265.3145 I58I8
Class Book
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte
(früher Studien zur Kultur und Geschichte der Reformation)
herausgegeben vom
Verein für Reformationsgeschichte
Band VI

Zwingli und Luther

Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen

von

Walther Köhler

I. Band
Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529

Die Herausgabe erfolgt mit Unterstützung durch den Zwingli-Verein und die Stiftung für wissenschaftliche Forschung an der Universität Zürich

Verein für Reformationsgeschichte
Vermittlungsverlag von M. Heinsius Nachfolger
Eger & Sievers
Leipzig 1924

Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte
(früher Studien zur Kultur und Geschichte der Reformation)
herausgegeben vom
Verein für Reformationsgeschichte
Band VI

Zwingli und Luther

Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen

von

Walther Köhler

I. Band

Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529

Die Herausgabe erfolgt mit Unterstützung durch den Zwingli-Verein und die Stiftung für wissenschaftliche Forschung an der Universität Zürich

Verein für Reformationsgeschichte
Vermittlungsverlag von M. Heinsius Nachfolger
Eger & Sievers
Leipzig 1924

Zwingli und Luther

Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen

von

Walther Köhler

I. Band

Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529

Verein für Reformationsgeschichte
Vermittlungsverlag von M. Heinsius Nachfolger
Eger & Sievers
Leipzig 1924

GENERAL SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

265.314 S
K818

77157

UNION THEOL. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Der hochwürdigen theologischen Fakultät
zu Christiania

als Zeichen des Dankes

für die dem Verfasser anläßlich der Gedenkfeier
des Wormser Reichstages am 18. April 1921

verliehene Würde eines Ehrendoktors der Theologie

Digladiationes sunt καθ' ὑπερβολὴν τραγικαί, ut risura sit posteritas, si qua futura est, nostri saeculi rixandi amorem, quod ob concordiae signum tantas discordias concitamus.

Ambrosius Blarer an Zwingli, 5. Januar 1526.

Vorwort.

Die erste Anregung zu dem jetzt in seinem ersten Teile vollendeten Buche habe ich vor zwanzig Jahren empfangen, als wiederholte Studienreisen mir in den Schweizerarchiven, vorab zu Zürich und Bern, unbenutztes oder nicht genügend ausgenutztes wertvolles Material zur Reformationsgeschichte, insbesondere zur Geschichte der Beziehungen zwischen der Schweiz und Deutschland, zeigten. Damals entstand der Plan zu einer Monographie über die Wittenberger Konkordie von 1536, für die ich die Akten zu sammeln begann. Je weiter die Sammlung fortschritt, desto klarer wurde mir, daß dieser relative Abschluß des Abendmahlsstreites nicht dargestellt werden könne ohne einen Rückgriff auf den ihm voraufgehenden Zwist zwischen Luther und Zwingli. Mochte dieser auch schon wiederholt Bearbeitung gefunden haben (vgl. die Einleitung meines Buches), die Übersiedlung nach Zürich 1909 und der Eintritt in die Redaktion der kritischen Zwingli-Ausgabe zeigte mir sehr bald, daß die von anderen geleistete Vorarbeit bei voller Anerkennung ihres Wertes doch unzulänglich sei, ich also von Grund auf neu beginnen müsse. Die bisherige Forschung hat — das glaube ich mit meinem Buche endgültig erwiesen zu haben — einen doppelten Fehler begangen: sie hat einmal der alten, bis auf Zwingli selbst zurückgehenden Zürcher Tradition, der Reformator habe von Anfang an die symbolische Abendmahlsauffassung vertreten, ohne ernste Nachprüfung getraut, und ferner die dogmengeschichtliche Entwicklung von der politischen isoliert, während in Wirklichkeit beides sich gegenseitig bedingt. Aus dem ersten Irrtum ergab sich für mich die Notwendigkeit, den Abendmahlsstreit von Zwingli her aufzurollen, seine Abendmahlsanschauung vor dem Zusammenprall mit Luther genau klarzustellen, den Ursachen dieses Zusammenstoßes nachzuforschen u. dgl.; der zweite Fehler zwang dazu, den Abendmahlsstreit nach seiner religiösen und politischen Bedeutung darzustellen, und der Stand der Vorarbeiten veranlaßte, daß auch hier das Schwergewicht auf die schweizerische Seite fiel: das katholische Intrigenspiel gegen Zwingli, das schon sehr früh einsetzt, sich mit der katholischen Opposition im Reich verbindend, die Badener Disputation von 1526, überhaupt Zwinglis ganze politische Gebundenheit in dieser Sache erfuhren neue Beleuchtung. Da nun die beiden Linien, die dogmengeschichtliche und politische, dank ihrer von mir aufgewiesenen inneren

Verflechtung im Marburger Religionsgespräche von 1529 der konvergierenden Zuspitzung zustreben, war hier ein Einschnitt gegeben; der vorliegende erste Band bricht vor der Marburger Tagung ab, nachdem er nach allen Seiten hin das Heranreifen der Parteien für die hier geplante Union gezeigt hat. Der zweite Band soll daher mit dem Marburger Gespräche einsetzen und nur insofern auf die ihm vorangehenden Jahre zurückgreifen, als die Entwicklung des Gedankens eines Religionsgespräches und die Entwicklung der ihm entgegenstrebenden Bekenntnistendenz vorgeführt werden muß. Beides wird ja schon im vorliegenden Bande gestreift, eine ganz glatte Abgrenzung ist bei der Verschlungenheit der Ereignisse unmöglich; insbesondere empfahl sich, die Bekenntnistendenz der Lutheraner im Zusammenhang erst als Prolegomenon des Religionsgespräches darzustellen. Vielleicht glückt es, den zweiten Band bis zur Wittenberger Konkordie fortzuführen und damit den ursprünglichen Plan zu vollenden. Wenn ich in weitestem Ausmaße neben Zwingli und Luther die kleinen und kleinsten Trabanten herangezogen habe, so geschah es nicht, um den Abendmahlsstreit zu „Abendmahlsstreitigkeiten“ willkürlich auszuweiten, sondern um die volle Wucht der Bedeutung des Abendmahlsstreites spüren zu lassen: er ist damals weltbewegend gewesen, selbst über den Kontinent hinaus. Die Trabanten kreisen ja alle um die beiden Sonnen, so gehören sie zum Kartenbild. War die Linienführung nicht immer leicht, so hoffe ich doch, daß die Übersichtlichkeit nicht gelitten hat; ich habe in der Zusammenfassung des Schlußkapitels den großen Gang der Entwicklung skizziert. Wie stark der Luther der Frühzeit von dem der späteren Zeit auf Zwinglischer Seite immer wieder abgehoben wird, tritt als das vielleicht frappanteste Ergebnis der Heranziehung der Kleinen und Kleinsten neu heraus, deren Stellung (etwa Rhegius und Billican) zugleich anders als bisher bestimmt wird. Die einzigartige Möglichkeit, die ich gerade hier in Zürich vor, während und nach dem Weltkriege hatte, diese Literatur einzusehen, hat mir ein möglichst eingehendes Referat über sie ratsam erscheinen lassen — man wird es, hoffe ich, nicht überflüssig finden; nur ein Gesamtbild konnte hier weiterführen. Die meisten der benutzten Schriften sind Besitz der Zürcher Zentralbibliothek. Da es für den Kenner der Geschichte der Zürcher Bibliotheken von Interesse ist, habe ich jeweilig angegeben, ob der betreffende Band sich in den Beständen der ehemaligen Kantons- oder der ehemaligen Stadtbibliothek befindet.

Zu danken für gütige Förderung und Beihilfe bei der Arbeit habe ich viel: an erster Stelle Herrn D. Dr. H. Escher, Direktor der Zentralbibliothek in Zürich, und Herrn Geh. Rat Prof. D. Dr. H. v. Schubert in Heidelberg. Das Zusammenwirken beider ermöglichte die Veröffentlichung der Arbeit unter den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte mit Unterstützung durch den Zwingli-Verein. Herr v. Schubert, dessen Buch: „Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529/30“ (1910) meine Untersuchungen stark bestimmte, hat durch freundliches Mitlesen der Korrektur

und manchen gütigen Wink unermüdlich den Fortgang des Buches gefördert. Der Stiftung für wissenschaftliche Forschung an der Universität Zürich danke ich für einen Beitrag zu den fast von Monat zu Monat sich steigernden Druckkosten, den Leitern und Beamten der Bibliotheken in Kiel, München, Stuttgart und Zürich sowie Herrn Prof. D. Kohlmeyer in Kiel für gütige Beihilfe bei der Beschaffung der Literatur. Das Register verdanke ich treuer Mitarbeit meiner Frau. —

Die Tragik des Sakramentsstreites hat Ambrosius Blarer richtig empfunden. Aber daß die Nachwelt darüber lachen wird, dürfte ein Irrtum sein. Der Konstanzer meinte das Lachen ja auch nur unter einer bestimmten Voraussetzung: daß die Nachwelt gelernt habe, das Abendmahl als „signum concordiae" allein und ausschließlich zu werten. Gelingt ihr das, dann darf sie freilich das Lachen dankbarer Freude über vergangenen unglückseligen Zank lachen. Sollte mein Buch zu dieser „Concordia fratrum" beitragen, so wäre sein höchster Zweck erfüllt.

Zürich, 20. Januar 1924.

Walther Köhler.

Inhalt.

Seite

Einleitung: Der Stand der Forschung. A. Baur. A. Zahn. A. Ebrard. E. Egli. R. Stähelin. Die Zürcherische Tradition. J. G. Planck. V. E. Löscher. A. Dieckhoff. F. Loofs . . . . . 1—15

Kapitel 1: Zwinglis Abendmahlslehre in ihrer ältesten Gestalt. Die Schrift „von Erkiesen und Freiheit der Speisen". Der Fastenstreit. Artikel 18 der 67 Schlußreden. Der Brief an Th. Wyttenbach vom 15. Juni 1523. Die Schrift „De canone missae". Die 2. Zürcher Disputation. Der „Vorschlag wegen der Bilder und Messe". Die Polemik des Bischofs von Konstanz und des H. Emser. Zusammenfassung. Die Quellen der Zwinglischen Abendmahlslehre: Erasmus v. Rotterdam, Scholastik, Mystik, Luther . . . . . 16—61

Kapitel 2: Die Ausbildung der Abendmahlslehre Zwinglis bis 1525. Der Brief des Cornelius Hoen. Karlstadt und seine Abendmahlstraktate 1524. Luthers massivere Abendmahlslehre seit 1523. Zwinglis Bruch mit Erasmus. Zwinglis Brief an M. Alber. Der Commentarius de vera et falsa religione. Die Verhandlungen vor dem Zürcher Rate April 1525. Joachim am Grüt und sein Streit mit Zwingli. Das „Subsidium sive coronis de eucharistia" . 61—117

Kapitel 3: Die Abendmahlslehre Oekolampads und ihre Verteidigung gegen das schwäbische Syngramma. Oekolampads „De genuina verborum domini etc. expositione". Seine Eigenart gegenüber Zwingli. Die Gegenschrift des schwäbischen Syngramma. Oekolampads Antisyngramma . 117—137

Kapitel 4: Die Lage und die Parteien am Vorabende des Kampfes. Das Ausscheiden des Erasmus aus dem Streite; sein Zerwürfnis mit Pellikan und Leo Judae. Die Aktion des Thomas Murner und das Bestreben der Katholiken, Luther für sich zu reklamieren. Die Rückwirkung davon auf Zwingli. Die Herausgabe des Briefes an Cornelius Hoen. Johann Eck und die Aktion am Grüts in Rom. Die Gegenschrift Cajetans gegen Zwinglis Commentarius. Der Zusammenschluß der katholischen Gegner Zwinglis, die Vorbereitung der Badener Disputation. Die Wittenberger: die Stellung Luthers, die wachsende Entfremdung von Zwingli, Melanchthon, C. Cruciger, J. Jonas, J. Bugenhagen, die Verhandlung mit C. Schwenckfeld 1525, Nic. von Amsdorf. Reutlingen. Ravensburg. Schwäbisch-Gmünd. Isny. Ulm. Crailsheim. Schwäbisch-Hall (Joh. Brenz). Straßburg (Capito und Bucer, die Sendung des G. Casel nach Wittenberg, der erste Versuch eines Religionsgespräches, W. Farel). H. v. Cronberg. Konstanz (A. Blarer). Lindau. Nürnberg (Pirkheimer und sein Streit mit Oekolampad, A. Althamer, A. Flam). Memmingen. Nördlingen (Th. Billican). Augsburg (Urb. Rhegius, Joh. Landtsperger, L. Dick, M. Keller, die Presse des Ph. Ulhart, E. Langenmantel). Mindelheim. Schlesien und Schwenckfeld. Lieder zum Abendmahlsstreit . 137—282

Kapitel 5: Der Ausbruch des Streites zwischen Zwingli und Luther. Zwinglis Antwort auf den Brief des Joh. Bugenhagen. Bucers Apologia gegen die Syngrammatisten. Luthers Vorwort zum Syngramma und Oeko-

Seite

lampads „billiche antwurt“ darauf. Zwinglis „klare Underrichtung vom Nachtmahl“ und die Gegenschrift des J. am Grüt. Zwinglis Brief an Billican und Rhegius. Die veränderte Stellung des Rhegius, die Wirkung auf Billican 283—326

Kapitel 6: Die Disputation zu Baden. Die Disputation von Baden als der schweizerische Reichstag von Worms. Die Verhandlungen über die Abendmahlsfrage. Die Stellung der Teilnehmer zu den Schlußreden Joh. Ecks. Die ersten Anfänge der innerschweizerischen lutherischen Opposition gegen Zwingli. Das Verdikt der Badener Tagsatzung gegen Zwingli. Die Intriguen Joh. Fabers. Die Publizistik. Zwingli und Balthasar Sattler aus Eßlingen 326—354

Kapitel 7: Der Streit zwischen Bucer, Bugenhagen und Luther. Bugenhagens Psalter und Bucers Übersetzung desselben. Bugenhagens Oratio gegen die Übersetzung. Bucers Replik. Das Urteil Luthers zur Sache. Bucers Übersetzung der Kirchenpostille Luthers. Luthers Brief an Herwagen. Bucers Antwort darauf . . . . . 354—383

Kapitel 8: Luthers Schrift: „Sermon von dem Sakrament des Leibs und Bluts Christi wider die Schwarmgeister“ 1526. Der Inhalt dieser Schrift. Justus Jonas' Übersetzung von Luthers Schrift an die Waldenser. Johann Landtspergers zwei Schriften gegen Luther. Eitelhans Langemantel gegen Luther . . . . . 383—396

Kapitel 9: Auseinandersetzung Zwinglis mit Jakob Edlibach und Jakob Strauß. Kleinere Streitigkeiten. Die allgemeine Lage 1526/27. Jakob Edlibach als Vertreter der innerzürcherischen katholischen Opposition. Sein Briefwechsel mit Zwingli. Jakob Strauß und sein Büchlein: „wider den unmilten Irrthumb Maister Ulrichs Zwinglins“. Zwinglis Antwort. Das verschiedenartige Urteil über Strauß. Johannes Schnewyl gegen Strauß. Straußens Schrift gegen Oekolampads Antisyngramma. Der Streit in Süddeutschland zwischen Johann Schradin in Reutlingen und Konrad Sam in Ulm. Zwinglis Brief an die Ulmer. Billican in Nördlingen und Andreas Althamer in Nürnberg gegen K. Sam. Hiob Gast aus Schwäbisch-Hall über den Sakramentsstreit. Matthäus Albers Axiomata und Brenz' Einspruch dagegen. Brenzens Auslegung des Johannesevangeliums. Konrad Sams „Trostbüchlein“. Urb. Rhegius' „Summa christlicher Leer“. Johannes Prestas „anzaigen auß lautrer gegründter geschrifft“. Die Lage in Konstanz, Basel, Frankfurt u. a. Joh. Haner. Schwenckfeld und Crautwald . . . . . 396—462

Kapitel 10: Die große Auseinandersetzung zwischen Zwingli und Luther. Ihre Wirkung auf Freund und Feind. Zwinglis „Amica Exegesis“ nach Entstehung, Quellen und Inhalt; Momente der Annäherung an Luther. Die „freundliche Verglimpfung über die Predigt Luthers wider die Schwärmer“ als Ergänzung dazu. Luthers Aufnahme beider Schriften. Die Kritik Zwinglis durch Joh. Haner. Luthers Schrift: „Daß diese Worte Christi etc.“ nach Quellen und Inhalt; Momente der Annäherung an Zwingli. Die Aufnahme der Lutherschrift: Billican, Benedikt Burgauer und das Luthertum in der Schweiz. Bucers Kommentar zu den Synoptikern. Bischof Fisher von Rochester und Jodocus Chlichtoveus gegen Oekolampad. Oekolampads „Andere billiche Antwort“ an Luther. Zwinglis Antwort an Luther: „Daß diese Worte Jesu Christi etc. ewiglich den alten einigen Sinn haben werdend“ etc. Die Wirkung der schweizerischen Schriften auf die Straßburger und Luther. Luthers Vorbereitung zum „großen Bekenntnis vom Abendmahl“ 462—562

Kapitel 11: Kleinere Streitigkeiten 1527/28. Die Lage in Memmingen, Konstanz, Augsburg (insbesondere Urbanus Rhegius), Schwäbisch-Hall (Brenz, Hiob Gast), Schlesien (Schwenckfeld, die Herausgabe eines Traktates von ihm durch Zwingli), Nürnberg (Osiander) . . . . . 562—579

Seite

Kapitel 12: Die Berner Disputation. Ihre allgemeine Bedeutung. Die Erörterung der vierten Schlußrede über das Abendmahl. Die Predigten während der Disputation. Die Publizistik zur Disputation (Murner, Cochläus, Eck, Nik. Manuel, Johann Landtsperger u. a). Die Korrespondenz zwischen Jörg Maurer und Lazarus Spengler. Der Streit Oekolampads mit Ambrosius Pelargus und Augustin Marius . . . . . 579—618

Kapitel 13: Luthers „großes Bekenntnis vom Abendmahl" und die Gegenschrift von Zwingli und Oekolampad. Entstehung, Quellen, Analyse dieser Schriften. Insbesondere die Konkordiengedanken. Die Schriften Schwenckfelds und Valentin Crautwalds von 1528. Jakob Other und seine Arbeit an der Konkordie. Billicans Epistola ad Joannem Hubelium, seine Rückkehr zum Erasmismus. Urbanus Rhegius, seine materia cogitandi etc. und seine Responsio 1528. Michael Kellers „christenlicher, grüntlicher etc. Bericht" 1528. Die allgemeine Lage 1528/29 (Reutlingen, Memmingen, Bullinger, die lutheranisierende Partei in der Schweiz, Basel, Kempten . . 619—729

Kapitel 14: Die Aktion der Straßburger 1528/29. Bucers Enarratio in Evangelion Johannis. Capitos Erklärung des Hosea. Bugenhagens Confessio und Bucers Antwort darauf im Zephanja-Kommentar. Schwenckfeld in Straßburg und die Stellung der Reformatoren zu ihm; Schwenckfelds Schriften von 1529, insbesondere seine Kontroverse mit Joh. Brenz; dessen Brief an Georg Vogler. Bucers Psalmenkommentar. Bucers Dialogus als Aufgipfelung der Straßburger Konkordienaktion. Das Religionsgespräch in Flensburg vom 8. April 1529 (Melchior Hofmann und Joh. Bugenhagen). Melanchthons Stellung 1527/29. Wilhelm Farel als Gegentyp gegen die Lutheraner . . 730—806

Kapitel 15: Schluß. Zusammenfassung. Das Hervorgehen der Abendmahlskontroverse aus mittelalterlicher Dialektik. Die Parteien der Reformationszeit und ihre Stellungnahme. Die Möglichkeit einer Union. Der bleibende Ertrag der Kontroverse, Entdeckung des „Wesens des Christentums" bei den Zwinglianern. Ausblick auf die Gegenwart . . . . . 806—840

Register . . . . . 841—851

Druckfehler 851

Einleitung.

Seit August Baurs großem zweibändigen Werke über „Zwinglis Theologie, ihr Werden und ihr System“ (1885 und 1889) ist die religiöse Gedankenwelt des schweizerischen Reformators nicht mehr zusammenhängend monographisch behandelt worden.[1]) Einzelne Stücke aus Zwinglis Theologie, wie etwa seine Anthropologie[2]), sind zum Gegenstand von Sonderuntersuchungen gemacht worden, aber für das Grundgefüge schien durch Baur alles Wesentliche gesagt zu sein, die Arbeit des württembergischen Theologen galt als abschließend und damit als autoritativ; neue Resultate aus neuer Stoffverarbeitung versprach man sich nicht mehr. Die durch E. Egli mit ungemeiner Treue und lebendigster persönlicher Hingabe gepflegte Zwingliforschung kam nur dem Kirchenhistorischen, aber nicht dem Dogmenhistorischen zugute; hier war Egli nicht interessiert, die knappen dogmenhistorischen Partien seines Artikels „Zwingli“ in der dritten Auflage der protestantischen Realenzyklopädie (Bd. 21, S. 774—815) waren keine selbständige Leistung und sollten es nicht sein, sie ruhten auf Baur.

Insbesondere nun kam die maßgebende Bedeutung des Baurschen Werkes zum Ausdruck in der Auffassung von Zwinglis Abendmahlslehre, auf die sich naturgemäß um des Gegensatzes zu Luther willen ein besonderes, ja, man kann sagen: das Hauptinteresse an der dogmengeschichtlichen Forschung über Zwingli konzentrierte. Hier ist allenthalben die durch Baur gelegte Grundlage zu spüren. Vollkommen wirkungslos blieb hingegen ein zwar wenig ausgefeilter, aber inhaltlich beachtlicher Vortrag von Adolf Zahn: „Zwinglis Verdienste um die biblische Abendmahlslehre“ (Stuttgart 1884). Der reformierte Theologe erkannte, daß Zwingli in der Auslegung der Schlußreden „nur gegen die Verwandlungslehre ankämpft, denn erst 1524 hat er noch zögernd zu lehren gewagt, daß Brot und Wein symbolische Bedeutung haben“. Ja, Zahn betonte, daß Luther damals wohl noch hätte mit Zwingli einig gehen können: „es findet sich

1) Inzwischen habe ich selbst einen Neuaufriß versucht in meinem Buche: Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis, Christentum und Antike, 1920. Solange aber die Jugendentwicklung Zwinglis auf Grund der von mir neu entdeckten Bände aus seiner Bibliothek (vgl. meine Schrift: Huldrych Zwinglis Bibliothek 1921) nicht durchforscht ist, läßt sich Abschließendes nicht sagen.

2) G. Oorthuys: De Anthropologie van Zwingli 1905.

der für Luther ganz annehmbare Satz in der Kritik des Meßkanons, daß Christus sich uns im Abendmahl in Gestalt des Brodes und Weines zur Seelenspeise anbiete. Der Genuß der Gläubigen im Abendmahl vollzieht sich so, daß, indem dieselben festiglich glauben, ihre Seelen mit dem Fleisch und Blut Christi gespeiset und getränket werden." Eine „Einwohnung des Leibes im Brode" (von Zahn gesperrt) werde festgehalten; trotzdem sei die ganze Feier eine „unterpfändliche Gleichnishandlung" — wie diese beiden Gedankenkreise zu erklären seien, sagte Zahn nicht. Weniger glücklich war er in der Erklärung des Briefes an Wyttenbach, nur daß er mit Recht dagegen protestierte, der hier vorgetragenen Abendmahlslehre „Flachheit und Rationalismus" vorzuwerfen. Diesen Vorwurf abzulehnen, bleibt Zahns Grundgedanke; so findet er dem gegenüber immer wieder in Zwinglis Schriften ausgesprochen „die Lebenseinheit mit dem ganzen Christus und unsere Speisung nach Leib und Seele durch das verklärte Haupt im Himmel". „Diese seine Grundgedanken über das Abendmahl hat Zwingli nie aufgegeben, und es ist sehr verkehrt, wenn schlechte Nachahmer Luthers den nüchternen, klaren und seiner Sache hierin heilig gewissen Mann tadeln." Unsicher war Zwingli nur rücksichtlich der (leiblichen) Realpräsenz; hier haben ihm erst Erasmus (?!) und Honius allmählich Klarheit über die symbolische Deutung des „ist" der Abendmahlsworte gegeben. So brachte Zahn eine gewisse Entwicklung bei bleibender Grundlage in Zwinglis Gedankenwelt an diesem Punkte hinein. Heraushebung verdient auch, daß er dem Streite mit dem Unterschreiber am Grüt große Bedeutung beimaß, freilich nur nach der theologischen, nicht nach der politischen Seite.

Offenbar steht Zahn insofern innerhalb einer Traditionslinie, als August Ebrard, damals Professor in Zürich, 1846 im zweiten Bande seiner großen Monographie „Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte", S. 94ff., sich ähnlich geäußert hatte. Seine Auffassung der ältesten Abendmahlsanschauung Zwinglis betonte den Gegensatz gegen das Meßopfer, dem gegenüber wir im Glauben uns Christus aneignen: „im heiligen Abendmahl ist Christus für den Gläubigen real da und wird (aufs neue) von ihm gegessen, eben als geistliche Speise." Nur konnte Ebrard diese „Realität" nicht recht klar machen; er suchte sie deutlich zu vergeistigen und rückte damit Zwingli von Anfang an an Calvin heran. Die Anschauung Zwinglis ist für Ebrard eine einheitliche geblieben, und der Grundgedanke ist „die Idee der zentralen Lebenseinheit" (vgl. Zahn).

Baurs Auffassung läßt sich in Kürze etwa so zusammenfassen:[1]) Es ist von Anfang an ein bewußter Gegensatz Zwinglis zur Abendmahlslehre Luthers vorhanden gewesen. Zwingli hat ihn erstmalig in der Auslegung der 18. Schlußrede seiner zur ersten Züricher Disputation abgefaßten Thesen „in milder, aber ganz charakteristischer Weise" ausgesprochen.

1) Vgl. Baur II, 268ff.

Der gegen die römische Lehre vom Meßopfer gerichtete Artikel hebt als für das Abendmahl wesentlich heraus: „1. das Abendmahl ist eine Gedächtnisfeier an das von Christus im Tode dargebrachte vollgiltige Opfer. 2. es ist für den Genießenden ein Siegel, ein Pfand, in welchem er der durch Christus bewirkten Erlösung gewiß wird.“ Die Bezeichnung des Abendmahls als ein Wiedergedächtnis steht nach Zwinglis Meinung nicht im Widerspruch zu der Ansicht Luthers, der diese Speise ein Testament nennt, ist vielmehr nur deren Ergänzung. Tatsächlich besteht die Einigkeit zwischen dem sächsischen und Züricher Reformator nur darin, daß beide den Hauptwert auf das Verheißungswort im Abendmahl legen. Im übrigen finden sich in der Erklärung des 18. Artikels schon „einzelne Worte, welche zu der symbolischen Deutung der Einsetzungsworte hintreiben“; trotz einer anders klingenden Äußerung will Zwingli „schon hier von einem Genuß von Leib und Blut in den Abendmahlselementen in gröberer oder feinerer Form nichts wissen“, das im Abendmahl angeeignete Heilsgut ist ein rein geistiges Gut, dessen Gewißheit dem Glaubenden allein unter der subjektiven Bedingung des Glaubens im Wiedergedächtnis des Todes Christi versichert wird. Deutlich bestätigt wird das Recht dieser Auffassung von Zwinglis Abendmahlslehre durch seinen Brief an den ehemaligen Lehrer und nunmehrigen Freund Thomas Wyttenbach vom 15. Juni 1523, also gleichzeitig mit der Abfassung der Auslegung der Schlußreden. Hier rückt Zwingli mit seiner ganzen Ansicht deutlicher heraus, während er sonst „eine durchaus berechtigte und notwendige Rücksicht“ auf die „Schwachen“ nahm. Die Transsubstantiation wird in dem Briefe ausdrücklich verworfen, als eine sophistische Erfindung, ebenso die Aufbewahrung der geweihten Abendmahlselemente, es steht alles auf dem Glauben. Wenn an beiden Stellen, sowohl in der Auslegung des 18. Artikels als auch im Briefe, die symbolische Auffassung der Einsetzungsworte noch nicht gelehrt wird, so darf daraus nicht geschlossen werden, daß Zwingli sie damals noch nicht kannte, vielmehr hat er, wie aus einer Äußerung im „Commentarius de vera et falsa religione“ folgen soll, nur mit Rücksicht auf die Menge, um Aufruhr zu vermeiden, damit zurückgehalten. „Unbestreitbar ist demnach Zwinglis Ansicht von der symbolischen Bedeutung der Einsetzungsworte des Abendmahls überhaupt so alt als seine Opposition gegen die römische Lehre, die ja in ihren Positionen . . . notwendig die symbolische Fassung der Einsetzungsworte in sich schließt. Wir dürfen das vermuten nicht nur aus dem Grunde, weil Zwingli ein zu klarer und zu scharfer Kopf war, als daß er nicht die vollständige Tragweite seines Begriffs vom Abendmahl, daß es ein Wiedergedächtnis ist, von Anfang an durchschaut hätte, sondern vielmehr auch darum, weil er, wie er selbst erzählt[1]), schon etliche Jahre und zwar noch vor dem Erscheinen der Schrift Luthers über das Abendmahl als

1) Nämlich im „Commentarius“.

Testament, die seinige vom Wiedergedächtnis sich ausgebildet hatte. Auf jeden Fall ist Zwingli zu seiner symbolischen Ansicht nicht überhaupt erst durch den Einfluß des Briefes des Niederländers Hoen (Honius) gebracht worden[1]), der ihm durch Johann Rhodius und Georg Saganus wahrscheinlich im Jahre 1521 mitgeteilt worden war.“ Wie aus Zwinglis Antwort an Bugenhagen und aus seiner Schrift: „daß diese Worte Jesu Christi“ usw. hervorgehen soll, haben die Holländer Zwingli nur die exegetische Begründung gegeben, im übrigen „war ihm, als er seinen Brief an Wyttenbach schrieb und seine Auslegung der 67 Schlußreden verfaßte, die tropische Fassung des ‚ist‘ längst geläufig, und zwar wohl nicht bloß ihm, sondern auch seinen Freunden.“ „Wenn überhaupt von einer Abhängigkeit Zwinglis in betreff seiner Sakraments- und Abendmahlslehre geredet werden kann, so kann sie sich nur auf Erasmus beziehen.“ Es ist, auch im Privatbriefe an Wyttenbach, immer nur Scheu, „oder die Unmöglichkeit, in kurzen Worten brieflich dem Freunde die symbolische Fassung der Auslegungsworte überzeugend zu beweisen“ gewesen, die ihn mit seiner feststehenden Ansicht nicht heraustreten ließ; „oder er hielt es überhaupt nicht für nötig, sich darauf genauer einzulassen, da in betreff dieses Punktes eine Anfrage Wyttenbachs gar nicht vorlag.“ Eine Differenz von Luther ist von Anfang an vorhanden gewesen; Zwingli sah sie ausbrechen und beugte ihr durch seine irenischen Worte zum 18. Artikel vor. Auch dieses Motiv, eine Verständigung mit Luther zu suchen und zu erhalten, wird ihn zur Zurückhaltung der Geltendmachung der letzten Folgerungen seiner Abendmahlslehre bewogen haben; um deswillen z. B. gibt er im 18. Artikel die Versicherung, „daß ein Zweifel am Genuß von Fleisch und Blut Christi gar nicht angeregt sei, wobei er natürlich nur an ein uneigentliches Genießen denken konnte“, wie er das auch anderweitig getan hat. Er hält „unerschütterlich an einem geistigen Genießen fest“. Karlstadt hat Zwingli nicht irgendwie beeinflußt, vielmehr „ergab die voraussetzungslose Untersuchung der Lehre Karlstadts für Zwingli eine scharfe Scheidung dessen, was er an ihr richtig und was er unrichtig fand“. Im Briefe an Matthäus Alber will Zwingli den Gegner auf die eigene Seite hinüberziehen, und Luther gilt ihm, wenn er auch nicht ausdrücklich genannt wird, als „auf halbem Wege stehen geblieben“. Luther seinerseits hat Zwinglis Lehre mit der Karlstadts zusammengeworfen. In seiner Schrift gegen Bugenhagen stellt sich Zwingli erstmalig einem Angriff von lutherischer Seite entgegen. Dank der Zweideutigkeit des Humanistenfürsten erfolgt 1525/26 die klare Abgrenzung gegen Erasmus; Zwinglis „klare Unterrichtung vom Nachtmahl“, verteidigt sich gegen die Einwürfe, welche gegen die tropische Erklärung gemacht wurden, und nach „kleineren Kämpfen“ mit Billikan, Rhegius, Jakob Strauß, den Nürnbergern und Jakob Edlibach

1) Von Baur gesperrt.

hebt dann das große Duell mit Luther an. Sachlich Neues bietet es nicht, es handelt sich nur um eine Auseinanderlegung schon vorhandener Gedanken. Der Angreifer ist Luther gewesen, er hat „provoziert“ (S. 442).

Soweit Baur, als dessen Grundgedanken wir herausheben, daß Zwinglis Abendmahlslehre von Anfang an, gegensätzlich zu Luther, die symbolische Auffassung gewesen ist; Änderungen hat sie nicht durchgemacht, sie war von Anfang an fertig.

Dem entsprechend äußerte sich Egli in seinem Artikel „Zwingli“ in der dritten Auflage der protestantischen Realenzyklopädie. „Über das Abendmahl hatte sich Zwingli zuerst im Gegensatz zu der römischen Messe und dem ihr zugrunde liegenden Opferbegriff dahin ausgesprochen, daß es nicht eine Wiederholung, sondern ein Wiedergedächtnis, eine eindrückliche symbolische Vergegenwärtigung des Opfers Christi am Kreuz und eine Sicherung, ein Pfand der durch dieses einmalige Opfer vollbrachten Erlösung für den blöden Glauben sei. Er ging also rein historisch zu Werke. Indem er die Transsubstantiationstheorie kategorisch abweist, erklärt er gleich von Anfang an das Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi nach Maßgabe von Joh. 6 als einen Glaubensakt. Von Anfang an betont er, daß das Fleisch zu nichts nütze sei. . . . Wenn Zwingli sich aus wohl berechneter Vorsicht vorerst nicht bestimmter ausließ, so kann doch niemandem entgehen, daß ihm nichts ferner lag als die Annahme einer substanziellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi. Er weiß von keiner anderen Daseinsweise Christi als von derjenigen zur Rechten Gottes im Himmel und von derjenigen im gläubigen Herzen auf Erden.“[1]) Die durch Karlstadt veranlaßte Erörterung und starke Parteiung veranlaßte Zwingli, „auch seine, unter der Hand bereits mit vielen Gelehrten besprochene Auffassung des Sakraments nicht länger zurückzuhalten“. Der Brief an Alber entwickelte erstmalig die Erklärung des „est“ in den Einsetzungsworten als „significat“, wie sie Zwingli „einer ihm 1523 mitgeteilten Schrift des Niederländers Honius enthoben hatte“ — hier weicht Egli ein wenig von Baur ab, sofern er nicht so bestimmt wie dieser sagt, daß Zwingli die tropische Fassung des „ist“ „längst geläufig“ war, vielmehr nur im allgemeinen Zwingli von Anfang an die symbolische Auffassung zuspricht. Offenbar schreibt Egli dem Niederländer ein wenig mehr als „nur die exegetische Begründung“ zu, ohne sich jedoch näher zu äußern. Auch nach Egli ist Luther der Angreifer, der Zwingli zum Auftreten zwingt.

Stähelin hat im zweiten Bande seiner Zwinglibiographie[2]) ebenfalls im wesentlichen die Ansicht Baurs wiedergegeben. „Es läßt sich nicht mehr ermitteln, zu welcher Zeit Zwingli seinen Sakramentsbegriff sich gebildet und insbesondere seine Konsequenzen für die Lehre vom Abend-

1) a. a. O. 21, 796. Die Sperrungen rühren von mir her.

2) Erschienen 1897, S. 219ff. Die Sperrungen rühren von mir her.

mahl gezogen hat. Jedenfalls standen ihm die Grundzüge seiner Auffassung lange vor der Zeit seiner ersten Schriften fest.“ Zweifel an der Transsubstantiationslehre sind schon vor Zwingli ausgesprochen worden; stark hat Erasmus auf ihn gewirkt, aber eigene Empfindung und fortgesetztes Studium der Schrift haben den Ausschlag gegeben. „Aus dem Gegensatz gegen den katholischen Sakraments- und Opferbegriff, nicht erst aus der Auseinandersetzung mit Luther, wie behauptet worden ist[1]), ist also Zwinglis Abendmahlslehre geboren, und die Grundzüge der geschichtlich symbolischen Auffassung standen ihm fest, noch ehe er über den grammatischen Sinn der Einsetzungsworte zur Klarheit gelangt war. Seine Anschauung ist überhaupt, so sehr er sie später exegetisch zu begründen bemüht war, nicht aus grammatisch philologischen Erwägungen, sondern aus seiner Gesamtauffassung des Glaubens und des Evangeliums hervorgegangen, die ihm dann allerdings, wie sie zuerst durch die Schrift in ihm geweckt worden war, durch das weitere Studium derselben in immer größerem Umfang bestätigt und bereichert wurde.“ Wenn Zwingli die Grundzüge seiner Auffassung „lange vor der Zeit seiner ersten Schriften“ feststanden, so kann, was diese ersten Schriften an Deutlichkeit vermissen lassen, nur auf „vorsichtiger Zurückhaltung“ beruhen, die denn auch Stähelin, wie Baur, annimmt. Die Schriften von 1522 berühren die Frage überhaupt noch nicht, die Schlußsätze und ihre Auslegung sowie die Ausführungen auf dem zweiten Religionsgespräch kehren ihre Spitze nur gegen das Meßopfer, „während die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl unerörtert gelassen wird“. „Doch wird die symbolische Beziehung der Feier auf den Kreuzestod Christi und die Gleichsetzung des Essens mit dem Glauben an die dort vollbrachte Erlösung sowohl in den Äußerungen Zwinglis wie in denen seiner Freunde bestimmt genug angedeutet und von dem Komtur Schmid auf der zweiten Disputation auch offen als die allein richtige ausgesprochen.“ Der Brief an Thomas Wyttenbach vom 15. Juli 1523 lehnt die leibliche Gegenwart Christi ab und bezieht das Abendmahl auf den geschichtlichen Versöhnungstod Christi als Wiedergedächtnis. Cornelius Hoen nahm Zwingli „auch die letzte Unsicherheit in bezug auf die exegetische Begründung seiner Auffassung“ hinweg; Zwingli lernte „frühestens im Sommer 1523“ die Abhandlung Hoens kennen. Gnadenmittel ist das Abendmahl seitdem für Zwingli nicht mehr, um so nachdrücklicher wird sein Wert in das Bekenntnis und in die damit verbundene Darstellung und Befestigung der christlichen Gemeinschaft gesetzt. Jeder ursächliche Zusammenhang zwischen dem Glauben und der äußeren Handlung hört auf. Gleichzeitig wurde Zwingli auch der Gegensatz zu Luther bewußt, der dann durch Karlstadt zum offenen Streite

1) Laut Anmerkung S. 222 von Loofs, der aber „a. a. O.“, d. h. in der 3. Auflage seiner Dogmengeschichte, sich nicht so äußert, vielmehr nur Luther und Zwingli vergleicht.

wurde. Zwingli wendet sich jetzt in vertrautem Briefe an Matthäus Alber, Luther aber, durch die Straßburger aufmerksam gemacht, hängt Zwingli an die Rockschöße Karlstadts und der Schwarmgeister: der Streit beginnt.

Von den protestantischen Dogmenhistorikern, soweit sie ihre Anschauungen veröffentlicht haben, hat nur Loofs die Zwinglische Abendmahlslehre genetisch selbständig nachgeprüft, Harnack[1]) hat nur Interesse an Luther und gibt in einer Anmerkung ein paar knappe Notizen über Zwinglis Eingreifen in den Abendmahlsstreit seit 1524, und Seeberg[2]) fußt auf Baur und Loofs. In den älteren Auflagen seines „Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte" schloß sich dieser noch eng an Baur an. Zwingli, heißt es, habe sich hinsichtlich der Frage nach der Gegenwart Christi im Abendmahl noch im Juli 1523 gescheut, von Luther offen abzuweichen. „Er hielt freilich, von Erasmus so belehrt, schon damals (vgl. den Brief an Wyttenbach vom 15. Juni 1523), ja, vielleicht bereits vor 1521 (vgl. Baur II, 279ff.) die symbolische Auffassung des Abendmahls für die richtige: das Abendmahl war ihm ein Wiedergedächtnis des Opfers Christi, das uns erlöst hat."[3]) In der neuesten, vierten Auflage[4]) sind diese Worte nicht unerheblich modifiziert. Statt: „ja, vielleicht bereits vor 1521" ist gesagt: „und zwar schon seit längerer Zeit", und statt: „für die richtige": „für die richtigste". Diese letztere Änderung setzt eine Relativierung und gewisse Unsicherheit bei Zwingli voraus und bedeutet eine Abbiegung von Baur. Loofs deutet auch diese Unsicherheit näher an: „Doch wußte er das ‚hoc est' noch nicht zu erklären. Daher lehnte er zwar die Transsubstantiation ab, erklärte aber, kein Christ zweifle daran, daß Leib und Blut Christi gegessen und getrunken werde." Der Brief des Niederländers Honius brachte dann, „wohl in der zweiten Hälfte des Jahres 1523", die symbolische Auffassung des Abendmahls bei Zwingli „zum Abschluß", und er trat vertraulich im Briefe an Matthäus Alber, öffentlich zuerst im Commentarius im Frühjahr 1525 damit heraus. — Hier haben wir zum erstenmal den Gedanken einer Entwicklung der Zwinglischen Abendmahlslehre wirklich durchgeführt vor uns, der von den übrigen Forschern (mit Ausnahme der Ansätze bei Ad. Zahn) ausdrücklich abgelehnt wurde. Schade nur, daß Loofs in seinen knappen Sätzen den Gedanken nicht näher verfolgt hat! Mit diesem Schlüssel war der volle Aufschluß zu gewinnen.[5])

---

1) Lehrbuch der Dogmengeschichte III[3] (1890) S. 755, Anm. 2.

2) Lehrbuch der Dogmengeschichte II (1898) S. 306f. Die Neuauflage des Seebergschen Werkes (1917) IV, 1, S. 371, 376ff. bietet keine wesentliche Änderung.

3) a. a. O.[3] (1893) S. 384. 4) erschienen 1906, S. 798.

5) Das vortreffliche Buch von L. K. Goetz: Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung, [2]1907, ist wesentlich an Gegenwartsproblemen orientiert; die in der Gegenwart bedeutsamen Momente werden in der Vergangenheit gesucht. Der Abschnitt über Zwingli (S. 58ff.) hebt die springenden Punkte klar heraus, fußt aber wesentlich auf Baur und Stähelin und bietet insofern nichts Neues. — Ganz dogmatisch

Die gesamte bisherige Forschung zur Frage steht unter dem Gesichtspunkte, den Abendmahlsstreit verständlich zu machen. Damit hat man ein altes Erbe übernommen; die erste Monographie über die Abendmahlslehre in der Reformationszeit, aus der Feder Ludwig Lavaters, führte den Titel: historia de origine et progressu controversiae sacramentariae de coena domini[1]), und seine programmatischen Worte könnte man als Motto über alle späteren einschlägigen Arbeiten setzen: „multas autem ob causas utile esse videtur, ut integra et plena historia de hac controversia ad sempiternam posteritatis memoriam extet. Hinc enim disci potest, quomodo ex parvis initiis maximae interdum contentiones et turbae in ecclesia oriantur.“[2]) Damit aber hat man sich den Weg zu einem historischen Verständnis der Abendmahlslehre Zwinglis verbaut; man hat sie von Anfang an unter Gesichtspunkte gerückt, die nicht die ursprünglichen sind, und hat sich die Möglichkeit eines langsamen Emporwachsens der Kontroverse mit Luther versperrt.

Das große, zweibändige Werk von Rudolf Hospinian: „Historia sacramentaria, hoc est: libri quinque de coenae dominicae prima institutione eiusque vero usu et abusu“ (Zürich 1598 und 1602) führt die Bahnen Lavaters nur weiter aus, dabei deutlich die Zürcher Theologie Bullingerschen Gepräges vertretend.[3]) Die weit ausholende Arbeit beginnt im zweiten Bande mit der Reformationsgeschichte und ist hier sichtlich bemüht, zunächst in Luther Unebenheiten in seiner Anschauung vom Abendmahl nachzuweisen; eine prima Lutheri sententia de coena wird von der späteren Entwicklung abgehoben; jene setzt ein mit de captivitate babylonica ecclesiae, deren Abendmahlslehre wesentlich richtig gekennzeichnet wird.

---

interessiert ist die Arbeit von R. Gaudard: La doctrine de la s. cêne d'après Zwingli. Paris 1890. Es handelt sich um Aufweis der dogmatischen Komponenten von Zwinglis Lehre. Dabei steht dem Verfasser von vornherein fest: „La cêne une commémoration, voilà, le fond de sa doctrine eucharistique, dont le réformateur ne s'est jamais départi“ (S. 19.)

1) Tiguri 1563.

2) a. a. O. praefatio. Daß Lavater auch in seiner Auffassung der Abendmahlslehre Zwinglis die bisherige Forschung beherrschte, wird unten deutlich werden. Vgl. auch das Vorwort. Auf Lavater beruft sich ausdrücklich H. Bullinger in seiner Reformationsgeschichte (hrsg. von Hottinger und Vögeli, S. 263), auf diese Weise der ihm unbequemen Erörterung aus dem Wege gehend. Seine Worte a. a. O. über Zwinglis Abendmahlslehre sind ganz aus späterem Aspekte heraus geschrieben.

3) Vgl. die epistola dedicatoria: „celebratur etiam haec sacrosancta coena a fidelibus maxima cum religione, devotione et desiderio; agunt in ea gratias redemptori, peragunt memoriam mortis domini, quam fide ceu praesentem contemplantur, percipiunt fideli corde ingentia dona“ etc. In den Prolegomena zum zweiten Bande S. 2 ist Hospinian aber so ehrlich, zu bekennen: „Non quidem dissimulo, me Helveticarum ecclesiarum confessionem adeoque etiam doctrinam de coena domini amplecti.“ Über Hospinians Abhängigkeit von Lavater bemerkt V. E. Löscher: Ausführliche Historia motuum ²1723 S. 7: „Anfänglich hat der Auctor die Histor. Sacram. Lavateri meistens von Wort zu Wort in sein Buch eingerücket, kein Wort aber hiervon gemeldet, ob er wohl, p. 313 selbst dieses Buch Lavateri rezensiret.“

Treffend hat der Schweizer auch das bleibende Moment bei Luther herausgefunden: „hanc autem praesentiam corporis et sanguinis Christi ab initio Lutherus voluit esse in sola eucharistia et his solis niti verbis: hoc est corpus meum.“ [1]) Luther schöpft dabei bekanntlich aus d'Ailli, also, schließt Hospinian, nicht aus dem Evangelium, sondern ex lacunis scholasticorum impurissimis et faecibus papatus foetidissimis! Wenn Luther in de captivitate die Transsubstantiation immerhin (aliquo modo) noch gelten ließ, so hat er sie weiterhin, im Buche z. B. gegen Heinrich VIII. von England 1523, schroff verworfen, dann aber wieder, wie im Buche an die Waldenser vom gleichen Jahre oder im großen Bekenntnis vom Abendmahl 1528 für nicht so wichtig erklärt — das ist für Hospinian die secunda Lutheri sententia de coena. Die dritte Ansicht entsprang friedlicher Stimmung und kam etwa zum Ausdruck im Sermon vom Sakrament des Leibes Christi 1519 [2]); hier konnte Luther sagen, es werde soviel empfangen, wie jeder glaubt, ohne Glauben sei das Sakrament unnütz. Ebenda und weiterhin anderweitig konnte Luther auch den Begriff der *κοινωνία* 1. Kor. 10, 16 richtig verstehen, nämlich nicht von einer realen und äußerlichen Verteilung des Leibes Christi unter dem Brote, sondern von geistiger Frucht d. h. von der „Gemeinschaft mit Christus, durch die die Gläubigen so mit ihm geeint und ihm einverleibt werden, daß sie Gemeinschaft mit seiner Passion und seinem Leben und allen seinen Wohltaten haben“. „Luther hat also gesehen, als er diese Worte gegen die Päpstler vor dem Sakramentsstreite schrieb, daß die Worte des Paulus auf Grund der folgenden: ‚ein Brot, so sind wir viele ein Leib‘ allenthalben verstanden und erklärt werden müssen, wie das Brot, das gebrochen wird, die Gemeinschaft des Leibes Christi sei“, nämlich als geistige Vereinigung (consociatio, unio et incorporatio) mit Christus, zu der die Gläubigen berufen sind. Erst im Verfolge des Streites mit Karlstadt hat Luther diese richtige Auffassung verkehrt. Vorher [3]) hat er auch Joh. 6, 63: „Das Fleisch nützt nichts“ richtig interpretiert in dem Sinne: das Fleisch nütze nichts, vielmehr nur die geistige Nießung im Glauben. Daraus folgert Hospinian: „aus dieser Sakramentslehre Luthers kann, glaube ich, von Niemandem jene gemeinhin geglaubte Realpräsenz des Leibes Christi unter dem Brote und seine leibliche Nießung mit Recht und in einer bei der Erklärung mit sich selbst übereinstimmenden Meinung eingeführt und dieselbe als Wesen des Sakramentes ausgegeben werden.“ [4]) Luther hat ja auch das Bekenntnis der Waldenser in seiner Vorrede dazu gebilligt [5]), „es steht aber fest, daß die Waldenser stets die Lehre Wiclefs und Hus' festhielten und noch festhalten, die von der schweizerischen nicht verschieden war.“ Kurz, „Luther hat nicht immer die Lehre von der Konsubstantiation gebilligt, oder wenn

1) a. a. O. S. 5[b]. Über die Abweichung von d'Ailli ebenda S. 7.
2) Vgl. W. A. 2, 738ff.
3) Hospinian setzt an den Rand: vide colloquium cum Carolstadio an. 24.
4) Bl. 10[b]. 5) Vgl. W. A. 11, 431ff.

er sie stets billigte, so war seine Bezeugung den Tatsachen zuwider.“ [1]) Die vierte Ansicht Luthers, „aus menschlichen und mönchischen Affekten entsprungen“, ist seine völlige Rückkehr zur Transsubstantiation seit 1528[2]); die fünfte ist die Ubiquitätslehre, bei der er aber auch nicht blieb.

Dieser inconstantia und varietas sententiarum bei Luther[3]) steht nun die Einheit und Gleichförmigkeit Zwinglis gegenüber, dem sofort Oekolampad und Calvin zwecks Bildung einer geschlossenen schweizerischen Phalanx an die Seite gesetzt werden, „denn sie leugnen nicht, daß Christi Leib im Abendmahl sei, gegeben, empfangen und verzehrt wird, aber daß er in den Zeichen und Elementen, d. h. in Brot und Wein sei, das leugnen sie. Sie leugnen auch nicht die Gegenwart des Leibes im Abendmahl, d. h. die Parusie, aber sie wollen diese Gegenwart nicht eine leibliche (*σωματικὴ* et corporalis), sondern eine wirkungskräftige (*ἐνεργητικὴ* et effectuosa) sein lassen; der Leib Christi wird nicht mit den Händen betastet und mit dem Munde zerkaut, vielmehr im Glauben empfangen.“[4]) Eine eingehende dogmengeschichtliche Darstellung[5]) soll den Beweis führen, daß Zwingli immer so dachte. So hat ihm z. B. auch der Traum, von dem er im Subsidium sive coronis eucharistiae erzählt, nichts Neues bringen können, sondern nur „die längst aus dem Worte Gottes gelernte Meinung“ bestätigt.[6]) „Diese Lehre wird der Leser in allen Büchern Zwinglis, den lehrhaften wie den polemischen, allenthalben finden.“ Nach Hospinian ist es „gänzlich falsch, daß Zwingli von Brot und Wein Leib und Blut Christi gänzlich entferne (abstrahat), sie in den Himmel einschließe und leere und eitle Zeichen aufstelle und nur die Früchte oder Verdienste des Leidens Christi durch das Sakrament der Eucharistie empfangen lasse.“[7]) Selbst sub papatu hat Zwingli

---

1) Bl. 12. Hospinian fügt bei — und es ist wirklich seine Meinung —: „Haec vero omnia non in hunc finem adduco, quod Lutherum in Zuinglii et Calvini partes pertrahere velim ac probare Lutherum aliquando eiusdem cum Zuinglio et Calvino doctrinae et, ut nunc loquuntur, sacramentarium fuisse ..... sed ut ostendam, Lutherum ante motum a se certamen cum Carlostadio longe alium fuisse et quidem multo rectius de eucharista scripsisse quam postea.“

2) Hospinian denkt — irrig — an das „große Bekenntnis vom Abendmahl“.

3) Als Kronzeugen führt der Schweizer den Straßburger Joh. Sturm im Antipappus an.

4) Bl. 12b, vgl. Bl. 27b.

5) Sie ist im allgemeinen zuverlässig, weil quellenmäßig gearbeitet, und darum noch heute lesenswert. Originell und meines Wissens bisher unbeachtet ist die Notiz Bl. 22, daß Zwingli zwischen dem Studium in Wien und Basel „Tubingae etiam literis operam dedit“. Möglich wäre das durchaus, aber die Tübinger Matrikel (ed. Hermelink) sagt darüber nichts. Vgl. meinen Aufsatz in den „Zwingliana“ 1921, S. 46ff.

6) Bl. 26. Zur Sache vgl. unten.

7) Bl. 27b, vgl. 28b: „Sed hoc ab initio et postea semper docuit ex verbo dei.“ Oder Bl. 29: „Non igitur crassus solum error, sed impudens etiam calumnia est eorum, qui Zuinglium nuda et vacua signa statuisse dicunt, quod in pane et vino vere et essentialiter contineri et corporali praesentia adesse negavit corpus et sanguinem Christi, sed panem et vinum corpus Christi significare docuit.“ Vgl. auch Bl. 33, 38b, 73b.

die rechte Lehre vertreten, und wenn er mit ihrer Bekanntmachung zögerte, so geschah das wohlüberlegt, um nicht überstürzt zu handeln. Es ist daher nicht minder falsch, daß Zwingli erst aus dem Briefe des Honius seine Ansicht gelernt habe; sie stand längst fest.[1]) Eine gewisse Unebenheit, die ihm insofern aufstieg, als Zwingli im Commentarius de vera et falsa religione vom Blut Christi nichts sage, vielmehr nur vom Gemeinschaftsmahl rede, beschwichtigt Hospinian damit, man könne nicht immer alles sagen.[2]) Im übrigen hat nicht Zwingli Luther und die Sachsen, sondern Luther mit den Seinen Zwingli und die schweizerischen Kirchen zum Sakramentsstreit herausgefordert.[3]) Wie aus diesem Urteil und seiner beständigen Anführung von Zitaten aus Zwingli hervorgeht, gibt Hospinian, wie schon Lavater, die Zürcherische Tradition zur Abendmahlsfrage wieder, und sie stützt sich auf Zwingli selbst. Genau so wie aus Zwinglis eigenen Worten die völlige Unabhängigkeit des Reformators von Luther als Zürcherische Tradition erwuchs, so aus Äußerungen von ihm auch die ständige Gleichförmigkeit seiner Abendmahlslehre. Egli, Baur u. a. stehen im Banne dieser Überlieferung, deren Recht erst einer Prüfung bedürfen sollte.

Auf Hospinian und Lavater fußend, gab Gottlieb Jakob Planck in seiner „Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffes“ [4]) doch ein gänzlich verändertes Bild. Obwohl von Haus aus württembergischer Lutheraner, ist er von Engherzigkeit so vollkommen frei, daß man über dem beständigen Abwägen des Für und Wider ein entschiedenes Gesamturteil wünschen möchte. Freilich hat andererseits die Unbefangenheit der Betrachtung ihn manches richtig, zum mindesten richtiger als seine Vorgänger, beobachten lassen. Den Sakramentsstreit läßt er der Wahrheit entsprechend mit 1524 einsetzen[5]), und bemüht sich dann um eine wirkliche Entwicklung nicht nur der historischen Ereignisse, vielmehr nicht minder der dogmengeschichtlichen Ansichten der beiden Hauptstreiter Luther und Zwingli mit ihren Trabanten. Änderungen bei Luther gaben ihm seine schweizerischen Gewährsmänner an die Hand, die bei Zwingli hat er selbst aus Zwinglis Schriften geschöpft, leider nur mehr angedeutet, als durchgeführt. Von Luther heißt es zur Schrift „wider die himmlischen Propheten“ [6]): „Er nahm alles zurück, was er zuerst eingeräumt hatte, und behauptete nun zuversichtlich, daß in der Stelle Joh. 6 gar nicht von dem Fleisch Christi die Rede sei.“ Von Zwingli, dem „Luther der Schweiz“, schreibt Planck[7]), er habe „schon

1) Bl. 30. 2) Bl. 35. 3) Bl. 47.

4) Ich benutzte die 2. Auflage, Leipzig 1792. Vgl. über ihn den Artikel von P. Tschackert in RE³ 15, 472ff.

5) a. a. O. S. 222ff., wobei das gerechte Urteil über Karlstadt beachtlich ist. Im einzelnen kann ich hier auf Plancks dogmengeschichtliche Darstellung nicht eingehen, möchte aber ihren Wert nachdrücklich betont haben.

6) a. a. O. S. 241f. 7) a. a. O. S. 257.

frühzeitig gegen die gewöhnliche Vorstellung der Lehre vom Abendmahl Zweifel gefaßt". Die Transsubstantiationslehre sei ihm „im höchsten Grad anstößig gewesen, weil er gar keinen Grund sah, warum er gegen alle Widersprüche seiner Vernunft und seiner Sinne etwas Unbegreifliches annehmen sollte". „Unter diesen Zweifeln mußte er nun leicht auf die Entdeckung kommen, daß der eigentliche Nutzen und die Wirksamkeit des Sakraments gar nicht von dieser Brotverwandlung und überhaupt nicht von der leiblichen Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi abhänge, denn er war vorher schon überzeugt, daß der bloße Genuß gewiß nicht die Kraft habe, die ihm von den jüngeren Lehrern der römischen Kirche zugeschrieben wurde." Daraus folgt doch: Planck nimmt ein Stadium bei Zwingli an, da er die Transsubstantiation zwar äußerlich festhält, aber innerlich für bedeutungslos erklärt, wobei er nur leider nicht sagt, worin denn positiv für ihn die Bedeutung des Sakramentes lag. Von da aus ringt Zwingli sich zur Verwerfung der leiblichen Realpräsenz durch. Planck konstatiert also eine katholische Epoche bei Zwingli, und darin sah er neu und richtig. Ebenso sah er treffend, daß Oekolampad „niemals bloßer Nachtreter" Zwinglis war.[1]) Ja, er hat beobachtet, daß die beiden Schweizer schließlich bei einer geistigen Realpräsenz ankamen, leider wiederum die nähere Begründung unterlassend.[2]) Immerhin hat er ganz richtig herausgemerkt, daß unter allen Umständen ein Fundamentalunterschied zwischen hüben und drüben blieb, sofern die Realpräsenz Christi für die Schweizer „doch immer nur der Einbildung gegenwärtig" war, hingegen für Luther „nicht nur wesentlich, sondern mit und in dem Brot gegenwärtig".[3])

Inzwischen hatte unmittelbar gegen Lavater und Hospinian der Lutheraner Valentin Ernst Löscher seine „Ausführliche Historia motuum zwischen den Evangelisch-Lutherischen und Reformirten, in welcher der gantze Lauff der Streitigkeiten biß auf jetzige Zeit actenmäßig erzehlet und fast alle dißfalls hin und wieder gewechselte Schrifften excerpiret", 1707/08 erscheinen lassen.[4]) Anlaß boten ihm Unionstendenzen am Berliner Hofe, durch die „denen Irrthümern Zwinglii und Calvini mit Hinwegnehmung der bißherigen barriere ungehinderter Lauff geschaffet werde".[5]) Seine auf den Quellen mit anerkennenswertem Fleiße aufgebaute Darstellung

1) a. a. O. S. 275.

2) ib. 290: „Oekolampad sagte, das Fleisch Christi sei nicht leiblich gegenwärtig, sondern werde nur geistlich durch den Glauben genossen, gab also zu, daß es dem Glauben gegenwärtig sei. . . . Eine solche leibliche Gegenwart [nämlich in geistiger Vergegenwärtigung durch das Wort der Einsetzung] konnten Oekolampad und Zwingli, wie sie auch in der Folge taten, wörtlich zugeben."

3) Vgl. Planck a. a. O. Bd. 3, S. 86ff.

4) Siehe Georg Müller RE³ XI, 595. Ich benutzte die 2. Aufl. 1723. Auf die „Historie der ersten Motuum" 1704 glaube ich nicht besonders eingehen zu sollen, da sie keine Eigentümlichkeiten bietet.

5) a. a. O. S. 2.

verfolgte „im Namen Jesu“ als Hauptzweck den Nachweis: „daß die Partey Zwinglii und Oecolampadii an dem Streit zwischen uns und den Reformirten Schuld sey“;[1]) vor allem sind sie auch schuld „an den schädlichen Heftigkeiten“. Löscher setzte ein bei den „Carlstädtischen Händeln“, gab zu, daß Zwingli und seine Freunde „so weit nicht gingen“, sondern „sich ihnen eines theils widersetzten“, auch nicht die „Frechheit, den Fanaticismus und die Irreligiosität“ wie die Karlstadter besaßen, möchte sie aber doch „dieser Sorte, wiewohl in einem gelinderen Grad“[2]) beizählen. In scharfem, bewußtem Gegensatze zu Hospinian unterstreicht Löscher, daß Zwingli nicht von Anfang an auf dieser Seite stand; vielmehr „anfangs lehrte er vom h. Abendmahl einerley mit Luthero“; Hospinians gegenteilige Ansicht, Zwingli habe die Realpräsenz schon geleugnet, „da er noch ein Papist gewesen“, wird als unbewiesen abgelehnt. Löscher unterstreicht[3]) die Äußerung Zwinglis im Commentarius de vera et falsa religione, „se sententiam mutavisse“, um daraus die Folgerung zu ziehen, „daß er also unstreitig erst eines Sinnes hierunter mit Luthero gewesen“. Erst der Brief des Honius habe Zwingli auf die andere Seite hinübergeführt; er hat von dem Holländer Neues gelernt.[4]) Man habe schon damals trotz abweichender Exegese die Ähnlichkeit zwischen Karlstadt und Zwingli erkannt, und darauf beruhe das gute Recht, sie zusammenzustellen. Richtig hat Löscher gesehen, daß die Lehre der Reformierten seiner Zeit von der Zwinglis abweiche, sofern dieser gelehrt habe, „daß Christi Leib gar nicht wirklich da sei noch genossen werde“.[5]) Das freilich ist ihm entgangen, daß auch der „nicht mehr lutherische“ Zwingli Entwicklungsstufen aufzuweisen hat; hier hat Planck feiner empfunden.[6]) Wie Zwingli, so hat nach Löscher auch Oekolampad „anfäng-

---

1) a. a. O. S. 15.

2) Dazu folgt freilich der Hieb: „ohne, daß Zwinglius sich ziemlich grob herausgelassen hat und denen oberzehlten am ähnlichsten worden ist“.

3) Unter Berufung auf Lavater p. 2.

4) „Und thut also Massonius P. I Anat., p. 312, der Historie nicht genung, wenn er vorgiebt, in Honii Brieff sey eben das gestanden, was Zwinglius zuvor gelehret oder ... Zwinglius habe nicht erst aus diesem Brieff gelernet, daß ‚Ist‘ so viel sey als ‚bedeutet‘“ (Löscher, a. a. O. S. 56).

5) a. a. O. S. 91f.

6) Es seien noch einige Urteile Löschers über Zwingli zusammengestellt: „er war mit vielen naturalistischen Principiis behaftet und zum Exempel vor gewiß gehalten, daß Kinder von Natur noch geistlich gut genung wären und es also hier keiner neuen Creatur bedürfe.“ „Zum wenigsten ist der sonst gar polite, oder sogar heydenzende lateinische stylus Zwinglii sehr anstößig, da er die heydnischen phrases recht affectiret.“ „Indessen ist an Zwinglio viel gutes gewesen, insonderheit ein löblicher Eyfer wider allerhand Laster, vornemlich den Geiz, Unzucht und Üppigkeit u. dgl.“ Der Neid gegen Luther habe stark mitgespielt. Die Frage, „ob Zwinglius noch vor Luthero das grosse Reformationswerck angefangen habe“, präzisiert Löscher richtig dahin, daß es nicht darauf ankomme, ob Zwingli vor Luther gegen päpstliche Mißbräuche Abscheu empfand, vielmehr auf den Durchstoß der Tat; den bedeuteten die 95 Thesen (a. a. O. S. 103f.).

lich", d. h. im Sermo de Eucharistia 1521, im „Articul vom heiligen Abendmahl rein gelehrt".[1]) „O daß er hierbey geblieben wäre!" Lavaters Ansicht, Oekolampad „habe schon längstens in diesem Articul große Scrupel gehabt", gilt als „in keinen Weg erwiesen". Erst mit Beginn des Jahres 1525 im Anschluß an Karlstadts Veröffentlichungen habe er gegen die Gegenwart Christi im heiligen Abendmahl zu predigen begonnen, aber Löscher hat gemerkt, daß er die Einsetzungsworte „etwas anders als Zwinglius" erklärte.[2]) Die Oberländer hebt Löscher von den Schweizern ab[3]), ohne daß sie ihm dadurch sympathischer würden. Capito hat „viele vom Wort Gottes abweichende Punkten geheget. Bucerus war etwas reiner, hatte aber allzuwenig Eyffer vor die Wahrheit und gar zu viel weltliche Künste an sich". Ja, seine Apologie von 1526 ist „in der Lehre so hart als die Schweitzer", und „er schreibt auch überhaupt von den Gnadenmitteln sehr anstößig".

Dieckhoff im ersten (und einzigen) Bande seiner „evangelischen Abendmahlslehre im Reformationszeitalter" (1854) hat ganz recht: „es ist vor allem notwendig, die ersten Entwicklungen genau zu prüfen"[4]), aber dem richtigen Prinzip folgt Zwingli gegenüber nicht die richtige Praxis: die ganze Darstellung der Abendmahlslehre Zwinglis im Jahre 1523, so eingehend sie ist, zweckt ab auf die Feststellung der Differenz von der lutherischen.[5]) Dazu gebraucht Dieckhoff zur Erklärung der von ihm wohl bemerkten Schwankungen in Zwinglis Gedankengängen[6]) den Ausdruck „Lehrpolitik"[7]), der insofern verhängnisvoll wirkte, als nun sein Nachfolger im Rostocker kirchenhistorischen Lehramt, W. Walther, das ganze Verhalten Zwinglis gegenüber den Lutheranern unter den Begriff der „Taktik" stellte.[8])

Es wird das ganze Problem des Abendmahlsstreites der dogmatischen Interessensphäre, die mehr oder minder verhüllt seit den Tagen Ludwig Lavaters die Forschung beherrschte, entnommen und auf eine rein histori-

---

1) Löscher zitiert dafür den Satz: „Panis hic nobis non tantum signat, sed est corpus ipsum Domini. Carnem et sanguinem Christi adesse et contineri simpliciter fatemur, quo pacto autem, non exploramus."

2) „Daß nämlich durch den Leib Christi ein Zeichen und Abbildung desselben verstanden werde."

3) p. 131: „Jedoch waren diese Oberländische Lehrer bey weitem so scharff nicht auf diese Meinung erpicht als die Schweitzer, sondern machten fast ein ἀδιάφορον darauss."

4) a. a. O. S. IV, die Sperrung von Dieckhoff.

5) a. a. O. S. 449 f.

6) Doch ist auch Dieckhoff (S. 514) der Meinung, daß „Zwingli von jeher Anstoß an der Präsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl genommen hatte". Vgl. bei ihm S. 432 ff.

7) a. a. O. S. 431.

8) „Die Schweizer Taktik gegen Luther im Sakramentsstreit" (Neue kirchl. Zeitschrift 1896, aufgenommen in: Zur Wertung der deutschen Reformation, Vorträge und Aufsätze, 1909, S. 211 ff.). Dagegen meine Ausführungen in Zwingliana II, 356 ff.

sche Basis gestellt werden müssen.[1]) Wie man über die verschiedenen Abendmahlsauffassungen urteilt, wo die größeren brauchbaren Werte stecken, ist eine Frage für sich, die erst in Angriff genommen werden kann, nachdem der objektive Tatbestand klar herausgearbeitet worden ist. Und dabei wird das gesamte Material herangezogen werden müssen, nicht nur, wie es bisher geschah, die speziell der Abendmahlsfrage gewidmeten Schriften; bei Zwingli ist insbesondere seine ganze Korrespondenz heranzuziehen, die für die Entwicklung seiner Abendmahlsanschauung, abgesehen von dem Briefe an Wyttenbach, bisher überhaupt nicht benutzt wurde. Wieviel gerade aus Briefwechseln hier gewonnen werden kann, sollte v. Schuberts aus der Korrespondenz der Gebrüder Blarer geschöpfte neue Auffassung des Marburger Religionsgespräches[2]) genügend gezeigt haben. Nicht minder hat sich die Isolierung der Abendmahlsfrage, losgelöst von ihrer historischen, d. h. religiösen und politischen Umwelt, gerächt. Über den Gegensatz zwischen Zwingli und Luther ist der zwischen den Evangelischen und den Katholiken übersehen worden. Auch von H. Miéville[3]), der im übrigen den löblichen Ansatz einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung von Zwinglis Abendmahlslehre macht, drei Perioden (Zwingli und die Messe, Zwingli und Luther, Zwingli und Bucer) unterscheidet, ohne daß dieselben aber eine sachliche Änderung markierten; sie betonen vielmehr nur verschiedene Seiten einer und derselben Grundansicht.[4]) Damit bog auch Miéville wieder in die Zürcherische Tradition ein. Doch bleibt wertvoll seine Betonung der Mystik bei Zwingli.

---

1) Miéville (s. u.) sagt S. 4 seiner Schrift ganz richtig: „Au lieu d'étudier Zwingli d'après Zwingli, on s'est toujours attaché à montrer la rôle que jouerait la doctrine zwinglienne dans le système luthérien ou dans le système calviniste."

2) H. v. Schubert: Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529/30, Gotha 1910.

3) La s. cène d'après Ulrich Zwingli, Lausanne 1871.

4) Vgl. S. 84, 88 und 96, These VIII: Les trois phases de l'enseignement de Zwingli sur la cène ne correspondent pas à trois points de vue différents, auxquels il se serait successivement placé.

Kapitel 1.

Zwinglis Abendmahlslehre in ihrer ältesten Gestalt.

Die ältesten Äußerungen Zwinglis über das Abendmahl finden sich in seiner ersten reformatorischen Schrift: „von Erkiesen und Freiheit der Speisen“ aus dem Jahre 1522.[1]) Sie klingen aber ganz und gar nicht reformatorisch. Zwingli will „in kurtze artickel zemenziehen“ „alles, so verergernus antrifft“ und sagt im neunten dieser Artikel, man müsse „mit aller tugend“ die Schwachen lehren, bis sie berichtet werden und die Zahl der Starken so groß wird, daß Niemand mehr sich ärgere oder doch nur wenig. So solle man es, schließt Artikel zehn daran, auch in den Mitteldingen (Adiaphora) machen, z. B. Fleischessen und Arbeiten am Feiertag, „nachdem man das gotswort gehört und got genossen“.[2]) Zwingli analysiert dann die Verse des zweiten Kapitels im Kolosserbriefe V. 16 bis 23 eingehend und betont dabei, man müsse den Sonntag so lange feiern, „byß man das gotswort gehört hat unnd das himelbrot geessen.“[3]) Es sei ein Schaden und Verderb, wenn man ängstlich „die Zeit halte“; das einfältige Volk meint zwar, es sei Alles in Ordnung, wenn es nur in der Fastenzeit beichte, faste, „got niesse“, während man doch tatsächlich alle Zeit Gott bekennen solle.[4]) Die Formulierung „Gott genießen“, „das Himmelbrot essen“ schließt eine symbolische Auffassung schlechterdings aus[5]), und damit bricht die Auffassung Baurs, daß „von Anfang an ein bewußter Gegensatz Zwinglis zur Abendmahlslehre Luthers“ vorhanden gewesen und ihm vor dem Briefe an Wyttenbach von 1523 die tropische Fassung des

1) Der Druck war abgeschlossen am 16. April. Der S. 3 Anm. 1 eine gute Übersicht über die Schriften Zwinglis, in denen er das Abendmahl erwähnt, bietende Miéville (La s. cène d'après U. Zwingli) hat diese Stellen übersehen.

2) I 126$_6$. Wo nicht anders angegeben, wird stets nach der neuen Zwingli-Ausgabe, herausg. von E. Egli, G. Finsler und W. Köhler, zitiert.

3) I 129$_{6f.}$ 4) ib. 129$_{16f.}$

5) II 120$_1$ wird der Ausdruck „himelsche spyß“ von Zwingli selbst als katholisch legitimiert. — Die Behauptung von Miéville (a. a. O. S. 26 Anm. 1): „Il est plus que probable que Zwingli n'a jamais cru à la messe catholique pour la simple raison qu'il n'a jamais été catholique de coeur et de conviction“, ist gänzlich unbegründet. Des gleichen die Behauptung von einer éducation anticléricale de Zwingli durch Gaudard (a. a. O. S. 14). Auch Seeberg (a. a. O. 376) sagt irrig, Zwingli habe die Transsubstantiation von Anfang an bezweifelt.

„ist“ längst geläufig gewesen sei, in sich zusammen. Von einem Gegensatz zu Luther ist an jenen drei Stellen überhaupt, weder bewußt noch unbewußt, keine Rede; man kann auch nicht sagen, daß Zwingli sich der populären Redeweise anpasse[1]), während er innerlich anders denke, darauf deutet nichts, nein, die, man möchte sagen: harmlos hingesetzten Worte zeigen, daß Zwingli in der Abendmahlsfrage überhaupt noch kein Problem sieht, vielmehr schlecht und recht wie ein gläubiger Katholik seiner Zeit denkt; ihn beschäftigt in jener Schrift lediglich das Problem des Fastens und, daraus erwachsen, die ethische Frage der Freiheit vom Gesetze. So wird nicht nur Eglis Behauptung[2]), daß Zwingli von Anfang an die Annahme einer substanziellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi abgelehnt habe, als unrichtig abgewiesen werden, vielmehr sogar die Anerkennung der Transsubstantiationslehre Zwingli zugesprochen werden müssen. Unbefangene Interpretation kann das „Gott genießen“ gar nicht anders verstehen.

Aber der Fastenstreit griff weiter. Der Bischof von Konstanz richtete am 24. Mai 1522 eine „Ermahnung“ an das Zürcherische Stiftskapitel und Zwingli beantwortete sie im „Apologeticus Archeteles“ vom 22./23. August.[3]) Zwingli benutzte die Entgegnung zu einer ausführlichen Darlegung seines Zürcherischen Reformprogrammes. Und hier nun sieht man, wie mittlerweile das Abendmahl in den Kreis seiner Interessen getreten ist. Die Ermahnung des Bischofs bot keinen unmittelbaren Anlaß, sich zum Abendmahl zu äußern, um so bedeutsamer, daß Zwingli eine Gelegenheit sucht! Er ist sich jetzt Abweichungen von der kirchlichen Tradition bewußt. Aber man wolle scharf die Ansatzpunkte im Auge behalten: sie haben mit der Frage der Gegenwart Christi gar nichts zu tun, sondern betreffen einmal die communio sub una, sodann den Opferbegriff. Zwingli polemisiert gegen beides, aber damit würde sich die Annahme der Transsubstantiation oder einer sonstigen Realpräsenz durchaus vertragen, dieses ganze Gebiet steht nicht zur Diskussion. Der Bischof hatte gemahnt, nichts circa ecclesiae ritum zu ändern. Darauf repliziert Zwingli: „wenn nichts geändert, nichts geneuert werden darf, warum ist dann die synaxis, die einst unter beiderlei Gestalt üblich war, nach Christi Einsetzung und apostolischem Brauch, geändert worden? oder vielmehr verstümmelt worden?[4])

1) Darauf könnte man allenfalls bei der Stelle I, 129 16 f. kommen, da Zwingli hier vom „einfältigen Volke“ den Ausgangspunkt nimmt. Aber die beiden anderen Stellen widersprechen dem, und es hieße dem Anpassungsvermögen und auch der Ehrlichkeit Zwinglis zuviel zumuten, wenn er als innerer Gegner der Transsubstantiation und Realpräsenz äußerlich ihren Lehrformeln sich akkommodiert hätte. Das hieße die Kraft des reformatorischen Bewußtseins gänzlich verkennen! In solchen Dingen waren die Reformatoren empfindlich, das war ein Ehrenpunkt gleichsam. Nicht nur der Abendmahlsstreit beweist das.

2) S. o. S. 5.

3) Vgl. I, 249 ff. Auf den Apologeticus Archeteles verweist auch Miéville a. a. O.

4) I, 320 9 ff.

Zwingli begnügt sich mit der Aufwerfung der Frage; mit Absicht wird der Ausdruck synaxis für das Abendmahl gewählt sein, um das Gemeinschaftsmahl zu bezeichnen, er ist auch Luther um deswillen wertvoll gewesen.[1]) Der Bischof hatte ferner die Zürcher gebeten, ut interim assidue per vos vobisque commissos domino fundantur pręces, quibus iusta satisfactione placetur. Hier beanstandet Zwingli den dem Gebete zugeschriebenen satisfaktorischen Wert; precium pro abolendis suppliciis habe nur Christus als hostia, wie Hebr. 9 (V. 12) und 2. Kor. 5 (V. 21) beweisen. „Aber des Paulus[2]) Zeugnis dürfte schwächer sein, wenn nicht Christus dasselbe sagte Luk. 22 (V. 19): das ist mein Leib, der für Euch gegeben wird, und ein wenig später: dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute, das für Euch vergossen wird. Daher weiß ich nicht, ob die von Gottlosigkeit freigesprochen werden können, die ihren Gebeten oder verkauften Werken auch zuschreiben, was Christus allein zusteht, den der himmlische Vater für uns genugtun lassen wollte.“[3]) Die Polemik ist auch hier eine sehr zahme, sie geht nicht etwa gegen das Meßopfer, sondern gegen das Gebetsopfer, in Hebr. 9 (V. 12) ist Zwingli hier[4]) nicht das ἐφάπαξ wertvoll, das eine Wiederholung im Meßopfer ausschlösse, sondern nur der Opferbegriff. Ebenso kommen die Abendmahlsworte nur in Betracht als Beweisstelle für Christi Opfertod. Zwingli steigert also in seinen Worten den Wert der Opferleistung Christi auf Kosten menschlicher Leistungen, die keinen Wert haben. Die Frage nach einer Wiederholung jener Leistung steht nicht zur Diskussion. Die Verabsolutierung des Opfers Christi ist das von Zwingli hier vorgetragene Neue, nichts anderes.

Schon aber ging man in den Kreisen der humanistischen Freunde Zwinglis weiter. Am 15. Oktober 1522 schrieb ihm Melchior Macrinus aus Solothurn einen sehr interessanten Brief über einen kleinen Disput, den er im Kloster zu Frauenbrunnen in fröhlicher Weinlaune mit einigen Priestern gehabt hatte. Die altgläubigen Herren haben über die junge humanistische Bewegung, den Christianismus renascens, wacker geschimpft, namentlich der Dekan von Burgdorf Benedikt Steiner; u. a. sagte er, magna confidentia, die Worte des Testamentes, die Christus bei seinem letzten Mahle zu den Jüngern gesagt hätte, seien nur für die Priester gesprochen. Macrinus ist wütend, wagt aber nicht, seinen Zorn offen zu äußern, flüstert

1) Vgl. z. B. Enders, Luthers Briefwechsel 3, S. 237 und Dieckhoff a. a. O. S. 199; ferner WA. II, 743.

2) Der für Zwingli durchweg auch als Verfasser von Hebr. gilt. Vgl. I, 241, 296, 304, 507, 556, II, 57, 114, VIII, 235 u. ö.

3) I, 323$_{6}$ff.

4) Daß er die Bedeutung des ἐφάπαξ damals schon für sich persönlich wertete, geht aus einer Äußerung in der Erläuterung zu Artikel 18 der Schlußreden (s. u. S. 32) hervor, wenn er sagt, er habe schon seit etlichen Jahren die Messe ein Wiedergedächtnis genannt und nicht ein Opfer. Aber er wagte noch nicht, das öffentlich zu sagen! Miéville (a. a. O. S. 27) übersteigert den Wert obiger Stelle, wenn er in ihr das Meßopfer bekämpft sieht.

vielmehr seinem Nachbar ins Ohr, die Worte gälten allen echten, mit dem heiligen Geiste gesalbten Christen, denn „hier liege überhaupt kein Opfer vor, das für Lebende und Tote, wie jene meinen, dargebracht werde, sondern lediglich eine Verheißung und ein Testament, das in gleicher Weise sich auf alle Christen bezöge".[1]) Der Dekan hört die Worte und zieht nun sofort die Konsequenz des allgemeinen Priestertums daraus, die Macrinus unter Berufung auf 1. Petr. 2, 9 auch ehrlich bejaht. Hier haben wir also deutlich eine Bekämpfung des Meßopfers und der Deutung der Abendmahlsworte auf es. Für den positiven Sinn der heiligen Feier werden uns die Begriffe „Verheißung" (promissio) und „Testament" geboten, ohne nähere Erläuterung, die darum hineinzudeuten zwecklos wäre. Wir vermögen nur noch zu sagen, woher Macrinus die beiden Begriffe genommen hat. Er sagt nämlich am Schlusse seines Briefes: „was Martin Luther über diese Dinge anführt, habe ich sorgfältig mit den Quellen verglichen."[2]) Gemeint ist zweifellos Luthers „de captivitate babylonica", wo es heißt: „verax ergo Christus vere dicit, hoc esse novum testamentum in sanguine suo pro nobis fuso" und dann zur Erläuterung: „testamentum absque dubio est promissio morituri."[3]) Da Zwingli späterhin, wie wir sehen werden, für den Begriff „Testament" ebenfalls auf Luther sich bezieht, muß betont werden, daß Macrinus ihn auf Luther aufmerksam machte, ohne daß bestimmt gesagt werden könnte, erst durch den Freund sei Zwingli veranlaßt worden, Luther, von dem er schon länger Schriften kannte[4]), speziell mit Rücksicht auf die Abendmahlsfrage einzusehen. Da Zwinglis Antwort an Macrinus nicht erhalten ist, wissen wir leider auch nicht, welche Anregung überhaupt ihm der Freundesbrief gegeben hat; Macrinus hat ihn ausdrücklich um Meinungsäußerung über das Abendmahl gebeten[5]), so wird Zwingli sich wohl daraufhin mit der Frage beschäftigt haben.

Im 18. Artikel seiner 67 Schlußreden, deren Abfassung in den Anfang Januar 1523 zu setzen ist[6]), tritt nun Zwingli selbst erstmalig gegen das Meßopfer auf. „Daß Christus sich selbs einest uffgeopfert, in die ewigheit ein wärend und bezalend opfer ist für aller glaubigen sünd; darus ermessen würt, die meß nit ein opfer, sunder des opfers ein widergedechtnuß sin und sichrung der erlösung, die Christus unß bewisen hatt."[7]) Das Meßopfer wird hier — genau wie bei Macrinus — radikal gestrichen. Der Grund ist der: Christus hat sich selbst einmal („einest" hat den

1) quippe cum sacrificium hic nullum esset, quod pro vivis et mortuis, ut illi opinantur, offerreretur [!], sed mera promissio ac testamentum, quod ex aequo ad omnes Christianos pertineret VII, 594 18ff.

2) quae Martinus Lutherus super his adducit, diligenter ad fontes contuli a. a. O. 595 26.

3) WA. VI, 513 20f., 24. Der „Sermon vom neuen Testament" wird nicht gemeint sein, da hier Luther nur das alte Testament ein „Versprechen" nennt (WA. VI, 357 32).

4) Vgl. Farner in Zwingliana III, 1ff.

5) a. a. O. 595 26ff. 6) Vgl. I, 444. 7) Vgl. I, 460.

Ton!) für alle Mal aufgeopfert, zu einem für alle Zeiten genügenden, und darum unwiederholbaren Opfer — jetzt also ist das ἐφάπαξ von Hebr. 9, 12, an das Zwingli anspielt[1]), für ihn wertvoll geworden. Positiv wird die Messe ein „Wiedergedächtnis" — der Ausdruck kommt hier zum ersten Male bei Zwingli vor —, d. h. eine Erinnerung an Christi Opfer genannt und eine „Sicherung" der von Christus geleisteten Erlösung, d. h. eine sichernde, bürgende Vergegenwärtigung. Wiederum[2]) ist zu betonen, daß lediglich, dem ganzen Zusammenhange nach, der Opfergedanke zur Diskussion steht, in keiner Weise aber die Frage nach der Gegenwart Christi im Abendmahl.[3]) Man darf darum in keiner Weise an den Begriff „Wiedergedächtnis" nun etwa die ganze spätere Abendmahlslehre Zwinglis hängen; der Begriff stammt einfach zunächst aus dem Neuen Testamente (Luc. 22, 19, 1. Cor. 11, 24f.) und verträgt sich ohne Schwierigkeit selbst mit der katholischen Transsubstantiationslehre.[4]) Zwingli sagt nur: man gedenkt in der Meßhandlung des Opfertodes Christi, wird in ihr desselben vergewissert („Sicherung"), sagt aber nicht, was man genießt, darüber streitet man noch nicht. Der Vikar Faber von Konstanz hat bei der Disputation ganz sachentsprechend nur die Bekämpfung des Opferbegriffes durch Zwingli angefochten: „Meister Ulrich! Ir sprechent in üwern conclusionen,

---

1) Vgl. einest — ἐφάπαξ, in die ewigheit — αἰωνία λύτρωσις und unten.

2) Vgl. S. 17.

3) Richtig Miéville (a. a. O. S. 31): „pour le moment Zwingli veut seulement prouver, que la messe n'est pas un sacrifice. Il n'aborde pas la question de la manducation du corps de Christ dans la cène."

4) Man vgl. die Regula prima des Franz v. Assisi § 20 (H. Böhmer: Analekten zur Geschichte des Franziskus v. Assisi, 1904, S. 18); oder Bugenhagen: in missa nostra, dum memoriam mortis Christi in sacramento corporis et sanguinis eius celebramus (O. Vogt: Bugenhagens Briefwechsel, 1888, S. 14). Es ist daher gänzlich verfehlt, wenn H. Hauser: Etudes sur la réforme française (Paris 1909) S. 30 von dem Kreise um Aimé Maigret schreibt: „Sur ce point nos premiers réformateurs vont, d'un coup d'aile bien plus loin que Luther n'ira jamais: le sacrifice de l'autel, prêche Caroli en 1525 n'est pas autre chose que la commémoration de la Rédemption." Vgl. dazu in Anmerkung das Zitat aus Faber Stapulensis: „un acte fait en mémoire et en souvenir d'une seule et même victime, qui n'a été offerte qu'une fois." Alle derartigen Äußerungen sind durchaus nicht „zwinglisch", sondern können vom Katholizismus vertragen werden. Vgl. ferner die ebenso verfehlten Ausführungen von Hauser S. 266ff. Wenn dort in Quellen die Rede davon ist, daß Christus das Abendmahl eingesetzt habe, pour nous communiquer son corps et son sang spirituellement, so ist das noch keineswegs un caractère purement symbolique. S. 279 wird von Hauser die communion purement mystique ohne weiteres der simple commémoration gleichgesetzt. — Miéville (a. a. O. S. 30, Anm. 2) hat richtig gesehen: „c'est donc par opposition à la messe comme sacrifice que Zwingli parvient à définir la cène comme étant la commémoration de ce sacrifice. Mais ce serait faire tort à Zwingli de croire, qu'il n'attache à la s. cène qu'une idée de commémoration, reproche qu'on ne cesse de lui faire." Vgl. auch Casp. Schatzger: Vom hochwirdigen Sacrament des zarten Fronleichnams Christi 1525, Bl. C_4: „Das Meßopfer ist nit allain ain gedechtnuß desselbigen (wie man auch haben mag in der empfahung diß sacraments), sondern auch" usw. (Simmlersche Sammlung).

die meß syg kein opffer. Nun will ich bewären, das vonn 14. hundert jaren har missa für ein sacrificium gehalten ist oder ein opffer genant." Zwinglis[1]) Antwort geht darum ebenfalls nur auf den Opfercharakter der Messe ein. Faber soll „aus der Schrift beweisen, daß die Meß ein Opfer sei"; dagegen spricht Hebr. 9 (12), woselbst von einem nur einmaligen Opfer Christi die Rede ist, dieses „semel", wie Zwingli mit der Vulgata sagt, ist entscheidend. „Noch ist es dahin kummen, das die Papisten uß der meß haben ein opffer gemacht für die lebendigen unnd für die todten wider die heyter geschrifft gottes."[2])

Schon aber schieben Zwingli seine Feinde Schlimmeres unter. Eine ganze Reihe von Verleumdungen wird gegen ihn geschleudert[3]), und Zwingli muß sich Anfang Juli 1523 in besonderer „Entschuldigung etlicher unwahrlich zugelegter Artikel an die Tagsatzung zu Bern" rechtfertigen. Hierunter befand sich auch die Unterstellung, „ich halte von dem fronlychnam und blut Christi nüt (nichts) und habe ein unzüchtige, schantliche meinung von dem fronlychnam Christi gepredget".[4]) Einer der bischöflichen Räte zu Konstanz hatte Zwingli die obszönen Worte angedichtet — er sollte sie sogar auf der Kanzel gebraucht haben — „wölicher sölicher spys vil nieße oder esse, der schyß dest me, und wölicher des tranks vil trinke, der seich dest me".[5]) Worauf diese Anschuldigung sich bezieht, ist nicht ersichtlich, die Konstanzer erklärten, nichts Näheres erfahren zu können[6]), und Zwingli begnügt sich mit einem doppelten[7]) energischen Proteste. „By got, minem erlöser und heil, ist mir all min tag ghein so schnöder gedanck von dem fronlychnam und blut Christi in minen sinn nie gevallen." Man wird diese Worte nicht pressen wollen, zumal sie in apologetischer Absicht geschrieben sind, nur dürfte ein Anhänger einer symbolischen Auffassung des Abendmahls schwerlich den traditionell-kirchlichen Ausdruck „fronlychnam und blut Christi" gebraucht haben, auch nicht im apologetischen Interesse. Näheres läßt sich nicht angeben.

Inzwischen aber wurde Zwingli zu einer eingehenderen Darlegung genötigt. Sein Freund und Lehrer Thomas Wyttenbach hatte ihn in einem (verlorenen) Briefe nach seiner Meinung über die Eucharistie gefragt, Zwingli antwortete ihm am 15. Juni 1523[8]); um dieselbe Zeit[9])

---

1) I, 555 9f. 2) I, 556f. 3) Vgl. I, 570ff. 4) I, 577 15f.

5) Strickler: Aktensammlung I, Nr. 647.

6) Strickler a. a. O. Nr. 649. Höchstwahrscheinlich ist das Wort eine derbe Verballhornung von Zwinglis Ansicht, das sogen. Meßopfer sei wertlos.

7) Außer in der „Entschuldigung" in einem Briefe an Konstanz vom 5. August 1523 (VIII, Nr. 313). Vgl. Zwingliana I, 8ff.

8) VIII, Nr. 305.

9) Eine ungefähre Zeitbestimmung ergibt sich daraus, daß Oekolampad am 8. Juli (VIII, Nr. 307) ein Exzerpt aus dem Druck des Abschnittes de intercessione sanctorum in Händen gehabt hat. Über die Heiligenfürbitte aber hat Zwingli im 20. Artikel (II, 169ff.) gehandelt. So wird der Druck des 18. Artikels auch Ende Juni/Anfang Juli zu setzen sein. Vgl. auch Miéville S. 28, Anm. 2.

hat Zwingli für die „Auslegen und Gründ der Schlußreden", die „gewissermaßen eine Sammlung aller Meinungen, die heutzutage im Streit liegen" nach seinen eigenen Worten sein sollten[1]), den 18. Artikel bearbeitet. Und hier nun finden sich bedeutsame Fortschritte.

Zwingli will Wyttenbach gegenüber offen (libens ac volens) seine Meinung sagen. Klar und deutlich lehnt er jetzt — zum ersten Male — die Transsubstantiation ab. Aber es ist beachtenswert, wie und warum sie Zwingli ablehnt. Nicht etwa, weil sie den Einsetzungsworten im Abendmahl widerspricht, sondern weil sie einen logischen Widerspruch involviert. Zwingli stellt sie in Parallele zur Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana[2]); es ist beide Male dieselbe Sache. Naturgemäß aber verliert durch diese Parallelisierung die Bekämpfung der Transsubstantiation an Stoßkraft; denn bei der Hochzeit zu Kana ist nun doch einmal das Wasser in Wein „verwandelt" worden, es ist, wie Zwingli selbst sagt, aqua mutata, also, so müssen wir ergänzen, auch im Abendmahl panis mutatus und vinum mutatum. Nur ist es eben keine Substanz-Verwandlung; dagegen einzig und allein geht Zwinglis Stoß, nicht gegen eine Verwandlung als solche. Zwingli sagt: „denn wenn es wahr ist, was sie (die Sophisten, d. h. die Scholastiker) von der Materie träumen, es gäbe nur eine Materie für alle Dinge, und nur durch die Akzidentien und Eigentümlichkeiten würden sie und die Eigenschaften differenziert, so war es überhaupt nicht nötig, daß die Substanz des Wassers überging in Substanz des Weines, sondern es genügte eine Veränderung der Akzidentien."[3]) Er will auch nicht, wie die Scholastiker tun, hier viel Worte machen über den Unterschied zwischen Substanz und Materie, der es ihnen nach ihren Intentionen ermöglichen soll, dem von Zwingli aufgedeckten logischen Widerspruch zu entgehen[4]), sofern

1) Vgl. II, 16.

2) VIII, 85 26f.: de transsubstantiatione nihil moveor, sicut nec de aquę substantia in vinum mutatę.

3) ib: nam si verum est, quod de materia somniant, unam scilicet esse rerum omnium, per accidentia tamen ac idiomata hanc propriaque distingui, nihil igitur fuit opus substantiam aquę transire in substantiam vini, sed satis fuit accidentia fuisse mutata. Vgl. dazu IV, 115 15ff.

4) Vgl. dazu Thomas v. Aquino in IV. Sentent. dist. 12 qu. 1. Die Substanz ist der Oberbegriff, ihre principia essentialia sind forma und materia. Der Unterschied wird z. B. wichtig bei der Frage nach der Vernichtung der species einer Hostie. Thomas sagt: quamdiu sunt ibi speçies, manet sub speciebus corpus Christi. Unde quamdiu manent species, substantia panis non redit. Remotis autem speciebus illis iam non est ibi substantia panis, sed vermium vel cineris vel alicuius huius modi, nunquam enim est substantia panis sine speciebus panis. Unde substantia panis non rediret. Nisi forte dicatur redire quoad materiam tantum; quia illa eadem materia, quae prius erat sub forma panis, postmodum sit sub forma cineris, vel alicuius huius modi. . . . Substantia panis conversa est in corpus Christi, et haec substantia (scilicet panis) facta est illa (scilicet corpus Christi). . . . Unde non potest esse, quod substantia panis redeat, neque quantum ad partem, nisi corpus Christi e converso convertatur in substantiam panis, quod est

die Materie unter verschiedenen Formen erscheinen kann; denn wie sollte dadurch die Transsubstantiation bewiesen werden? Diese Quisquilien interessieren Zwingli überhaupt nicht, er eilt zu dem, was ihm die Hauptsache ist: die unbedingte Notwendigkeit des Glaubens. „Ich meine, Brot und Wein ist hier nichts anderes, als das Wasser in der Taufe ist; vergebens wirst Du, sogar tausend Mal, den abwaschen, der nicht glaubt; aber wer glaubt, der glaubt nicht vergeblich. Glaube also ist es, was hier verlangt wird.“ Schon etwas früher im Briefe hatte Zwingli geschrieben: „ich meine, da wird die Eucharistie gegessen, wo Glaube ist; denn dazu ist sie gegeben, daß wir die Frucht des Todes des Herrn, die Gnade und Gabe preisen, bis der Herr kommt. Wer aber wird des Herrn Tod verkündigen, außer wer fest an seine Heilskraft glaubt? außer wer weiß, daß diese Speise zu dem Zweck gegeben sei, um andererseits die Schwäche des Glaubens zu stärken? Wo der Glaube fehlt, da wird nicht Kraft oder Freude gegessen, sondern Übel und Krankheit der Seele zugefügt, die, wenn sie ohne Glauben hinzutritt, entweder treulos (perfida) ist oder verzweifelt und sehr verdammenswert.“[1]) Ja, Zwingli steigert die Kraft des Glaubens so, daß eine absolute Glaubensgewißheit überhaupt bei der Taufe des Untertauchens nicht bedarf; nur auf einer rückständigen Stufe, die einer Demonstration nicht entraten kann, läßt sich der Gläubige taufen, um zu wissen, daß er durch den Glauben innerlich nicht anders abgewaschen sei, als äußerlich durch das Wasser.[2]) Das Taufen mit Wasser dient also lediglich zur Veranschaulichung, zur „Demonstration“. Nun folgt die Anwendung auf das Abendmahl: „so meine ich auch, daß hier Brot und Wein wirklich vorhanden ist und auch gegessen wird, aber vergeblich, wenn nicht der Essende fest glaubt, daß nur dies eine Speise der Seele sei, wenn er gewiß ist, daß Christi Leib, für uns gegeben und geschlachtet, uns von aller Tyrannei des Teufels, der Sünde und des Todes befreit hat. . . . Wenn jemand diese Speise im innersten Herzen mit echtem Glauben genossen hat, so daß er in keiner Weise schwankt, keinerlei Be-

---

impossibile. Et ideo impossibile est dicere, quod substantia panis redeat, neque secundum totum neque secundum partem, si redire proprie sumatur, ut sit idem numero quod redit. Si autem materia panis redire dicatur, non quia eadem numero redeat, sed alia eiusdem rationis, tunc oportebit dicere, quod illa alia materia de novo creetur. Et forte hoc intellexerunt, qui dixerunt substantiam panis redire. . . . Nec tamen materia corporalis in principio creata augetur; quia quantum de materia conversum fuit in substantiam corporis Christi, tantum de materia creatur nunc de novo. Vgl. dazu das Folgende bei Thomas.

1) ib. Z. 34ff.: ego haud aliter hic panem et vinum esse puto quam aqua est in baptismo, in qua frustra millies etiam ablues eum, qui non credit; at non frustra credit, qui credit, vgl. Z. 10ff.

2) ib. Z. 37ff.: quę (fides) si tanta est, ut nullo certo temporis articulo opus habeat vel loco vel persona vel aliqua alia re, qua ipso momento cupiat certa fieri et secura, tinctione opus non habet; at si est paulo aduc rusticior ac rudior demonstrationeque eget, lavatur fidelis, ut iam sciat se fide haud aliter intus ablutum quam extra aqua.

denken oder Zweifel hat, so ißt er das Brot und trinkt das Blut, damit sein ungehobelter Sinn (rustica mens) auch durch das sinnliche Zeugnis noch gewisser und fröhlicher werde. Soweit diese Gewißheit und Fröhlichkeit aus den Sinnen stammt, ist sie schwach und schwankend (deflua) und bedarf immer neuer Auffrischung. Stammt sie aber aus einem unerschütterlichen Sinn, der seinen Glauben mehr verschönern als kräftigen will, so bedarf es der häufigen Auffrischung nicht, durch die Verschönerung kann man aber nicht gesättigt werden. Daraus folgt, daß die Schwachen häufig genießen müssen, wenn sie nur merken, daß ihr Glaube gestärkt wird; die Starken werden von selbst kommen um des geistigen Genusses willen."

Ganz offenbar ist in diesen Ausführungen für Zwingli der ganze Kultakt des Abendmahls im letzten Grunde entbehrlich.[1]) Nämlich für den wahrhaft Gläubigen; der hat in seinem Glauben schon alles. Dennoch sagt Zwingli nicht, er solle das Abendmahl meiden, vielmehr es hat für ihn noch ästhetischen Wert, es vermag fidem amœnare und spiritaliter deliciare, und wenn er solchen ästhetischen Genusses bedarf, so wird er zum Abendmahl gehen. Aber auf dieser Stufe stehen nicht alle; die rustici können der sinnlichen Anschauungsmittel nicht entbehren, da dieselben aber nur sehr unzuverlässige Stärkungsmittel des Glaubens sind, müssen sie immer wiederholt werden. In beiden Fällen aber ist das Entscheidende der Glaube, nur im einen Falle ein reiner, im anderen ein sinnlich vermittelter. Von da aus, wo die sinnlichen Elemente im Abendmahl nur demonstrativen Wert für einen Glauben zweiten Ranges besitzen, würde eine symbolische Auffassung der Abendmahlsworte nicht nur nicht befremden, sondern das Naturgemäße erscheinen: Brot und Wein sollen eben „demonstrieren" wie das Wasser in der Taufe. In der Tat scheint Zwingli in diesen Bahnen zu gehen.

Er will das Kind beim rechten Namen nennen, damit die Sache klarer wird. „Wir wollen das Brot Brot nennen, den Wein Wein. Wenn es aber beliebt, das Brot Leib zu nennen und den Wein Blut, so wollen wir auch das tun; aber in dem Sinne, wie wir sagen, die Taufe zerstöre die Sünde, wo doch nicht das Untertauchen — denn die Taufe ist ein Untertauchen — zerstört, sondern der Glaube; so mögen wir in uneigentlichem Sinne, per Katachresin, das Brot Leib und den Wein Blut nennen, weil Christus uns durch sie (nämlich durch Leib und Blut) befreit und gereinigt hat; nicht als wenn das Brot befreie oder der Wein das Herz auf geistige Weise erfreue (Ps. 104, 15), sondern der Glaube, den Christus an seinen Leib und sein Blut haben wollte, weil er uns durch jenen erlöst und durch dieses gewaschen hat."[2]) Also: Brot und Wein haben mit

1) Vgl. auch Miéville S. 31.

2) Hęc omnia planiora cunctis erunt, si τὰ σῦκα σῦκα, id est ficus ficus adpellaverimus, panem dixerimus panem, vinum vinum. Rursus si libeat panem corpus adpellare et vinum sanguinem, id quoque faciamus; sed quemadmodum dicimus baptismum

dem, was Leib und Brot Christi erwirkt haben, nämlich unsere Erlösung, nichts zu tun, vielmehr der Glaube eignet sich die Erlösung an. Das streift hart an eine symbolische Deutung heran, ist sie aber tatsächlich doch nicht; denn auf die Frage, warum kann überhaupt, wenn auch nur per Katachresin, das Brot Leib und der Wein Blut genannt werden?, antwortet Zwingli des weiteren nicht: weil die beiden Elemente Leib und Blut symbolisch darstellen, und der Glaube in den Elementen die Erlösungstat symbolisch anschaut[1]), sondern: weil sie Leib und Blut Christi in sich enthalten. Die ganze Polemik gegen den Sprachgebrauch, die Elemente Leib und Blut Christi zu nennen, richtet sich nur gegen die magisch-sakramentale Auffassung, dem Genuß als solchem die Bedeutung von Leib und Blut Christi, d. h. Erlösungskraft zuzuschreiben; die Erlösungskraft hängt eben am Glauben und nicht am opus operatum; der Glaube eignet sich das in der Eucharistie Dargebotene an, und das ist: Leib und Blut Christi als die Potenzen seiner Erlösertat unter Brot und Wein. Zwingli kämpft dagegen, den sinnlichen Elementen Brot und Wein etwas zuzuschreiben, was nur Leib und Blut Christi bzw. dem Glauben an sie zugeschrieben werden darf; darum können Brot und Wein nur „uneigentlich" Leib und Blut Christi genannt werden. Aber keineswegs ist damit gesagt, daß nur Brot und Wein im Abendmahl vorhanden ist. Einem aufmerksamen Leser muß schon auffallen, daß Zwingli gesagt hat (s. o.): „so ißt er das Brot und trinkt — das Blut (nicht: den Wein)." Das ist nicht ein lapsus calami gewesen, sondern Zwingli hält wirklich an einem Trinken des Blutes fest. Er fährt nämlich (an der Stelle, wo wir abbrachen) fort: „wenn wir auch ausdrücklich gelehrt haben, daß, was hier geschieht, durch göttliche Kraft geschieht, daß aber die Art und Weise, wie Gott in die Seele hineingleitet, uns gänzlich unbekannt sei, und man nicht neugierig sein darf in dieser Sache, die nur die Gläubigen empfinden. Ja, wer hier neugierig ist, hat noch nicht den Glauben; denn wenn man den Glauben hätte, würde man sich leicht mit den klaren Worten Christi begnügen. Hätte man das Brot, jene Speise der Seele, d. h. den Glauben, daß Christus als Pfand unserer Seele für uns getötet wurde, vor allem (aber nicht ausschließlich!) gegessen, wie er selbst Joh. 6 (V. 51) lehrte, so würde man nicht weiter ängstlich sein, wie es denn geschehe, daß man den ißt, der zur Rechten Gottes sitzt?"[2]) Ganz klar und deutlich ist hier gesagt, daß nicht nur

---

delere peccata, cum non tinctio, baptismus enim est tinctio, deleat, sed fides, ita per Katachresin dicamus panem corpus et vinum sanguinem, quod eis Christus nos liberaverit et mundaverit; non quod panis liberet aut vinum mentem spiritaliter exhilaret, sed fides, quam Christus haberi iussit in corpus et sanguinem suum, quod illo nos redemerit, isto laverit (a. a. O. 86).

1) So hat er später geantwortet. Vgl. seinen „klaren Unterricht" von 1526.

2) Si etiam plane docuerimus, quicquid hic agitur, divina virtute fieri, modum autem nobis penitus ignotum, quo deus illabatur animę neque curiosos esse in hac re

Brot und Wein in der Eucharistie genossen wird; es findet vielmehr ein illabi Gottes in die Seele statt, man ißt den Christus, der zur Rechten Gottes sitzt. Nur darf man über das „Wie"? sich keine Gedanken und Sorge machen; der Glaube ist mit dem „Daß" zufrieden. Und, wie es wiederum heißt, dieser Glaube ist die Hauptsache beim Essen der Eucharistie.

Das tritt deutlich heraus bei der Frage nach der custodia *τῆς εὐχαριστίας*, über die Wyttenbach sich Zwingli gegenüber geäußert hatte, d. h. bei der Frage nach der Aufbewahrung der Hostie, Ausstellung derselben und dgl. Wyttenbach hat sich dahin ausgesprochen: non custodiri, und Zwingli stimmt ihm zu, Wohnrecht hat Christus nur in humano animo. „Ich glaube, die Eucharistie ist nur während des Gebrauches da, und wenn der Gebrauch fehlt, so fehlt auch die Eucharistie."[1] Für Christus ziemen sich nur zwei Seinsweisen: entweder das Sitzen im Himmel zur Rechten Gottes oder das Weilen auf Erden im Herzen des Gläubigen.[2] Er ist Speise der Seele, die darf nicht so aufbewahrt (reponi) werden, daß man sie zur Hand haben kann. Gott ist nahe, aber er will gerufen sein, wenn er gerufen wird, spricht er: siehe, ich bin da. Er ist Speise, nicht mit der Hand bereitet, sondern mit dem Herzen, nur dazu gegeben, daß sie gegessen werde; denn so hat Christus gesagt: nehmet und esset. „Siehe, dazu wird er empfangen, um gegessen zu werden." — Wiederum streifen die Worte hart an eine symbolische Auffassung heran, aber wiederum wird diese selbst nicht vertreten. Christus im Herzen des Gläubigen, das soll nicht heißen: im rein geistigen Genuß, nein, es ist ein und derselbe Christus, der sonst im Himmel sitzt, nunmehr auf die Erde hernieder gestiegen ist und von Gläubigen kraft des Glaubens genossen wird — heißt es doch entweder im Himmel oder auf Erden. Er ist also wirklich im Abendmahl gegenwärtig; nur bedarf es, um ihn richtig zu genießen, des Glaubens, denn Gott will gebeten sein. Daß der Ungläubige Christus nicht empfängt, wird hier noch nicht ausdrücklich gesagt, liegt aber in der Konsequenz der Gedanken Zwinglis und wird daher auch alsbald wirklich gesagt. Doch kommt praktisch für ihn nur die Kommunion von Gläubigen ernstlich in Betracht.

Zwingli fährt fort in der Erläuterung, daß nur in usu die Eucharistie gelte: Christus hat zuerst gesagt: esset, erst dann folgte: das ist mein

---

oportere, quam soli fideles sentiant. Imo qui in hac re curiosi sunt, fidem nondum habent; nam si fidem haberent, facile acquiescerent puris Christi verbis. Si panem, istum cibum animę, hoc est fidem, quod Christus pignus nostrę salutis pro nobis occisus est, ante omnia comedissent, quemadmodum ipse Joh. 6 docuit, non essent amplius anxii, qui fieret, ut eum ederent, qui in dextera dei sedet? (ib.).

1) Ego puto eucharistiam in usu tantum esse et, si usus absit, abesse etiam eucharistiam (ib. 87).

2) Christo convenit, ut aut in cęlo ad dexteram dei sedeat, aut in terra in pectore fideli (ib.).

Leib. Hätte er durch diese Wortordnung nicht lehren wollen, daß er seinen Leib nur zum Essen gab, so hätte er gesagt: siehe, das ist mein Leib, der für Euch gegeben wird, nehmet also und esset. Dann, bei dieser Reihenfolge, hätte man verstehen können, daß Christi Leib auch anderweitig hätte sein können, wo er nicht gegessen wird; jetzt aber, da er zu essen gebietet, bevor er sagt, es sei sein Leib, ist es klar, daß das um deswillen geschehen ist, weil er nur dort ist, wo er gegessen wird. Wie eine Taufe nur da ist, wo und solange (dum) ein Gläubiger abgewaschen wird[1]), nicht, wo und solange Wasser im Gotteshaus aufbewahrt wird, so bewahren wir zwar Brot auf, nehmen es, wenn es der Gebrauch fordert, und essen es durch den Glauben, um Christi Leib und Blut in uns zu empfangen, aber, wenn wir nicht essen, ist es Brot und Materie, die wir zum Gebrauch der Eucharistie aufbewahren. — Es ist ohne weiteres klar, daß in diesen Worten die Realpräsenz von Leib und Blut Christi vorausgesetzt wird, als ganz selbstverständlich. Leib und Blut Christi sind da, nur eben nur in usu für den Gläubigen, nicht extra usum.

Zwingli möchte empfehlen, die Spendeformel entsprechend zu ändern. Sie sollte nicht mehr lauten: corpus Christi proficiat tibi in vitam sempiternam, sondern es sollte, so laut, daß die Kommunikanten es hören können, gesagt werden: nehmet und esset, das ist mein Leib. Ist nur ein Kommunikant (conviva) da, so soll der Singular eintreten: nimm und iß usw. Auf die Weise wäre klar und deutlich gesagt, daß es auf den Glauben ankomme (eben nach der unmittelbar vorher von Zwingli gegebenen Auslegung). Die bisherige Spendeformel ist „barbarisch", immerhin nicht „gottlos"; gottlos ist nur, ohne den festen Glauben hinzuzutreten, daß Christus unsere einzige Hoffnung sei, weil er sich zu unserer Erlösung dargegeben hat; das nährt die gläubige Seele und er hat sich uns zur Speise dargeboten, damit wir diese seine Tat (virtutem) verkündigen bis zum Ende der Welt und dadurch gewisser werden. Er verbindet sich dadurch mit uns und uns mit ihm. Das nützt also nur dem, der nach dieser Speise verlangt (esurit), schadet direkt, wenn das Verlangen ein unrichtiges ist (ni rite esuriat); denn wer nicht im Glauben hinzutritt, hofft vergeblich auf Gewinn bei dem Mahle (frustra se pasci sperat). — Aller Nachdruck fällt auch hier wieder auf die Notwendigkeit des Glaubens; im übrigen ist Christus wirklich gegenwärtig: sese in cibum nobis obtulit.

An einem Beispiel pflegt Zwingli, so fährt er fort, in vertrautem Kreise seine Ansicht klarzumachen: nur, wenn man den Kiesel schlägt, strömt das Feuer reichlich aus ihm heraus; „so ist Christus unter der Erscheinung des Brotes (sub panis specie) nur enthalten, wenn er durch den Glauben dort gesucht und verlangt wird; — also der Ungläubige genießt ihn nicht — dann wird er aber auch gegessen, aber auf

1) Nur im Vorbeigehen sei auf die Bedeutung dieses Vergleichs für Zwinglis Tauflehre aufmerksam gemacht. Man versteht besser, warum Zwingli ursprünglich mit den Täufern gegen die Kindertaufe war.

wunderbare Weise, nach der der Gläubige nicht ängstlich forscht.[1]) Im Glauben nämlich steht alles sicher, im Glauben ist der Essende sicher und ruhig, und wenn er nicht sicher ist, so ist er nicht gläubig, wie er sein sollte.“ — Also: das Element, Brot, bleibt Brot, unter ihm aber wird Christus vom Gläubigen genossen; das „Wie?“ ist Mysterium, das „Daß“ zweifellos.

Zum Schlusse lenkt Zwingli wieder zum Ausgangspunkte, der Transsubstantiation, zurück. Von ihr fürchtet er Götzendienst (idololatria). „Denn wenn dort — wie Zwingli ja bewiesen zu haben glaubt — nur Brot ist, wo wir — nämlich die kirchlich-traditionelle Lehre — die Gegenwart von Leib und Blut Christi lehren, nämlich in den Behältern (in conservaculis; gemeint ist die Pyxis), in denen wir das konsekrierte Brot aufbewahren, so müssen die Brot anbeten, die anbeten, was sich dort befindet. Daher müßte man vielmehr vor allen Dingen klar und deutlich lehren, wie nur einzig und allein Gott angebetet werden darf und selbst Christus, sofern er Kreatur ist, nicht angebetet werden kann.“

Fassen wir zusammen, so ergiebt sich aus diesem Briefe Zwinglis an Wyttenbach folgendes: Zwingli lehnt die Transsubstantiationslehre ab; sie leistet dem Götzendienst Vorschub. Der ganze Schwerpunkt des Abendmahls fällt auf den Glauben, so stark, daß es ohne den Glauben wertlos ist. Der Glaube genießt aber unter dem Brote real den sonst im Himmel zur Rechten Gottes sitzenden Christus, der im Abendmahl eigens auf die Erde heruntersteigt. Die Art und Weise der Vereinigung mit dem Brote und infolgedessen auch die Art und Weise des Genusses ist ein Wunder, dessen Enträtselung den Gläubigen aber nicht bekümmert, er ist seines Glaubens gewiß. Von symbolischer Auffassung findet sich nichts. Merkwürdig, daß man den Brief so gründlich mißverstehen konnte![2])

---

1) Ignem non esse in silice, nisi, dum excutitur iam habundanter profluere; sic sub panis specie Christum non teneri, nisi dum fide illic quęritur ac petitur, iam edi, sed mirabili modo, quem fidelis non anxie scrutatur.

2) Man vgl. Baur II, 272 ff. Baur spricht immer von einer Rücksichtnahme Zwinglis auf die „Schwachen“, um derenwillen er seine symbolische Auffassung nicht gesagt habe. Aber es ist kein Anzeichen da, daß Zwingli die symbolische Auffassung wirklich besaß! Baur hat sich das Verständnis verbaut durch eine falsche Exegese späterer Worte Zwinglis, wie wir noch sehen werden. Und dann steigert er Zwinglis Ansicht von der Bedeutung des Glaubens beim Abendmahlsgenuß zu einem „rein geistigen Standpunkt“. Aber den vertritt Zwingli eben nicht! Dieckhoff a. a. O., 429 ff., besonders 446, exegesiert genauer und hat auch gemerkt, daß man mit der Deutung „rein geistig“ auf Schwierigkeiten stößt. Aber er schafft sie beiseite. „Und so ist dann auch von einer Gegenwart Christi die Rede. Freilich ist diese Gegenwart Christi, welchem es zukommt, daß er entweder im Himmel zur Rechten Gottes sitze oder auf der Erde im gläubigen Herzen (von Dieckhoff gesperrt) nicht eine solche, daß Christus unter der Gestalt des Brotes enthalten wäre, sondern sie besteht nur für den Glauben.“ Aber das ist schief formuliert. Christus, der zur Rechten Gottes Sitzende, ist im Abendmahl auf Erden sub specie panis, aber nur der Gläubige genießt ihn, mirabili modo. Dieses wiederholt betonte mirabili modo ist eben mehr als ein rein geistiges Genießen. Das gibt Dieckhoff auch zunächst zu:

In etwas freilich wird das begreiflich, wenn man die entscheidenden Momente der späteren Zwinglischen Abendmahlslehre keimartig — aber auch nur keimartig — fast alle schon in diesem Briefe beisammen sieht; sie sind nur gebunden gleichsam und in der Entwicklung gehemmt durch den Gedanken der Realpräsenz, der wie eine durch den Einschub des Glaubensmomentes verursachte Abblassung der kirchlichen Tradition erscheint. Die Geistigkeit des Glaubens kann Zwingli so stark betonen, daß das Abendmahl geradezu überflüssig wird und nur für Christen zweiten Ranges Wert hat, es beschäftigt ihn schon die Frage, wie der zur Rechten Gottes sitzende Christus auf Erden in der Eucharistie sein kann, und im Hintergrunde lauert auch schon das Problem, was der Ungläubige genießt, gar nicht zu reden von den zwischen den Zeilen heimlich stehenden Forderungen der praktisch-liturgischen Ausgestaltung der Feier. Aber der Schlüssel, der alle die Fragen öffnet, ist noch nicht gefunden.

Zwingli hatte sein offenes Bekenntnis dem Freunde vertraulich geschrieben; ihm bangte vor den Folgen der Öffentlichkeit, man wirft seine Perlen nicht vor die Säue, die möchten sonst die Lehre und den Lehrer vernichten. Das bischen Leben ist zwar nicht so viel wert, aber wenn man eine gute Sache zur Unzeit vorträgt, so bringt das Christus Schaden oder Unruhe. Auch ist Zwingli seiner Auffassung noch nicht allenthalben sicher, der Freund soll's zurechtrücken iuxta regulam Christi.[1]) Aber um dieselbe Zeit zwingt ihn die Erläuterung seiner 18. Schlußrede zu einer Darlegung seiner Abendmahlsauffassung vor der Öffentlichkeit. Und er hat sich selbst nicht verleugnet; wenn auch ein wenig verblümt und zurückhaltend, trägt er doch im wesentlichen dem größeren Publikum vor, was er Wyttenbach geschrieben hat; er sagt nichts, was er nicht auch wirklich vertritt.

Dem Charakter seiner 18. These entsprechend[2]), entwickelt Zwingli seine Gedanken vom Opferbegriff aus. Christus ist das einmalige, allgenugsame Opfer. Beweisstelle dafür ist u. a. Luk. 22, 19: „das ist min

„immerhin scheint Zwingli durch diese Aussage von einem Essen Christi selbst im Abendmahl ..... der lutherischen Lehre von der Gegenwart Christi sehr nahe zu kommen und sich das Wesentliche dieser Lehre anzueignen", sagt aber dann, daß Zwinglis Ansicht von der wirkenden Gegenwart Christi in den Herzen der Gläubigen „nichts zu tun hat mit der Aneignung des wesentlichen Leibes und Blutes Christi unter dem Brote und Weine, wie sie Luther .... lehrt." Das geht zu weit. Vgl. über Zwingli und Luther unten. Stähelin II, 225 f. sagt einerseits: „Die Gegenwart Christi bleibt für Zwingli das eigentliche Geheimnis des Abendmahls" und redet andrerseits von „Ablehnung der leiblichen Gegenwart", er geht ziemlich schnell über den Brief hinweg. Miéville (a. a. O. S. 37 f.) hat trotz sorgfältiger Exegese auch den Brief mißverstanden: „Le fidèle reçoit réellement quelque chose dans la cène. Ce qu'il y reçoit n'est cependant pas le corps de Christ, car Zwingli rejette la présence corporelle de Christ dans la cène .... il ne peut donc prendre au sérieux les mots edere eum, qui in dextera dei sedet." Das geht zu weit. Richtig aber ist der Satz: „à cette époque Zwingli n'était pas encore lui-même bien au clair sur la doctrine de la s. cène."

1) Vgl. VIII, 87, 36 ff. 2) S. o. S. 19 f.

lychnam, der für üch ggeben würt.“ [1]) Dieses „für üch“ bedeutet so viel wie „für alle menschen“, in der Person der anwesenden Apostel hat Christus alle Gläubigen angeredet, wie es ja auch heißt: „trinckend davon alle.“ Christus hat mit seiner Erlösung eine bei den Menschen bräuchliche Form eingehalten: wer einen Gefangenen erlöst, gibt zuerst das Lösegeld, dann wäscht und säubert er ihn. So hat Christus zuerst seinen Leib für uns zur Erlösung gegeben (Luk. 22, 19), dann uns mit seinem Blute gewaschen (Matth. 26, 27). Beides ist sachlich dasselbe, wie er ja auch im Abendmahl „die würckung sines lydens in zweyen gestalten des sacraments“ angezeigt hat. Darum aber ist es „treffenlich ze verwundren“, daß die römische Kirche den Laien den Kelch entzogen hat, wo doch Christus „die gstalt des bluts allweg ußtruckt, so dick er von dem sacrament handlet“, ja, auch anderweitig, z. B. wiederholt im Hebräerbrief oder Eph. 1, 7 und Röm. 3, 25 gerade das Blutvergießen die ganze Fruchtbarkeit des Leidens Christi ausdrückt. — Wie im Apologeticus, Archeteles[2]), auch noch mit derselben Zurückhaltung[3]), tritt also Zwingli gegen die communio sub una auf. Hochgekommen ist sie nach Zwingli dank römischer Anmaßung, das für die Entstehungsgeschichte richtige Moment der Angst vor Verschüttung des heiligen Blutes weist er spottend ab.[4]) Mehr gelegentlich äußert sich Zwingli hierüber, die Hauptsache ist die Bekämpfung des Meßopfers, der er sich auch sofort wieder in eingehender Erörterung[5]) zuwendet. Christi Tod ist ein Opfer, ein Selbstopfer, das kann nicht wiederholt werden.

Was setzt nun aber Zwingli positiv an die Stelle des Meßopfers? Die Päpstler werfen ihm vor, er wolle „uß unserem lieben herren, dem fronlychnam Christi nüts (nichts machen).“ Dagegen protestiert Zwingli sehr energisch: „Wer undernimpt sich den fronlychnam Christi ze nemmen dem Christenvolk?“ In keiner Weise will er behaupten: „Christus ist nüt“ (nichts) oder: „das sacrament des altars ist nüt.“ Er will vielmehr, wie er wiederholt bekräftigt[6]), „den heyligen fronlychnam und blut Christi“ und den Sakramentscharakter des Abendmahls durchaus festhalten — man wird zugeben, daß diese Formulierung, mag sie auch sichtlich dem Katholizismus entgegenkommen sollen, nicht für eine symbolische Auffassung spricht, ja, sie verbietet.

Wenn die Römischen Sakrament und Opfer vereinerleien, so heißt das für Zwingli verbinden, was „widereinander“ ist. Denn nach der Definition der Theologen[7]) ist sacramentum sacrae rei signum, „zeichen eins

1) II, 115 3 ff. 2) S. o. S. 17 f.

3) Vgl. II, 134 13 ff., wo es ausdrücklich heißt, daß auch diejenigen, die sub una haben kommunizieren müssen, „Christum genossen“ haben.

4) II, 134 24 ff. 5) II, 116 12 ff. bis 119 25. 6) II, 120 5 ff.

7) Vgl. z. B. Thomas v. Aquino in IV. Sentent. dist. 1 qu. 1. Die Ausführungen des Lombarden oder die Frage: quid sit sacramentum? beginnen mit den Worten: sacramentum est sacrae rei signum.

heyligen dings"; dazu stimmt weder die Bezeichnung: Opfer, noch die Transsubstantiation, denn beide sind mehr als Zeichen eines heiligen Dings. Die Römischen sind also mit sich selbst in Widerspruch. Tatsächlich bedeutet Sakrament „ein heilige heimliche" oder „ein heilig heimlich ding", also ein Mysterium. Warum will man nun „dem klaren und nutzbarlichen fronlychnam und blut einen sölichen namen geben, daran der einvaltig nun (nur) unwüssend gemacht würt"? Warum redet man nicht einfach, wie Christus selbst und Paulus sagten, vom „lychnam und blut Christi"? Leib und Blut Christi sind, das will Zwingli gelten lassen, ein Sakrament, wenn man unter sacramentum, abweichend von der Definition der Theologen, „ein sicher zeychen oder sigel" versteht. — Wiederum spricht hier nichts für eine symbolische Deutung der Abendmahlsworte, im Gegenteil, wenn Zwingli auch leise gegen die Transsubstantiation polemisiert, seine Formulierung ist sehr massiv: Leib und Blut Christi soll man das Abendmahl kurzweg nennen.

Die nun folgenden ausführlichen Darlegungen Zwinglis über das Abendmahl stehen nach wie vor durchaus unter dem Gesichtspunkte einer Bekämpfung des Meßopfers und der communio sub una.[1]) Alles übrige gruppiert sich um diese beiden Gedanken und ist Zwingli weniger wichtig. Die Messe ist „nit ein opffer, sunder ein widergedächtnus des opffers"[2]), sie gibt den „Blöden" (Schwachen) eine Garantie („sichrung") ihrer Erlösung durch Christus, wenn sie nämlich fest glauben, daß Christus ihre Sünde am Kreuz bezahlt hat und in diesem Glauben das Abendmahl genießen. Das Wiedergedächtnis ist „eine innige Danksagung der Guttat und ein Wiedergedächtnis seines demütigen Leidens, damit er uns ohne Zweifel mit Gott vereint hat, welches ohne Zweifel den gläubigen Menschen so fröhlich gemacht hat, daß er die Guttat Gottes nicht genug ausrufen kann noch rühmen". Wenn die Priester — kraft der Lehre von der Konkomitanz — den Laien sagen, es sei einerlei, ob man nur das Brot oder Brot und Wein genieße, so ist es unlogisch, nur der Priesterkommunion den Wert eines Opfers zuzuschreiben.[3]) Auch die von Zwingli alsbald angeschlossene Exegese der Einsetzungsworte des Abendmahls nacheinander — nach Matth. 26, 26 bis 28, Mark. 14, 22 bis 24, Luk. 22, 19 f. und Paulus, 1. Kor. 11, 23 bis 26 — dient nur dem Zweck, das Opfer abzulehnen.[4]) „Man sicht aber hie nüt, das sich dahyn ziehe, das er geheissen hab, man

1) Vgl. II, 128 12 ff.: „Die irrenden pfaffen lerend zwey Ding, die wider einandren sind. Das erst ist, daß sy lerend, die meß sye ein opffer ... Das ander ist, das, so sy ein grosse gstalt des brots bruchend und gebend dem gemeinen volck nun (nur) ein kleyne." Vgl. 137 28 ff. und Miéville S. 31.

2) II, 127 20 ff.; vgl. 137 10 ff., 20 ff., 136 10 ff., 23 ff.

3) II, 128 21 ff.: „So du nun sprichst: Ist es glych, warumb nennestu denn das din ein opffer? Und wie gat es zu, das mins nit ein opffer ist? So mins nit ein opffer ist und sind beide glych, so muß ouch das din nit ein opffer sin"... „Ist es ein sacrament, wie, daß dins ein opffer ist und mines nit?"

4) Vgl. II, 130 16 ff.

sölle im sinen lychnam und blut ufopferen." Er selbst hat sich geopfert, ja, aber er wird nicht aufgeopfert. Zwingli wiederholt (s. o.), daß Christus klar und deutlich gesagt habe: „trinckend uß im alle." Das Fehlen des „alle" bei der Austeilung des Brotes darf nicht als Zeichen gedeutet werden, „daß die gstalt des brots ieman sölle entzogen werden", vielmehr ergiebt die Exegese des griechischen und lateinischen Textes, „das wir alle sinen lychnam essen söllend." Ja, Zwingli ist überzeugt, daß ein besonderer Akt der göttlichen Vorsehung vorliege, die vorausgesehen habe, daß „Fürwitzige" einigen Menschen die Gestalt des Blutes absprechen würden, und darum gerade bei der Austeilung des Kelches das „alle" eingefügt habe. „Welicher spricht ‚alle', der nimpt schlechtlich nüts uß." Zwingli freut sich, an der Hand einer selbst eingesehenen Urkunde für die Schweiz den langjährigen Gebrauch der communio sub utraque belegen zu können.

An diese Kerngedanken schließen sich nun, mehr zufällig und zwischen eingestreut, einige Nebengedanken an. Zunächst eine kleine, freundschaftliche Auseinandersetzung mit Luther. Zwingli bekennt — wenn er sich in der Zeit nicht etwas täuscht, so müssen wir es ihm glauben, der urkundliche Beweis (s. o.) reicht nicht so weit zurück, es kann sich nur um private Äußerungen handeln — schon „etliche jar har, ee ich den Luther ie hab ghört nennen" den Begriff „Opfer" für die Eucharistie abgelehnt und statt dessen von „Wiedergedächtnis des Leidens Christi" gesprochen zu haben. „Nach etlicher zyt"[1] hat Luther den Ausdruck „Testament" gebraucht. Einen Unterschied macht das nicht aus, „und ist in den beden namen dhein zwytracht", Zwingli will der Lutherschen Bezeichnung gern „weichen" und kann das auch insofern getrost tun, als er selbst schon vorher, ohne jeden Seitenblick auf Luther, den Begriff „Testament" gebraucht hatte[2]; das Neue Testament (Matth. 26, 28 und Parallelen) gab ihn an die Hand[3], durch den Freund Macrinus (s. o. S. 19) war er ferner Zwingli nahegerückt worden. Wiedergedächtnis wird die Eucharistie „nach dem bruch und verhandlung" (usus et actio, wie Gwalther übersetzt)

1) Darauf legt Zwingli Wert; vgl. die berühmten Worte II, 144$_{17 ff.}$, 150$_{16 ff.}$ Warum er das tut, kann ich hier nicht weiter ausführen, für die Abendmahlslehre Zwinglis ist es nicht weiter von Bedeutung, höchstens insofern, als Zwingli keinerlei Motiv besaß, irgendwie an Luther heranzurücken. Wie Zwingli selbst a. a. O. verrät, hat er seine Sache von dem politisch gefährlichen Ketzerprädikate „lutherisch" fernhalten wollen. Das ist der Hauptgrund. Aber nicht der einzige.

2) II, 120$_{15}$: „Dann das, so ein testament, gmächt oder verpündtnus ist und ein widergedächtnus, das hand sy ein sacrament genennet oder opffer"; vgl. 131$_{5 ff.}$

3) II, 138$_{3}$: „Christus hat sy beid gebrucht, derglychen ouch Paulus." Vgl. 144$_{19 f.}$, 150$_{20}$. Mit Recht aber weist L. K. Goetz: Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung^2 1907, S. 42 darauf hin, daß die biblischen Abendmahlsberichte vom Testament als Bundesopfer reden und nicht wie Luther vom Testament im Sinne von Vermächtnis. Daß nun aber Zwingli diese Deutung von Luther entlehnt haben muß, erscheint nach II, 120$_{15}$ (s. Anm. 2) nicht wahrscheinlich; er wird sie aus dem Neuen Testament haben und bei Luther nur wiedergefunden und weiter ausgedeutet gesehen haben.

genannt, Testament „nach siner natur und eigenschafft"; anders ausgedrückt: die Luthersche Definition legt den Nachdruck auf die objektive Erlösungstat Christi, die Zwinglische auf die subjektive Aneignung.[1]) „Und hab ich diß nach dem wort gottes darumb ein widergedächtnus genempt, das ich damit niderlegte die meinung dero, die es ein opffer machen."

Welche Lutherschrift hat Zwingli bei dieser Bezugnahme im Auge? Baur[2]) denkt an den „Sermon von dem neuen Testament, d. h. von der heiligen Messe" und an „De captivitate babylonica ecclesiae". In der Tat gebraucht Luther in beiden Schriften den Begriff „Testament" und erläutert ihn[3]), von beiden Schriften sind Nachdrucke auf schweizerischem Boden, bei Adam Petri in Basel, erschienen.[4]) Welche von beiden, ob vielleicht beide zusammen Luther gekannt hat, ist nicht auszumachen. Man[5]) hat allerlei Unterschiede zwischen Luthers und Zwinglis Abendmahlsanschauung trotz der Anerkennung des Begriffes „Testament" heraustüfteln wollen, aber das ist müßig[6]) und geht von der falschen Voraussetzung aus, daß Zwingli die symbolische Deutung vertrete. Es wird vielmehr betont werden müssen, daß beide Schriften Luthers ihre Front richten gegen die katholische Messe, insbesondere das Meßopfer, und gegen die communio sub una, alles andere ist ihm nebensächlich — genau wie bei Zwingli.

Weiter bringt Zwingli das Problem des unwürdigen Genusses (1. Cor. 11, 27) zur Sprache, anknüpfend an die katholische Forderung der Reue und Beichte vor dem Abendmahlsempfang.[7]) Das „unwürdig" darf nicht als „mit sünden" gedeutet werden, sondern heißt: „ungeschickt", wenn einer nicht „nach der meinung deß herren", d. h. nicht so, wie Christus die Feier verstanden wissen wollte, hinzutritt. Die Korinther z. B., die das Abendmahl ihren teuflischen Götzenfesten gleichstellten und darum „praßten" wie bei einem „fraß der abgötten", sind „ungeschickt" oder „unordentlich" hinzugetreten zur Feier. Letztlich kommt diese Unwürdigkeit auf mangelnden Glauben heraus; man muß sich daher prüfen, ob man die Speise recht von anderen Speisen zu unterscheiden (1. Cor 11, 28 f.) weiß.

Die Erörterung bringt es naturgemäß mit sich, daß Zwingli auch über das „Wie?" der Gegenwart Christi gelegentlich Gedanken äußert. Die Transsubstantiation wird als „Erdichtung der Theologen" abgelehnt: „das die theologi von der verwandlung des weins und brotes erdichtet habend,

1) Vgl. die Erläuterung II, 138 3ff.; 18ff. macht Zwingli den Unterschied an einem Gleichnis klar: Luther faßt die Verbriefung des Erbgutes ins Auge, Zwingli das Erben selbst.

2) Zwinglis Theologie II, 271. 3) Vgl. WA. VI, 357 ff., 502 ff.

4) Vgl. WA. VI, 350 sub K., 489 f. sub E.

5) Baur a. a. O. und besonders Dieckhoff: Die evangelische Abendmahlslehre in der Reformationszeit (S. 437 f.).

6) Dieckhoffs (a. a. O.) Behauptung, als Testament gelte Luther das die Sündenvergebung zusagende Wort Gottes, nicht der Tod Christi, auch nicht sein Leib und Blut im Abendmahl, besteht vor Luthers Ausführungen nicht die Probe. Man vgl. WA. VI, 357 28ff., 360 3ff., 513 14ff. Luther sieht allerdings primo loco im Testament das Wort Gottes. 7) II, 139 11ff.

laß ich mich nit kümmeren".[1]) Im übrigen gebraucht er die Formeln: „in sölichem glouben essen und trinken sin fleisch und blut"[2]), Christus hat uns „sin eygen fleisch zu einer spyß und sin eygen blut zu eim trank der seel ggeben"[3]), man nimmt „under beden gstalten die spys der seel Christum"[4]), oder „genießt Christum"[5]), das Abendmahl ist „das heilig maß der seel"[6]), ein „heilig ding"[7]), „die himelsche spyß"[8]), „die spyß sines fronlychnams und bluts"[9]), wir „niessen sin fleisch und blut"[10]), die Speise ist = Christus[11]), dem Ungläubigen ist „der lychnam Christi gar nüt nütz"[12]), der Gläubige „nießt den fronlychnam und blut Christi", das Abendmahl ist kurzweg „der fronlychnam und blut Christi"[13]), Lucas nennt „das blut Christi nit allein das blut des testamentes, sunder das testament selbs"[14]), und nach Matthäus läßt Christus alle Menschen „sin blut" trinken.[15]) — Das alles klingt sehr massiv und ganz und gar nicht „symbolisch". Ja, Zwingli bekennt sich ausdrücklich und unzweideutig zur Realpräsenz. „Hie söllend aber die einvaltigen lernen, das man hie nit strytet, ob der fronlychnam und blut Christi geessen und truncken werde (dann daran zwyflet dheinem Christen), sunder ob es ein opffer sye oder nun (= nur) ein widergedächtnus".[16]) Die Realpräsenz ist also christlicher Allgemeinbesitz.

Freilich, sie ist wertvoll nur für den Glauben, und darum ist der Glaube das entscheidende Moment im Abendmahl. Das wird so stark betont, daß die Realpräsenz scheinbar ganz unwichtig und verflüchtigt erscheint, und diese Empfindung im Bunde mit dem Vorwurfe der Unehrerbietigkeit gegen das Sakrament, den man ihm gemacht hatte (s. o.), mag Zwingli bewogen haben, ausdrücklich die Realpräsenz als selbstverständliche Voraussetzung zu betonen. Zwingli knüpft seine Erörterung über den „Inhalt diß heyligen masses" bei Joh. 6, 33ff. an.[17]) Dieser spätere Zankapfel im Streite mit Luther ist Zwingli schon früh wertvoll gewesen. In seiner Schrift „von Klarheit und Gewißheit des Wortes Gottes" spielt er die Stelle gegen den heilsmittlerischen Anspruch der Priester aus.[18]) Man muß zu Christus gehen; denn bei Christus findet man „die Speise der Lehre", von der er an jener Stelle spricht. Christus gibt die voll genügende und voll sättigende Speise. In der Auslegung des 5. Artikels

---

1) II, 144 13f., vgl. dazu die Worte im Briefe an Th. Wyttenbach: de transsubstantiatione nihil moveor (oben S. 22). 2) II, 127 24f. 3) II, 132 8f., vgl. 138 35. 4) II, 134 11, vgl. 13. 5) II, 134 16. 6) II, 136 16. Zu „maß" = cibus vgl. ebenda Anm. 5. 7) II, 151 5. 8) II, 133 19. 9) II, 136 21, vgl. 151 3. 10) II, 137 15, vgl. 32 und 153 11. 11) II, 140 23. 12) II, 143 25f. 13) II, 128 26f., 150 17, 19, 22, 151 16, 152 1f., vgl. 247 17f. 14) II, 132 12. 15) II, 132 27.

16) II, 128 9ff., vgl. auch Miéville S. 31, der die Stelle richtig heraushebt, dann freilich S. 34 sie um ihren Wert bringt durch die Deutung: „il entend par le corps de Christ, par cette nourriture de l'âme la foi au sacrifice expiatoire de Christ. Zwingli emploie les expressions reçues, mais il leur donne un autre sens". Das ist ein Irrtum. Man sollte sich auch darüber klar werden, in welches eigenartige Licht diese Falschmünzerei Zwingli setzen würde. 17) II, 141 14ff., vgl. 407 21ff. 18) I, 368 22ff.

seiner Schlußreden wird dann das „Essen“ dieser Speise als „sinem wort glouben und sich darüf verlassen“ bestimmt.[1]) Und so nun auch zum 18. Artikel. Christi Wort ist die Speise der Seele und gibt das Leben, gleichwie das Brot den Leib kräftigt („den lychnam vestet“) — darum hat Christus das Bild gebraucht. Der Kernpunkt des Wortes Christi ist „das Jesus Christus sinen lychnam ggeben hatt uns zu einer erlösung und sin blut zu einer abweschung und subergheit der seel“. Folglich kann nichts die Seele mehr kräftigen als der Glaube an Christi Tod für uns. Darum nennt Christus kurzweg das Brot, das er den Seinigen gibt, „min lychnam“, weil der Glaube an seinen Tod selig macht (Joh. 6, 53—56), ja, ausschließlich selig macht. Es ist also, wie Joh. 6, 60—63 beweist, unter dem Essen und Trinken von Fleisch und Blut Christi das „Glauben“ zu verstehen. Jesus sagt hier ausdrücklich: „der geist machet lebendig, das fleisch ist nüt nütz“, seine Worte vom leiblichen Essen und Trinken zu verstehen, ist falsch, „sunder sin fleisch und blut söllind verstanden werden, wenn die seel gloubt, sy ir heyl, pfand, wärd und bezalung sin vor got[2]); das beschehe durch den geist gottes, der macht das hertz des menschen gloubig“. Oder es heißt: diejenigen, die glauben, daß Jesus Christus ihr Heil sei, „hand im glouben heyl funden, ob inen schon bed gestalten entzogen wärend“.[3])

Damit hat Zwingli, so scheint es, den Höhepunkt einer rein geistigen Abendmahlsauffassung erklommen: im Glauben die Erlösungstat Christi sich aneignen, macht vollkommen selig. Was bedarf es da noch der Realpräsenz? „So wir das vestenklich gloubend, so ist unser seel gespyßt unnd getrenckt mit dem fleisch unnd blut Christi“. Was bedarf es da noch etwas anderes? Trotzdem aber hält Zwingli an der Realpräsenz fest. Kaum nämlich auf jener Höhe angelangt, lenkt er mit einem „dennoch“[4]) zur Tradition zurück. Damit das Wesen des Testamentes — Zwingli gebraucht also wieder unbedenklich den Lutherschen Begriff — den Einfältigen faßlicher, „begrifflicher“, leichter zu begreifen würde, hat er „sines lychnams ein spysliche gstalt ggeben“, d. h. hat er seinem Leichnam eine Gestalt von Dingen gegeben, welche wir als Speise genießen können[5]), nämlich Brot und Wein. Die Einfältigen werden damit des Glaubens „mit eim sichtbaren handel“, d. h. in einem sichtbaren Vorgang versichert. Zwingli erläutert das, ganz ähnlich wie im Briefe an Wyttenbach (s. o.) an der Taufe: das „tunken“ wäscht die Sünde nicht ab, wenn der Getaufte nicht glaubt. Ebenso beim Abendmahl: wer nicht vorher glaubt, ganz sich auf Christus verläßt, dem ist „der lychnam Christi gar nüt nütz“. Es will beachtet sein, daß Zwingli hier sagt: „der lychnam Christi“. Man könnte ja schließlich versucht sein, jene Rücklenkung Zwinglis von der

1) II, 43 3 ff. 2) d. h. daß sie ihr Heil . . . seien.
3) II, 134 16 ff., vgl. II, 139 2 ff. 4) Vgl. II, 143 16. „Noch“ ist = dennoch.
5) Gwalther übersetzt: species quasdam rerum, per quas nos alimur et reficimur.

rein geistigen Höhe so zu deuten, daß Zwingli Brot und Wein eine symbolische Versichtbarlichung des im Glauben genossenen Heilsgutes sein lasse, sofern sie Mittel der Erquickung sind. Aber das würde dem Wortlaut Zwinglis, seiner früheren ausdrücklichen Erklärung von der Selbstverständlichkeit der Realpräsenz, seinen sonstigen Formeln und dem ganzen, bisher von uns verfolgten Entwicklungsgange nicht gerecht. Zwingli denkt realistischer, er redet von einer „spyslichen gstalt sines lychnams", und dem nicht Glaubenden ist „der lychnam nüt nütz". Dann ist er doch eben im Abendmahl vorhanden. Wie er sich das denkt, sagt er nicht, wir werden dafür auf die Äußerung im Briefe an Wyttenbach verweisen dürfen.[1]) Sehr wirkungsvoll, im Stile paulinischer Realistik, schließt Zwingli für den Ungläubigen sogar eine Drohung an: der Leichnam ist ihm nicht nur „nüt nütz", vielmehr: „ja, ich sprich mit Paulo (1. Cor. 11, 29), das er im selbs ein verdamnus esse und trincke". Vielleicht hat Zwingli über den Sinn dieser Verdammnis nicht näher reflektiert, vielleicht aber darf man aus seinen Worten einen realen Genuß von Leib und Blut Christi auch seitens der Ungläubigen folgern, nur daß sie „zur Verdammnis essen und trinken". Dann wäre die Massivität seiner Anschauung hier etwas stärker als im Briefe an Wyttenbach. Der Schwerpunkt fällt allerdings für Zwingli — genau wie früher — auf das Genießen des Glaubenden; ausdrücklich aber, wie um gleichsam jedes Mißverständnis auszuschließen, sagt er vom würdig Hinzutretenden, daß er „ouch sichtbare handlung, den fronlychnam unnd blut Christi, nieße". Ein andermal heißt es, daß Christus den Gläubigen „zu sicherheit sin eigen fleisch unnd blut zu einer spyß ggeben".[2])

In einer kleinen Auseinandersetzung mit „eim unzüchtigen Predigermünch" — gemeint ist Wendelin Oswald"[3]) — kommt Zwingli dann auch auf die Konsekration „das ist die heligung diser spys" zu reden.[4]) Zwingli erhebt keinerlei Einspruch gegen die Konsekration als solche, im Gegenteil, er verteidigt sehr energisch, daß es Konsekrationsworte gebe. Die „Wort der heiligung" stehen Matth. 26, 26: „das ist min lychnam". „Ist das nit ein luter, kurtz, gwüß, ußgetruckt wort gottes? Wie könd got kürtzer oder eigenlicher geredt haben?" Es ist nach der Logik des Petrus Hispanus[5]) eine propositio singularis per notam demonstrationis „hoc" de „est" tercio adiacente, d. h. es wird eine besondere Aussage durch das Demonstrativpronomen „dieses" über das schon durch ein drittes (nämlich „mein Leib") näher bestimmte „ist" gemacht. Es dürfte wohl niemand beifallen, dem „ist" hier den Sinn von „bedeutet" unterzuschieben; das

1) S. o. S. 25. 2) II, 138$_{35}$. 3) S. VIII, 149. 4) II, 153$_{22}$ff.

5) Vgl. summulae logicales tract. I: propositio singularis est illa, in qua subiicitur terminus discretus, id est singularis vel terminus communis sumptus cum pronomine demonstrativo primitivi speciei. Exemplum: ut sortes currit; iste homo currit. (Ich benutzte einen Inkunabeldruck s. a. e. l. der Kantonsbibliothek Zürich.)

verbietet gerade die Logik, die Worte sind ganz „eigentlich“ zu nehmen.[1]) Durch sie wird das Volk gewiß „an dem, das im got ze heil hat ggeben“[2]), um deswillen sind Zwingli die Worte wertvoll, sie sagen, was im Abendmahl vorliegt. Freilich — und damit biegt Zwingli wieder ab, nur dieses Mal von der massiven zur geistigen Auffassung — auf die nähere Definition der Bedeutung jener Worte: „das ist mein Leib“ will sich Zwingli nicht einlassen. „Dann ich mich gar nit bekümmer, wie ir den worten Christi namen gebind: consecrationis oder benedictionis oder transsubstantiationis“; auf die Namen kommt es nicht an („dann ich darff = bedarf der namen nüt“), die Hauptsache ist das Handeln nach Christi Befehl, und er hat die Worte: „das ist mein Leib“ gesprochen. —

Die Ausführungen Zwinglis in der Auslegung seiner Schlußreden sind, zusammengenommen, im wesentlichen denen im Privatbriefe an Wyttenbach gleich. Deutlich tritt wieder die Stufenschichtung hervor, der Glaube hat eigentlich die sinnliche Speise nicht nötig, aber Zwingli hält doch „um der Einfältigen willen“ daran fest im Sinne der Realpräsenz, deren Formeln er unbedenklich verwertet. Jede Magie ist ausgeschlossen, der Glaube ist das Wertvolle an der Kulthandlung; darum auch kann Zwingli die Kinderkommunion nicht befürworten.[3]) —

Unter den praktischen Reformen, die sich an den Ratsabschied nach der ersten Zürcher Disputation schlossen, befand sich auch eine Revision des Meßkanons, die Zwingli in der Schrift de canone missae epichiresis, abgeschlossen am 29. August 1523, vorlegte. Naturgemäß kommt er dabei auch auf das Abendmahl zu sprechen, aber — das liegt eben so sehr in der Natur der Sache, wie es in der Entwicklung der Zwinglischen Gedankenwelt begründet ist — der beherrschende Gesichtspunkt ist die Polemik gegen das Meßopfer und die Forderung der communio sub utraque. Also genau wie in der Auslegung der 67 Schlußreden. Zwingli erklärt das Meßopfer für eine „Blasphemie“[4]), und die communio sub una für eine „menschliche Vermessenheit“.[5]) Positiv ist die Feier als Gemeinschaftsmahl (synaxis s. o. S. 18[1]) eine commemoratio passionis dominicae, also ein Gedächtnismahl[6])

---

1) Vgl. II, 154 9: „die nit eigenlicher, nit kurtzer, nit luterer ze worten mag bracht werden“. Vgl. 6 und 12, 21. 2) II, 154 15.

3) II, 133 17 f. — Die bisherige Exegese der Ausführungen Zwinglis über das Abendmahl in der Erklärung der 67 Schlußreden hat sich den Weg verbaut durch einseitiges Wertlegen auf jene Worte im Anschluß an Joh. 6, 33 ff. Dadurch ist die massive Anschauung zu kurz gekommen. Vgl. Baur II, 268 ff., 278 ff. Baur gibt zu, daß Zwingli die symbolische Auffassung der Abendmahlsworte a. a. O. nicht vorträgt, aber das soll mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse geschehen sein; gekannt und besessen habe sie Zwingli schon. Aber gerade das schließt die Exegese aus. Dieckhoff a. a. O. 438 ff. hat zwar die realistischen Äußerungen Zwinglis berücksichtigt, überspannt aber die Auslegung von Joh. 6 und konzentriert alles auf den angeblichen Nachweis der Abweichung von Luther. Das trägt aber falsche Gesichtspunkte herein.

4) II, 592 30. Zur Sache vgl. auch Miéville S. 42. 5) II, 591 25.

6) II, 592 9, 591 17 (hier rememoratio).

oder auch — Zwingli gebraucht wiederum unbefangen den Ausdruck — ein Testament.[1]) So wird sie von Jesus und Paulus genannt.[2]) Wie schon früher gibt Zwingli eine eingehende Exegese der Einsetzungsworte nach den verschiedenen Berichten.[3]) Die Transsubstantiationslehre[4]) wird von Zwingli wiederum abgelehnt, doch ist eine gewisse Verschärfung der Polemik gegen sie nicht zu verkennen. Die „vorwitzige" Lehre der Transsubstantiation ist Anlaß zu „vielen Irrtümern, ja, Gottlosigkeiten" gewesen.[5]) Und dahin rechnet er an erster Stelle — wie im Briefe an Wyttenbach[6]) — die Annahme einer Anwesenheit Christi extra usum, „bevor wir essen und trinken, sogar wenn wir überhaupt nicht essen oder trinken"[7]), also alles das, was er früher die custodia *τῆς εὐχαριστίας* genannt hatte. Das ist ein „menschliches Unterfangen (ausus)".

Nun aber ist sehr wichtig, wie weit die Bekämpfung der katholischen Formeln durch Zwingli geht. Sie ist keineswegs eine absolute. Zwingli wirft den Römischen vor, „daß sie sich nicht begnügen zu sagen, daß, während das Brot gegessen und der Trank getrunken wird, der Leib Christi gegessen und getrunken wird".[8]) Mit dieser Formulierung könnte er sich also einverstanden erklären[9]), und tut das auch. Denn zu den Worten des Meßkanons: ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui domini nostri Jesu Christi bemerkt er: „das ist jedoch nicht gottlos gesagt, wenn wir beten, es möge das Brot Leib und Blut des geliebtesten Sohnes Gottes werden, wenn du nur das ‚werden' hier nicht nach dem Ausdruck unserer Theologen für ‚verwandelt werden' (transsubstantiari) nimmst, sondern so verstehst, daß Brot und Wein zusammen mit dem Glauben den Essenden Leib und Blut Christi wird."[10]) Es ist also nicht ein bloßes Genießen von Brot und Wein, sondern für den Gläubigen zugleich ein Essen von Leib und Blut Christi. Daher kann Zwingli auch so formulieren: Christus seipsum in cibum potumque donavit.[11]) Oder: „Christus hat sich uns zur Seelenspeise gegeben sub speciebus panis et vini."[12]) Oder: „Gott möge uns hinzutreten lassen zum heiligen Mahle seines Sohnes, bei dem er (der Sohn) selbst Wirt und Speise ist" (hospes et epulum).[13]) Ja, selbst die nackte Formel: „sein Fleisch (oder auch seinen Leib) essen und sein Blut trinken", wird gebraucht.[14]) Daß die Formeln fast alle in den von Zwingli vorgeschlagenen liturgischen Gebeten stehen, erklärt wohl z. T. ihre Massivität, aber ihre

1) II, 586 18. 2) ib.; Z. 17 ist Christus statt Christum zu lesen.
3) II, 589 11 ff., 590 29 f., 591 35, 592 1.
4) substantia panis et vini transit in corpus et sanguinem II, 588 3 f.
5) II, 588 26 f. 6) Vgl. S. 26. 7) II, 590 3 f. 8) II, 590 1 f.
9) Vgl. auch 590 9, wo er von tua divinis miscere spricht; es ist also keine absolute Verwerfung, sondern nur eine teilweise.
10) II, 588 22 ff. 11) II, 605 38 f., 607 5, 21, 608 18; vgl. 586 24. 12) II, 606 40.
13) II, 607 25, vgl. 608 4: coeleste convivium.
14) II, 607 2, 592 11, 606 23, vgl. 608 25: cibus corporis et sanguinis Christi.

Realistik darf nicht nur auf das Konto der traditionell gerichteten Liturgik gesetzt werden, Zwingli hat an einer Realpräsenz festgehalten. Fragt man, wie er sie sich gedacht hat, so verzichtet er ausdrücklich auf eine Antwort: „quocumque tandem modo id fiat" fügt er dem Satze „daß Brot und Wein zusammen mit dem Glauben den Essenden Leib und Blut Christi wird" hinzu.[1]) Auch im Briefe an Wyttenbach hatte er ja jede Neugier hier verboten (s. o. S. 28). Wenn Zwingli an der Konsekration, wie wir hörten, noch festgehalten hatte, so sagt er uns jetzt, daß er sie als benedictio verstanden wissen will: „Was soll hindern, daß ich nach den Worten des Lucas das Brot so segne: das ist mein Leib, der für Euch gegeben wird?"[2]) Auf den Glauben des Empfängers legt Zwingli, wie stets, allen Nachdruck: „die wir gläubig sind, wenn wir Christi Leib und Blut essen und trinken, wollen den Tod des Herrn verkünden."[3]) Oder es wird gebetet: „vergebens werden wir das Fleisch Deines Sohnes und sein Blut essen und trinken, wenn wir nicht durch den Glauben an Dein Wort dies vor Allem fest glauben, daß eben dieser Dein Sohn, unser Herr Jesus Christus, für uns ans Kreuz geschlagen die Schuld der ganzen Welt gesühnt hat."[4]) Ein würdiges Hinzutreten ist ein solches im rechten Glauben.[5]) In diesem Glauben ist zugleich ein ethisches Moment mitgesetzt: wir wollen Christus nachfolgen.[6]) Als Spendeformel läßt Zwingli, anders als im Briefe an Wyttenbach (vgl. S. 27), die alte Fassung gelten: „corpus domini nostri Jesu Christi prosit tibi ad vitam aeternam, sanguis domini nostri Jesu Christi prosit tibi in vitam aeternam." Kommuniziert der Geistliche selbst, so hat er entsprechend das Personalpronomen zu ändern.[7])

Zwingli mußte seinen, noch sehr vorsichtig gehaltenen Versuch gegen Einwürfe der Radikalen verteidigen, er schrieb am 9. Oktober die apologia

---

1) II, 588$_{26}$. 2) II, 590$_{12f.}$

3) II, 592$_{10}$, vgl. Baur II, 285, der aber aus dieser Betonung des Glaubens falsche Folgerungen zieht. Vgl. Anm. 7.

4) II, 606$_{23ff.}$ 5) II, 607$_{23f.}$

6) II, 606$_{41ff.}$, 608$_{25f.}$

7) 608$_{1ff.}$ — Baur II, 284ff. meint, daß auch in dieser Schrift Zwinglis „nur von einem geistigen Genießen die Rede sei, aber doch noch von einem Genießen, das mit der Erinnerungsfeier des Abendmahls verbunden ist". Oder er läßt Zwingli bemüht sein, „bei aller Bekämpfung des Opfer- und Transsubstantiationsbegriffs der römischen Kirche den Boden einer gemeinsamen evangelischen Verkündigung aufrecht zu erhalten, wie es sich zeigt in dem Anschluß an die Worte vom Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi". Aber „unerschütterlich" halte Zwingli an einem geistigen Genießen fest, „dessen Vehikel nicht die Abendmahlselemente sind, sondern das Wort, aber das Wort nicht in einer ganz besonderen Beziehung auf das Abendmahl und seine sichtbaren Elemente, Brot und Wein, sondern überhaupt mit seiner Beziehung auf das in Christus von Gott geschenkte Heilsgut und auf den Heilswert des Todes Christi". Aber Zwingli hat die Speise des Wortes, wenn sie ihm auch die Hauptsache war, eben nicht von der heiligen Handlung ganz loszulösen vermocht, vielmehr immer wieder damit verbunden. Es ist im Abendmahl für ihn mehr vorhanden als nur Brot und Wein.

de canone missae libelli.[1]) An seinen Ausführungen über das Abendmahl hat er nichts geändert. Der Mensch, heißt es, soll sich vor dem Hinzutreten im Gebete genau auf die Stärke seines Glaubens und seiner Hoffnung prüfen. Und der Inhalt dieser Hoffnung wird formell als ein „Nahrung finden", sachlich als eine „Verbindung mit dem Sohne Gottes als dem Seelenbräutigam" bestimmt.[2]) Eine nähere Erläuterung dieser mystischen Formulierung bietet Zwingli nicht; es handelt sich um „wunderbare Geheimnisse"[3]), vor denen man „zittern" kann, es wird nur soviel klar, woran ja auch nach dem Bisherigen gar nicht zu zweifeln war, daß im Abendmahl der Gläubige etwas empfängt und das „Gedächtnismahl" nicht etwa einem lediglich subjektiven Reflektieren über Christi Erlösungstat gleichgesetzt werden darf. Vielmehr: Christus corpus et sanguinem suum praebuit[4]); das ist eine ganz besondere Handlung gewesen, die sich scharf von dem gemeinsamen Abendessen mit den Jüngern abhob[5]), und wieviel man auch sonst an der Umrahmung ändern mag, die actio Christi selbst muß unangetastet bleiben.[6]) —

Bekanntlich führte die wachsende Volksbewegung gegen den alten Kultus nun zu einer zweiten Disputation in Zürich, am 26. bis 28. Oktober 1523. Sie drehte sich naturgemäß wesentlich um die Frage der Messe, zu der die Bilderfrage hinzutrat. Zwingli griff wiederholt in die Debatte ein und trug seine Ansicht von der Messe vor. Unter Berufung auf Luc. 22, 29 und 1. Cor. 11, 26 betont er, „das es nit ein opffer, sunder ein widergedächtnus sye."[7]) Klar tritt aber heraus, was wir oben (S. 20) schon betonten, daß der Begriff „Wiedergedächtnis" an sich gleichsam neutral ist und erst mit Inhalt gefüllt werden muß. Denn der mit Energie die katholische Meßopfertheorie gegen Zwingli verfechtende Pfarrer Martin Steinlin von Schaffhausen sagt, was an sich Zwingli auch sagen könnte: „die meß ist ein widergedächtnus und ein anzeigung des lydens Christi."[8]) Genau wie in der Auslegung der Schlußreden betont Zwingli, daß seine und seiner Gesinnungsgenossen Leo Judae und Heinrich Engelhard Ansicht von der Messe sich lediglich gegen das Opfer kehre; im übrigen — das wird sogar für alle Ewigkeit verschworen — soll an dem „reinen blut und fleisch Christi" keinerlei Zweifel sein.[9]) So gebraucht Zwingli

---

1) II, 617 ff. 2) II, 622 18 ff.

3) II, 624 15 ff., vgl. dazu 151 17, wo Zwingli das Abendmahl eine „Ehe des neuen Bundes" nennt.

4) II, 624 5. 5) Vgl. II, 624 5 das a cęna und die ff. Worte.

6) II, 624 11 f.: salva tamen semper integraque Christi actione, cui vis nulla facienda est quęque rursus circumscriptioni nulli addicta est ... Vgl. 14: non possunt omitti sacra verba.

7) II, 733 24 f. 8) II, 746 9 f., vgl. auch 757 26 ff.

9) II, 732 24 ff.: jedermann soll wissen, daß unsere Rede von der Messe „nit dahyn dient noch in ewigkeit dienen wirt, das einicherley betrug oder falsch sye in dem reinen blut und fleisch Christi."

auch die Formel „zarter fronlychnam und blut Christi“ [1]), oder: „Christus hat im Nachtmahl sein Fleisch und Blut zu einer Speise gegeben“ [2]), oder: „Christus gab den Jüngern seinen Leib (sei es in die Hand, sei es nicht in die Hand).“ [3]) Das Abendmahl ist, wie wiederholt gesagt wird, ein „Sakrament“ [4]), und „das sacrament solte man allen mentschen unter beyden gstalten geben wie Christus“, der Pfarrer soll „sich selber wol spysen und trencken.“ [5]) Und wenn Zwingli auch die Zeit für die Abendmahlsfeier den Gemeinden anheimstellen will, so wehrt er sich doch sehr energisch gegen den Vorwurf, „man wölle yetzund das blut und den lychnam Christi in die schlafftrünck ziehen“.[6]) Kurzweg wird das Abendmahl auch „das testament“ genannt.[7]) Gegenüber den Gemeinschaftschristen, die eine buchstäbliche Imitation des Nachtmahles Christi wünschten, kann Zwingli sich frei bewegen: auf Äußerlichkeiten, wie gesäuertes oder ungesäuertes Brot, kommt es nicht an[8]), ebensowenig, ob das Brot in die Hand gegeben oder in den Mund geschoben wird[9]); darüber mag jede Kilchhöre nach Gutbefinden entscheiden. Nur gegen die übliche Mischung des Weins mit Wasser spricht sich Zwingli, wie schon früher[10]), aus: „man sol das wasser nit dazu bruchen“ [11]); sie ist nicht schriftgemäß.

Nicht unwichtig ist eine Betrachtung der Ansichten von Zwinglis Freunden; denn sie bilden mit ihm eine solidarische Gemeinschaft, ihre Anschauungen dürfen zur Illustration der Zwinglischen verwertet werden, falls nicht zwingende Gründe das Gegenteil fordern. Das aber ist nicht der Fall; die Freunde geben seine Abendmahlsanschauung, so wie wir

---

1) II, 733 10 f.

2) II, 757 21. Aus den hier folgenden Worten, verglichen mit denen von Steinlin 746 8 ff., gegen die Zwingli sich wendet, geht übrigens mit Sicherheit hervor, daß Zwingli damals die Deutung des „ist“ in den Einsetzungsworten = bedeutet noch nicht gekannt haben kann. Denn Steinlin hatte darauf hingewiesen, daß „ein iedes, so etwas anzeugt, mit dem namen gnempt wird dessen, das es anzeugt, wie dann kuntlich ist in einer abcontrafaktur eines schultheißen. So man eim abmalet, so sagt man: das ist der schultheiß etc.“ So ist auch die Messe ein Opfer, weil sie das Opfer Christi anzeigt. Wie leicht hätte Zwingli diese ganze Argumentation widerlegen können durch den Hinweis, daß die Messe höchstens ein Opfer bedeute, versinnbildliche, aber nicht sei. Davon findet sich aber nichts. Zwar sagt Zwingli treffend, ein gemalter Mensch sei noch kein Mensch, dann aber operiert er nicht mit dem Begriff „bedeuten“, sondern mit dem des „Wiedergedächtnis“. Wenn die Alten sagen: die Messe ist ein Opfer, so meinen sie, es sei ein Wiedergedächtnis des Opfers. Sachlich kommt das ja auf dasselbe heraus wie „bedeutet“, aber hier ist der formale Begriff wichtig. Wie hat Zwingli später immer wieder das „significat“ bei jeder Gelegenheit gebraucht! Gebraucht er den Begriff damals nicht, so hat er ihn eben in dieser Anwendung noch nicht gekannt, woran ja auch nach allem anderen gar nicht zu zweifeln ist (757 22 ist „bedüt“ = ist).

3) II, 792 1 f. 4) II, 792 20, 27 vgl. 765 21. 5) II, 793 11.

6) II, 799 16, vgl. 792 11 ff., 20. 7) II, 788 28. 8) II, 789 32 ff., 790 11.

9) II, 791 14 f., 792 1 ff. 10) II, 591 15.

11) II, 791 6, vgl. 790 24. Hier sagt Grebel: „das ist ouch ein grüwel gottes, das man in das blut Christi wasser schüttet.“ In keiner Weise wird diese Formel von Zwingli beanstandet!

sie bisher feststellten. Leo Judae sagt, daß wir „sin fleisch und blut under brot und win nießen“ [1]), Kaplan Wolfgang Grüter bekennt, „das ich hynfür allen menschen, so ich erfordret würd, das sacrament, das ist: den fronlychnam und das blut Christi under beden gstalten geben wil“ [2]); Heinrich Engelhard spricht vom „widergedächtnus des testaments und pacts gottes“ [3]), Balthasar Hubmaier muß „mit minen lieben brüdern in Christo, Huldricho Zuinglen und Leone Jud bekennen, das die meß nit ein opffer sye, sunder ein verkündung des testaments Christi, in dem gedacht würdt sines bitteren lydens und sin selbs uffopferung, so er sich ein mal uffgeopfret am crütz“ [4]); dieser Tatsache werden wir versichert „durch ein ußwendig, sichtbarlich warzeychen und sigill“, nämlich durch den „lyb und das blut Christi“. Am klarsten drückt sich der Komtur Schmid von Küsnacht aus: Christus hat sich einmal geopfert, so können wir ihn nimmermehr opfern. Wer nun an Christi Opfertat fest glaubt, dem ist „der fronlychnam Christi nütz und gut; dann — und das ist eine sehr charakteristische Formulierung — er das sacrament geystlichen nüsset, sichtbarlich.“ Wer zu Christus mit Hoffnung und Zuversicht kommt, „der ysset sin fleysch geystlich. Welicher gloubt in Christum, das er für sine sünd gelitten hab und genug thon, der trinckt sin blut geystlich, als geschriben stet Joannis 6, 35.“ Man soll in Hoffnung und Zuversicht zu Christus kommen, „zu essen sin fleisch und zu trincken sin blut onsichtbarlichen.“ Man sollte — nach 1. Cor. 11, 24 f. — so oft man will, „meß halten, das ist: nießen sin fleisch und blut.“ Christus ist gestorben zur Bekräftigung der Vergebung unserer Sünden, „und zu merer sicherheit hat er uns zu einem sigel und warzeychen [5]) yngesetzt und verlassen sin fleisch und blut under der gestalt wins und brots.“ Wer der Verkündigung der Sündenvergebung fest glaubt, der hat „yetz genossen sin fleysch und getruncken sin blut geystlich“; solche „möchtent darnach sin blut und fleisch ouch sichtbarlichen niessen mit grossem nutz, zu bevestigen iren glouben und zu meren ir liebe.“ [6]) Zwingli, der an den übrigen Ausführungen des Komturs allerlei rügt, tadelt an seiner Abendmahlsauffassung nichts. Und das ist begreiflich; denn sie ist die seine, nur besonders klar formuliert. Die Stufenschichtung tritt scharf heraus: der wahre Glaube genießt Leib und Blut Christi geistlich, hat also schon alles, was das Abendmahl geben kann; dennoch ist es nützlich, auch sichtbar unter Brot und Wein Leib und Blut Christi zu

1) II, 755 12.
2) II, 768 14 ff. 3) II, 769 24 f.
4) II, 786 18 ff., 35 ff. Man vgl. dazu Zwinglis Anschauung oben S. 39.
5) Man beachte die Gleichheit der Formulierung mit B. Hubmaier.
6) II, 737 10—738 33. — Baur II, 289 meint, der Komtur habe das Genießen „als ein nur geistliches“ gefaßt, doch „lehnten seine Worte sich mehr an den seitherigen Sprachgebrauch an“. Aber das ist nicht richtig. Schmid gibt nur die Zwinglische Stufenfolge des Genießens wieder.

genießen. Über die Art und Weise der Verbindung der Elemente mit Christus sagt der Komtur ebensowenig etwas wie Zwingli.

Die Akten der zweiten Zürcher Disputation sind von Ludwig Hätzer nach Notizen im Rathaussaale verfaßt worden; eine absolute Garantie für richtige Wiedergabe der verschiedenen Äußerungen besteht darum nicht, ein Grund zu Mißtrauen liegt allerdings auch nicht vor. Immerhin ist es wertvoll, daß Zwinglis in den Tagen vom 10. bis 19. Dezember 1523 verfaßte „Ratschläge betreffend Messe und Bilder" keinen Zweifel über seine damalige Abendmahlsauffassung lassen, die dem Berichte Hätzers entspricht. Ausdrücklich betont er, nur das Meßopfer zu bekämpfen[1]); im übrigen soll „dem fronlichnam und blut Cristi Jesu hie nüt gemindert oder abgezogen werden", „fronlichnam und blut Cristi" und Messe sind nur verschiedene Dinge[2]); keineswegs hält jeder, „so den fronlichnam und blut Cristi nießt" — man beachte die Formulierung — auch Messe. Was soll man tun? „Den Fronlichnam und blut Cristi mit beiden (scil. Gestalten), win und brottes, dem Cristenvolk reichen zu einer widergedächtniß des lidens Cristi."[3]) Es wird, wie es weiterhin heißt, „beide, lichnam und blut, brott und win" den Begehenden gereicht[4]), die Leutpriester sollen es allen denen geben, „die diß helig sacrament des fronlychnams und blutes Christi mit dem win und brot begerend; denn der mund gottes hatt es selbs sölcher meinung anggeben und yngesetzt."[5]) Das ist „der bruch des sacraments nach dem ynsatz Christi"; folglich muß man „den fronlychnam und blut Christi" fest nach Christi Einsetzung gebrauchen.[6]) Also: im Abendmahl wird nicht nur Brot und Wein, sondern „mit" ihm Leib und Blut Christi genossen.

Um die Pfarrer in die Lehre Gottes über Bilder und Messe einzuführen, war Zwingli nach der zweiten Disputation mit Abfassung einer „Einleitung" beauftragt worden; sie wurde am 9. November genehmigt und erschien am 17. in Druck. Begreiflicherweise finden sich hier keine originellen Gedanken; es handelt sich um Popularisierung der früher ausgesprochenen. An der Spitze der Ausführungen über die Messe steht „zum ersten" die Erklärung, daß der „Fronleichnam und Blut Christi" nicht abgetan oder gescholten oder für nichts erklärt werden sollte — das ist uns nichts Neues.[7]) Es geht nur gegen die Messe, und die ist etwas anderes als „den Leichnam und Blut Christi nießen"[8]); letzteres ist das Abendmahl. Es wird auch — ebenfalls wie schon früher — „ein spyß der seel"[9]) und dann natürlich „testament und widergedächtnus"[10]) — fried-

1) II, 813 11 ff. 2) II, 808 5 ff., 13. 3) II, 808 31 ff. 4) II, 809 10.
5) II, 811 16 ff.
6) II, 811 22 ff. — Baur II, 291 f. möchte in dieser Schrift besonders den Gemeinschaftsgedanken betont sehen; der ist da, aber nicht neu, er lag für Zwingli im Begriff der synaxis (s. o.). 7) Vgl. oben S. 34, 41. 8) II, 658 25 ff. 9) II, 659 1, 661 21.
10) II, 661 12 f., die Erläuterung des Begriffes „Testament", die sich ganz an die Auslegung des 18. Artikels anschließt, s. II, 662 19 ff.

lich stehen da Luther und Zwingli nebeneinander — genannt. Die „gestalt des Blutes“ hat man unberechtigt „abgeschnitten“, die Einsetzungsworte, die Zwingli „wort des fronlychnams“ nennt, bestimmen anders.[1]) Wenn Zwingli den Begriff des Gedächtnismahles erläutert, so deutet nichts auf eine symbolische Auffassung hin. Im Gegenteil, es heißt ausdrücklich: Christus hat im Nachtmahl den Jüngern „sein Fleisch und Blut gegeben“, und es soll nun „sein Fleisch und Blut — scil., das im Abendmahl empfangen wird — zu einer widergedächttnus deß geschehen, das er geton hat.“ Wer auf Christi Erlösungstat vertraut, wird selig. Als „gwüß, sichtbar zeichen“ dessen dient sein Fleisch und Blut, die wir im Abendmahl zum Gedächtnis an ihn genießen. Man soll also „zu vestigung deß“, was uns Christi Leiden und Tod Gutes gebracht hat, „mit dem lychnam und blut Christi alle gleubigen, die des begerend, spysen“.[2]) Also auch hier wieder die bekannten Gedanken: der Glaube macht selig, erhält aber im Abendmahl die „sichtbare“ Kräftigung durch die Speisung mit Leib und Blut Christi.[3])

Als im April 1524 die drei Bischöfe von Konstanz, Basel und Lausanne eine feierliche Gesandtschaft an die eidgenössische Tagsatzung schickten und Zwingli ihre Instruktion einer scharfen Kritik unterzog[4]), an der Hand des Evangeliums, hatte er auch an der katholischen Meß- und Abendmahlsfeier zu tadeln. „Das euangelium lert üns den fronlichnam und blut Christi in win und brot niessen — beachte die Formulierung! — und ir gebend üns nun (nur) das brot.“ „Das euangelium lert den fronlichnam und blut Christi ein spys der sel sin; so machend ir ein verlonet essen darus und habend unzalbarlich gut darab gelöst.“[5]) Die Worte wenden sich gegen die communio sub una und die Meßgelder, und nur gegen diese beiden Punkte; im übrigen hält Zwingli fest an dem Genuß von Leib und Blut Christi „in Wein und Brot“, mit der Abzweckung, „Speise der Seele“ zu sein — die bekannte Anschauung von ihm.

Ende Mai 1524 arbeitete Zwingli auf Anregung des Zürcher Rates einen neuen „Vorschlag wegen der Bilder und der Messe“ aus. Ganz dem früheren Standpunkt entsprechend steht die Polemik gegen die Kelchentziehung und das Meßopfer im Vordergrund, nur hier, der Situation

1) II, 661$_{15\,ff.}$ 2) II, 662$_2$—663$_1$.

3) Baur II, 290f. deutet: „Das Symbolische legt also Zwingli hier nicht, wie es so häufig und unrichtig geschieht, in die Abendmahlselemente, an und für sich, wie denn auch in der römischen Kirche der Wert in Brot und Wein besteht, wenn beide einmal konsekriert sind, sondern in die Handlung, welche der einsetzende Christus mit den Elementen vornimmt.“ Christus habe bei der Einsetzung des heiligen Mahles „in der symbolischen Handlung das voraus dargestellt, was erst am Kreuz zum Heil der Menschheit erworben werden sollte“. Aber davon sagt Zwingli nichts. Eine symbolische Handlung war die Einsetzung nach ihm nicht; sie war nur kein Opfer, denn das Opfer brachte er erst am folgenden Tage; im übrigen gab er den Jüngern „sein Fleisch und Blut“.

4) Näheres III, 69ff. 5) III, 79$_{15\,ff.}$

entsprechend — es handelt sich um praktische Ratschläge[1]) — mit dem starken positiven Akzente der Abschaffung beider. Im übrigen will Zwingli „das Sakrament des fronlychnams und blutes Christi“ in keiner Weise antasten.[2]) Christus heißt aus dem Kelche alle trinken, Gottes Wort soll gelten, folglich müssen alle Menschen den Kelch erhalten.[3]) Das Abendmahl ist Sakrament und als solches Testament, von Christus beim Nachtmahl gemacht vor der Erlösung am folgenden Tage[4]); es ist das Sakrament „zeichen und versichrung“ des Testamentes. Den Inhalt des Testamentes eignet sich der persönliche Glaube an, nämlich die Sündenvergebung („ablas der sünden“), Stellvertretung durch einen anderen gibt es da nicht. Aber auch hier wieder biegt Zwingli von der rein geistigen Höhe zurück: „so es der hunger der sel und ernüwrung der christlichen bruderschafft erfordret, nemend wir ouch das zeichen und versichrung des testaments“ — also aus persönlichem und Gemeinschaftsinteresse.[5]) Zwingli wirft unmittelbar die Frage auf, nachdem er auseinandergesetzt hat, daß man nach der Erinnerung an das Leiden und Sterben Christi sich „darauf mit diesem Sakrament des Leichnams und Blutes Christi speise und tränke“: „mag ich nit das lyden Christi one den bruch des sacramentes ernüwren in mir?“, und er muß darauf antworten: Ja, setzt aber sofort hinzu: der Betreffende hat dann eben das Sakrament nicht benutzt. Das ist eine Verlegenheitsauskunft, die er jedoch rasch überwindet mit dem Gemeinschaftsgedanken: „Dis sacrament ist ein innerliche und usserliche vereimbarung.“[6]) Wir essen und trinken miteinander „das brot und tranck des lychnams Christi“ — also nicht einfach Brot und Wein! — „zu Urkund“ unserer Gemeinschaft.[7]) Das Meßopfer ist ein Frevel. Zwingli bekämpft auch die Elevation, und zwar — das ist für später bedeutsam — vom Gottesbegriff aus. Die hinten im Publikum Stehenden glauben beim „ufheben dis sacraments“ den Herrgott gesehen zu haben, aber Gott hat niemand gesehen (Joh. 1, 18). „Man sicht inn hie mit lyblichen ougen nit.“ Aber darum ist er doch da, sonst würde Zwingli die „Speisung mit diesem Sakrament“ nicht ein „zu dem Sakrament oder zu unserem Herren gan“ nennen[8]); er redet ja auch vom „sacrament des fronlychnams und blutes Christi“.[9]) Ganz ähnlich drückt er sich ein wenig später, am 18. Juli, im Briefe an die Toggenburger aus: „Gott heißt uns einandren als lieb haben als ieder sich selbs lieb halt, und zu sölcher vereinbarung hatt er uns das sacrament sines lychnams und blutes geben, das wir darinn alle miteinander vereinbaret wurdind“; dieses Sakrament hat die „falsche Rotte der Geistlichen“ in ein Opfer verkehrt.[10])

---

1) Vgl. III, 128$_{14\,\text{ff.}}$, 129$_{4\,\text{ff.}}$, 124$_{7\,\text{ff.}}$ 2) III, 123$_{12\,\text{ff.}}$ 3) III, 126$_{16\,\text{ff.}}$

4) III, 126$_{21\,\text{ff.}}$ Zwingli gebraucht hier dieselben Gedanken wie in der „Einleitung“ II, 662$_{2\,\text{ff.}}$

5) Den Gemeinschaftsgedanken s. noch besonders III, 127$_{20\,\text{ff.}}$

6) III, 124$_{20\,\text{ff.}}$ 7) III, 126$_{11\,\text{ff.}}$

8) III, 127$_{2\,\text{ff.}}$, 128$_{10\,\text{ff.}}$ 9) III, 127$_{17}$, 125$_{12}$. 10) VIII, 208$_{19\,\text{ff.}}$

Die Vorgänge in Zürich blieben im katholischen Lager nicht unbemerkt. Wie schon früher (s. o. S. 21), so wurden auch jetzt wieder Verleumdungsreden geführt, und es fiel auch wieder das Wort, die Zürcher hätten „das sacrament des fronlichnams Cristi gar abgetan und vernütet".[1] Das war dummes Geschwätz und konnte leicht von Zwingli abgewiesen werden, es handle sich nur darum, „dis helig sacrament allein bruchen nach dem ynsatz Christi".[2] Ernster wurde es, als Bischof Hugo von Konstanz eine Antwort auf Zwinglis „Einleitung" einschickte, die als „christliche Unterrichtung" durch den Druck verbreitet wurde. Zwingli übernahm im Auftrage von Bürgermeister und Rat die „christliche Antwort" darauf[3], abgeschlossen am 18. August. Natürlich trifft der Bischof neben der Bilderfrage insbesondere die Zürcherische d. h. Zwinglische Anschauung von der Messe; es ist aber sehr wesentlich, was er bekämpft, und was er unbeanstandet läßt. Der Bischof kennt die ganze damalige Abendmahlsanschauung Zwinglis; er hatte sie in der „Einleitung" ungeschminkt vorgetragen.[4] Aber was hat der Bischof zu verteidigen, was anzugreifen? Nur das Meßopfer bzw. seine Bekämpfung. Nichts weiter. „Es ist noch nye keyner so frevel und so vermessen gewesen, der das hochwirdig sacrament des altars hab dörffen so offenlich antasten und sagen, das es nit ein sacrificium oder ein opffer sey"[5], „das uberheilig sacrament des altars ist alweg für ein opffer gehalten und glaubt worden biß uff yetz vier jar verschinen, so in teutscher nation ettlich verfolger und durchechter aller priesterschafft und christlicher religion ufferstanden seind, welche diß aller heiligst und fruchtbarest opffer mit sampt den dienern understand undertrucken und abzuthun".[6] Zwingli selbst präzisiert auch den Streitpunkt ganz richtig dahin: „ob die mess ein opfer sye."[7] Nur darum geht es. Im übrigen wird seitens der Katholiken an Zwinglis Abendmahlslehre nichts beanstandet. Das versteht man nur zu leicht; denn die Formulierung des Bischofs ist — auf den Wortlaut gesehen —, so paradox es klingen mag, mit der Zwinglischen identisch. „Unser seligmacher und erlöser Christus Jesus ... hat ... am letsten nachtmal ... uns zu einer letzen (d. h. als Abschiedsmahl) geben und gelassen seinen leyp und blut under der gestalt des brots und des weins." Man vergleiche dazu Zwinglis Formulierung im Briefe an Wyttenbach (S. 26f.) und in „de canone missae epichiresis" (S. 38). Oder: „Unser seligmacher hat sein leyp und sein blut under der gestalt des brots und des weins geben zu nießen den Christglaubigen zu einer gedechtnuß"[8] — also auch den Begriff „Gedächtnismahl" gebraucht der Bischof, wohl der

1) III, 133. 2) III, 143 20 ff.
3) Vgl. III, 146 ff. 4) s. S. 43 f.
5) III, 185, Anm. 1.
6) ib. Die „yetz vier jar verschinen" spielen auf Luthers „de captivitate babylonica ecclesiae" 1520 an.
7) III, 186 1. 8) III, 185, Anm. 1.

beste Beweis für die ursprüngliche Neutralität des Begriffes! Sachlich lag ja freilich ein Unterschied zwischen Zwingli und dem Bischof vor, sofern dieser mit seiner Formulierung gut kirchlich die Transsubstantiation verband und auch verbinden konnte[1]), während Zwingli sie ablehnte. Aber das hatte er zwar anderweitig, aber nicht in der „Einleitung" getan, so daß der Bischof seine Formulierung für korrekt katholisch halten konnte. Wäre das aber denkbar bei einer symbolischen Abendmahlsauffassung? Sicherlich nicht. So bestätigt Bischof Hugo v. Landenberg die Richtigkeit unserer Deutung der Zwinglischen Abendmahlslehre. Der Bischof spricht sogar sein ausdrückliches Plazet zu Zwinglis Auffassung des Sakramentes als „Wiedergedächtnis" oder „Testament"; sie genügt nur noch nicht, bedarf vielmehr der Ergänzung durch den Opferbegriff: „Das dises hochwirdig sacrament nitt allein ein widergedächtniß oder testament sey, sonder ein sacrificium, ein opffer, bezeugent die fürnemen christenlichen lerer einhelliglich allsampt."[2]) Dem Streitobjekte entsprechend bekämpft Zwingli wesentlich den Meßopferbegriff und begnügt sich positiv damit, den Sakramentscharakter des Abendmahls festzuhalten und es als „Wiedergedächtnis", „Testament" und „gemeine Vereinigung" zu werten.[3]) Der Gemeinschaftsgedanke wird sehr stark betont, das Testament oder Sakrament ist aufgerichtet worden, „damit wir Christen uns ewigklich zesamen pflichtend gegen einandren": wie Christus sich für uns dahingegeben hat, sollen auch wir uns für die Brüder dahingeben.[4]) Das Sakrament ist ein stetes Bekennen, daß Christus für uns gestorben ist, und man ißt es zur Verdammnis, wenn man nach dem Empfang gegen den Nächsten sündigt. Das liegt in dem paulinischen Ausdruck der *κοινωνία*. Nähere Erläuterungen gibt Zwingli hier nicht.

Noch ein anderer hat damals, Anfang April 1524, gegen Zwinglis Lehre von der Messe, wie er sie in „de canone missae epichiresis" niedergelegt hatte, geschrieben: Hieronymus Emser[5]), und seine Polemik ist nicht minder interessant als die des Konstanzer Bischofs. Denn Emser ist nicht der kühle Kirchenfürst, der wohl aus Berechnung maßvoll redet, sondern der leidenschaftliche Eiferer und Geiferer, Zwinglis Worte über das Abendmahl erinnern ihn an einen Gaukler oder Schauspieler, ja, sie prägen ihm das Kennmal des Häretikers auf, neben Luther und Karlstadt steht Zwingli — also gewiß ein scharf beobachtender Ketzerrichter. Um so bedeutsamer ist es, daß Emser nichts von einer symbolischen Abend-

1) Vgl. z. B. Thomas v. Aquino: in IV. Sentent. dist. X qu. I art. 2; wo das sub specie panis et vini stehende Formel ist. — Miéville (a. a. O. S. 48) hat auch richtig gesehen, daß Zwingli in der im Texte besprochenen Schrift „nullement la présence réelle de Christ dans la cène" ausschließe.

2) III, 218, Anm. 10. Der Bischof spielt unmittelbar auf die Stelle II, 661 12 f. der „Einleitung" an.

3) III, 187 3, 226 15 ff. 4) III, 227 11—228 18.

5) S. das Nähere III, 230 ff.

mahlsauffassung bei Zwingli gelesen haben kann; denn dagegen würde er etwas gesagt haben. Seine Polemik trifft aber ganz etwas anderes. Er vermißt die Transsubstantiationslehre und bekämpft die Leugnung des Meßopfers. Er verträgt es nicht, daß Zwingli von einem Essen des Brotes und Trinken des Weines reden will[1]), da ja der wahre Leib und das Blut Christi genossen werde. Damit schiebt er aber nicht Zwingli eine Leugnung jeglicher Realpräsenz zu, sondern nur die Leugnung der Substanzverwandlung, so daß man von Brot und Wein nicht mehr sprechen könne, und darin hat er recht. Überhaupt hat er Zwingli ganz richtig verstanden, wenn er ihm weiterhin die Leugnung der Anwesenheit von Leib und Blut Christi extra usum — aber nicht etwa überhaupt! — zuschreibt.[2]) Zwinglis Verteidigung[3]) ist nun sehr charakteristisch: er rückt Emser eine ganze Serie von Ungeheuerlichkeiten vor, u. a. auch die, „daß du erzählst, wir würdigten die Gestalten (species) von Brot und Wein des Namens Leib und Blut Christi".[4]) Das kann nur so verstanden werden: es wäre ein Unsinn, wenn nur Brot und Wein im Abendmahl vorhanden wären, von Leib und Blut Christi zu sprechen; spreche ich davon, so ist eben mehr als nur Brot und Wein da — und das ist ja auch nach Zwingli wirklich der Fall. Nur ist es ein cibus spiritualis — ein Begriff, den übrigens Emser an sich nicht beanstandet, da auch der canon missae ihn kenne[5]) — und der kann nicht mit den Zähnen zerbissen werden, denn das wäre ein Widerspruch zu dem Begriff spiritualis.[6]) Dieser cibus spiritualis ist das sacramentum eucharistiae — diesen Begriff hält Zwingli fest. Und wiederum (vgl. S. 47) wird die ethische Verpflichtung, erwachsend aus der Gemeinschaft der gläubig Genießenden, sehr stark betont.[7]) Das Sakrament ist die heilige Weihe (sacra initiatio), die uns „zu einer Armee und einem besonderen Gottesvolke verbindet".[8]) Der Glaube aber ist das verbindende Einheitsband.

Endlich hat auch noch Eck gegen Zwinglis Forderung der Abschaffung des Meßopfers polemisiert; er nennt ihn um deswillen einen Vorläufer des Antichristen, ohne aber auf Näheres einzugehen.[9])

Inzwischen aber hat sich schon in Zwingli ein Umschwung in seiner Abendmahlslehre vorbereitet, so daß wir gezwungen sind, vorläufig Halt zu machen und kurze Rückschau zu halten. Zwinglis Auffassung vom

---

1) Vgl. II, 590 1 ff.

2) III, 246, Anm. 3; vgl. dazu oben S. 38.

3) Von der 1525 eine deutsche Übersetzung bei Phil. Ulhart in Augsburg erschien, vermutlich von Philipp Melhofer. Vgl. K. Schottenloher: Phil. Ulhart, 1921, S. 26.

4) III, 246 2 f.

5) Vgl. III, 248, Anm. 3 und 4. Der canon missae gebraucht aber tatsächlich den Ausdruck nicht. Er spricht nur u. a. vom panis caelestis.

6) III, 248 1 ff. Die Anführungsstriche hinter teritur Z. 4 sind zu streichen und hinter cibum Z. 3 zu setzen. Zur Sache vgl. Miéville S. 48.

7) III, 282 9 ff. 8) III, 282 30 f. 9) III, 294.

Abendmahl bis Jahresmitte 1524 ist, wenn wir von den ersten, ganz traditionell-katholischen Anfängen absehen, diese: die Transsubstantiationslehre und das Meßopfer werden abgelehnt, es wird „zum Wiedergedächtnis" Brot und Wein genossen. Aber nicht nur dieses, vielmehr „in", „mit" und „unter" — diese drei Präpositionen begegnen — den Gestalten von Brot und Wein Leib und Blut Christi, jedoch nicht sinnlich, Leib und Blut Christi werden nicht mit den Zähnen zermalmt — das wird ausdrücklich abgelehnt —, sondern geistig, es handelt sich um einen cibus spiritualis. Aber andererseits ist das Genießen nicht ein rein geistiges Sich-Vergegenwärtigen, kein Gedächtnismahl im Sinne eines bloßen Gedenkens, vielmehr steigt der zur Rechten Gottes sitzende Christus vom Himmel hernieder und verbindet sich mit Brot und Wein. Wie das geschieht, sagt Zwingli nicht, „auf irgendeine Weise" geschieht es aber, die zu enträtseln menschlicher Fürwitz wäre, der ein Geheimnis, ein Mysterium lüften will. Es geschieht nur während des Abendmahles, nicht extra usum. Der Moment des Herabkommens Christi scheint in der Konsekration gedacht zu sein, die Zwingli als Segnung festhält. Auch darüber gibt Zwingli nicht volle Klarheit, ob nur die Gläubigen oder auch die Ungläubigen, diese dann natürlich zum Gericht, Leib und Blut Christi genießen. Ersteres kann direkt gesagt werden, aber es fehlen auch nicht für die letztere Annahme sprechende Stellen. Nur das bricht stets ganz klar durch: das eigentlich Wertvolle an der heiligen Handlung, die Zwingli noch durchaus als „Sakrament" bezeichnet, ist der Glaube des Empfängers, und Zwingli kann diesen Wert dahin steigern, daß er vollkommen genügt und des sinnenfälligen Kultaktes nicht mehr bedarf. Aber ihn nun entschlossen davon loszureißen und zu verselbständigen, wagt er doch wieder nicht; er behilft sich vielmehr mit einer Stufenschichtung, die um der „Einfältigen willen" den Kultakt benötigen läßt, oder er faßt die Teilnahme des Glaubenden als Stärkung oder ästhetische Verschönerung und Schmückung seines Glaubens. Mit dieser Stärkung des Glaubens verbindet Zwingli je länger desto deutlicher den Gedanken einer moralischen Verpflichtung im Dienste des Nächsten; das Abendmahl ist zur Bruderliebe verpflichtendes Gemeinschaftsmahl. Von symbolischer Deutung ist aber ganz und gar nichts zu finden.

Fragt man nach den Quellen der Zwinglischen Abendmahlslehre in dieser ältesten Gestalt, so wird man an erster Stelle auf Erasmus v. Rotterdam geführt. Es ist bekannt und auch verwertet worden, daß Zwingli später in Marburg Melanchthon gegenüber den großen Humanisten als seinen Lehrmeister in dieser Frage genannt hat.[1]) Aber die Abhängigkeit des Schülers vom Meister wird jetzt, da wir Zwinglis Abendmahlsauffassung neu bestimmt haben, eine viel klarere und stärkere. Es ist freilich, wie stets, nicht ganz leicht, den vorsichtigen und aalglatten Ge-

1) Vgl. Baur II. 281.

lehrten auf seine Meinung vom Abendmahl hin zu „stellen", er hat sich bis Mitte 1524 nicht in besonderer Schrift darüber ausgesprochen, sondern nur gelegentliche Bemerkungen gemacht, die z. T. unklar und zweideutig sind. Aber schon gerade diese Zweideutigkeit ist wichtig geworden. Zwinglis Formulierungen sind auch zweideutig, man möchte sogar sagen: dreideutig, denn sie haben nicht nur die Katholiken seiner Zeit über seine wahre Meinung hinweggetäuscht, indem, wie wir sahen, kein einziger von ihnen an seiner Abendmahlslehre im engeren Sinne etwas auszusetzen fand, sondern auch die Theologen der Gegenwart. Seine Formeln sind so gewählt, daß sie gut orthodox und zugleich ganz radikal gedeutet werden können, tatsächlich aber weder das Eine noch das Andere sind; das Richtige liegt in der Mitte. Gerade das aber ist Humanistenart, Kritik an der Kirche, ihren Dogmen und Institutionen, sehr scharfe sogar, bis an den Rand der Sprengung des kirchlichen Rahmens, aber niemals diese Sprengung wirklich vollziehen, vielmehr äußerlich in demselben bleiben. Das weiß jeder, der Erasmus nur einmal gelesen hat. Um deswillen aber auch darf man Zwingli keine Unehrlichkeit vorwerfen, er ist hier Humanist im guten oder schlechten Sinne, wie man will; je stärker er sich vom Humanismus loslöst, desto schärfer und präziser werden seine Formulierungen. Ganz humanistisch empfunden ist ferner jene Stufenschichtung, die dem wahren Christen alle die sinnenfälligen Krücken des Kultus und der Zeremonien entbehrlich machen kann, den Einfältigen aber um so enger daran bindet, da die Welt nun einmal auf eine allgemeine geistige Höhenlage nicht zu bringen ist. Nur wer so denkt, kann über die Menschheit und ihr törichtes Treiben so spotten, wie es Erasmus im „Lob der Narrheit" vermochte; und nur, wer an die Ewigkeit einer solchen Stufenschichtung glaubt, kann so beißend kritisieren und doch jeder praktischen Stoßkraft entbehren, weil es ja immer Einfältige geben muß, die nicht in die Höhe zu reißen sind. Hier liegt die Wurzel der mit einem Anflug von Geistes-hochmut versehenen Erasmischen Geistesaristokratie, die ihr „odi profanum vulgus et arceo" spricht und sich selbstgerecht in den eigenen Geistesbesitz hüllt, ohne den Finger zur Besserung der Gesamtheit zu rühren, ja, die äußerlich den innerlich verachteten Kram der Volksreligiosität mitmacht, weil doch nichts zu ändern ist, und um persönlich in der Ruhe des ästhetischen Selbstherrlichkeitsgenusses nicht gestört zu werden, vielleicht auch noch das eine oder das andere Motiv mitzunehmen. Belegstellen dafür erübrigen sich, das ist der ganze Erasmus selbst. Zwingli hat von daher das, was ich die Grundstimmung seiner ältesten Abendmahlslehre nennen möchte, das innere Erhabensein über den ganzen Kultakt, den starken ästhetischen Zug und das krampfhafte äußere Festhalten an der alten Form, das nur zaghaft und tastend fortschreitet.

Doch es ist möglich, diese allgemeinen Umrisse noch schärfer zu fixieren. Es will zwar nicht allzuviel besagen, wenn Erasmus in den Annotationes zu seiner Ausgabe des Neuen Testamentes von 1516 gelegentlich der Erläuterung

des Berichtes des Matthäusevangeliums über das Abendmahl den Begriff *διαθήκη* erläutert: significat autem hic testamentum, quod condunt morituri, und Zwingli in diesem Sinne den Begriff klarzumachen sucht.[1]) Das braucht keine Abhängigkeit von Erasmus zu sein, zumal ja nachweislich hier Einflüsse von Luther hereinspielen. Ebenso würde es voreilig sein, des Humanisten Erläuterung zu *εὐλογήσας* (Mc. 14, 22) = benedicere = verba bene ominata dicere zu Zwinglis Deutung der Konsekration in Beziehung zu setzen.[2]) Und ob Zwinglis Ausdruck „Wiedergedächtnis", den er mit Vorliebe gebraucht, mit des Erasmus Annotatio zu 1. Cor. 11, 24 in Zusammenhang steht? Hier wird *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* mit in mei memoriam wiedergegeben, mit dem Zusatz: quamquam graeca vox parum commode reddi potest, nisi circumloquaris: ad renovandam mei memoriam. Auffallend ist bei Zwingli das „Wieder"-gedächtnis; „Gedächtnis" allein hätte genügt, wie es ja Bischof Hugo von Konstanz allein braucht[3]); ad re-novandam mei memoriam würde durch „Wiedergedächtnis" gut wiedergegeben, doch kann Zwinglis Ausdruck auch unabhängig davon sich im Anschluß an den griechischen Wortlaut gebildet haben.

Deutlicher wird des Erasmus Abendmahlslehre sowohl wie ihre Beziehung zu der Zwinglischen aus seinen „Paraphrasen zum N. T.". Hier hat er jeweilig zu den betr. Schriftstellen sich geäußert. Zu Mt. 26 sagt er z. B.: „Bei diesem letzten Mahle, das Jesus mit seinen Jüngern vor seinem Tode hielt, hat er sacrosanctum illud symbolum mortis suae eingerichtet, ut subinde renovatum inter eos esset perpetuum monumentum immensae charitatis ipsius, qua non dubitavit vitam suam impendere redimendo mortalium generi. Es sollte niemals unserem Gedächtnis entschwinden können die Erinnerung an jenes göttliche Opfer, durch welches das allerreinste Lamm als neues und wahres Passahlamm sich selbst auf dem Altare opferte Gott dem Vater, den er durch sein Blut aus einem Zürnenden zu einem uns Freundlichen machte, indem er für unsere Sünden selbst die Strafen bezahlte, die unseren Verbrechen gebührten. Hoc autem symbolum arcanum duabus rebus consecravit, quibus inter homines olim solet amicitia conciliari, damit dieselbe Liebe, mit der Christus sich für die Seinen hingab, auch uns verbände, die wir häufig auch unsererseits von demselben Brote essen und aus demselben Becher trinken."[4]) Man könnte stutzig werden über die zweimalige Verwertung des Begriffes „Symbol", daraufhin bei Erasmus eine symbolische Abendmahlsauffassung feststellen und von da aus wieder Schlüsse auf Zwingli machen wollen. Das Eine wäre so verfehlt wie das Andere. Bei Erasmus sollten schon

1) Z. B. II, 138 19 ff. Zur Kenntnis der Annotationes in N. T. seitens Zwingli s. meine Schrift: H. Zwinglis Bibliothek (1921) S. *16, Nr. 114.

2) Vgl. oben S. 39.

3) Vgl. oben S. 46.

4) Erasmus: Paraphrasis in evangelium Matthaei, Basel 1522, p. 163.

die Adjektiva sacrosanctum und arcanum davor bewahren, nicht minder die „Konsekration" des Symbols. „Symbolum" ist hier in seinem ursprünglichen Sinne als „Kennzeichen"[1]) zu verstehen, wie schon dadurch deutlich wird, daß symbolum durch renovatum monumentum aufgenommen wird. Das Abendmahl ist ein Kennzeichen des Todes Christi, sofern bei ihm an Christi Liebestat gedacht werden soll. Über den näheren Inhalt dieses Kennzeichens, abgesehen von seinem Zweck, sagt Erasmus nichts, es ist nur ein „heiliges" und „geheimnisvolles" Kennzeichen, es ist nicht ein Sinnbild in dem Sinne, daß von der dargestellten Sache selbst nichts in der darstellenden Sache wäre, wie etwa die Palme „Symbol" des Friedens ist; vielmehr ist das Abendmahl Kennzeichen des Todes Christi, wie etwa der im Flur hängende Hut Kennzeichen der Anwesenheit des Hausherren ist. Symbolum gewinnt hier ganz den Sinn von sacramentum = „ein sinnliches Zeichen für eine heilige Sache, das aber in geheimnisvoller Verbindung mit der Sache selbst steht".[2]) Christus hat dem Kennzeichen durch Brot und Wein als den üblichen Zeichen menschlicher Gemeinschaft die Weihe gegeben. Rein logisch betrachtet kann dann aber Brot und Wein nicht selbst das „Symbol" sein, vielmehr kommt zu Brot und Wein noch etwas hinzu, eben die Weihe, um sie zum „Symbol" zu machen. Über das Wie? läßt sich Erasmus nicht aus, nur so viel ist deutlich, daß es sich um einen geistigen Vorgang handelt. Denn er redet weiterhin von einer „spiritualis imago referens ritus Mosaicae legis, nach der es keine Sühne von Sünden gab außer durch Opferblut; außerdem wollte er anzeigen, daß er das neue Bündnis evangelischer Art durch ein derartiges Mysterium einweihe". Auf den Begriff des Mysteriums kommt schließlich alles bei Erasmus hinaus; darum auch ist seine Ausdrucksweise etwas dunkel, der Begriff stimmt aber nicht zu dem, was wir symbolische Abendmahlsauffassung nennen; denn deren Kennzeichen ist gerade das Fehlen des Mysteriösen. Haben wir Erasmus richtig interpretiert — und daß das der Fall ist, wird aus dem Folgenden noch deutlicher werden —, so sind auch sofort die Beziehungen zu Zwingli ge-

---

1) Über die verschiedenen Bedeutungen von symbolum s. F. Loofs: Symbolik I (1902), S. 2f.

2) Vgl. A. Harnack: Militia Christi (1905), S. 33. — Oekolampad sagt im Antisyngramma Bl. k_3 sehr richtig: Haec Scolasticorum et Papistarum evasio erat, symbolum cum re ipsa esse coniunctum. John Fisher von Rochester in seinem Buche: de veritate corporis et sanguinis Christi 1527 schreibt Bl. 291^b: Symbola vero nostra longe aliter se habent (als sie nämlich Oekolampad verstehen wollte), quippe quibus nos indubitato credimus adesse verum corpus et sanguinem Christi, quae et memoriam acerbissimae passionis eius nobis ingerunt ... et citra figuram aliquam ea per se nobis efficacia sunt. Oder man vgl. die Ausführungen bei C. A. Bernoulli: Die Kultur des Evangeliums I (1919), S. 82f.: „Das Tatsächliche ist das eigentliche Wesen des Symbols. Symbol ist Faktumsessenz", und O. Spengler: Der Untergang des Abendlandes I (1920), Seite 223: „Ein Symbol ist ein Stück Wirklichkeit, das für das leibliche oder geistige Auge etwas bezeichnet, das verstandesmäßig nicht mitgeteilt werden kann."

wonnen. Zwar gebraucht Zwingli den Ausdruck symbolum nicht[1]), aber das, was er bedeutet, findet sich bei Zwingli wieder in den Formulierungen, durch die er die Versinnlichung des Mysteriums rechtfertigt. So, wenn er von „Sicherung", „spysliche gestalt", „sichtbarem handel", „gwüß, sichtbar zeichen" redet; und der Komtur Schmid von Küsnacht, dessen Anschauung sich ganz mit der Zwinglis deckte, kommt unmittelbar an den Begriff symbolum heran, wenn er von „Siegel und Wahrzeichen" spricht.[2]) Symbolum ist eben auch bei Erasmus das versinnlichende Moment. Das Mysteriöse des ganzen Aktes aber hat Zwingli mit Erasmus stets betont.

Nur kurz sind des Erasmus Bemerkungen zum Berichte bei Marcus (Kap. 14)[3]): „sub haec Jesus commendavit suis sacrosanctum illud symbolum mortis suae perpetuique foederis cum his, qui in fide evangelica perseverarent." Die Betonung des Glaubens könnte man herausheben — sie findet sich auch bei Zwingli. Zu Lucas 22 schreibt der Humanist[4]): „Jesus igitur, quo penitius infigeret animis suorum mortis suae memoriam doceretque se praescitum ac volentem haec omnia perpeti, voluit in extrema coena, quam cum illis erat acturus, mysticis signis hoc apud eos repraesentare, quod postridie peracturus esset in cruce." Also das Abendmahl ein Gedächtnismahl, durch mystische Zeichen eine Repräsentation des Kreuzestodes Christi — das stimmt wiederum mit Zwinglis Anschauung. Beachtenswert ist auch des Erasmus Paraphrase zu Joh. 6[5]): wie für Zwingli ist auch für ihn das Brot als cibus spiritualis das Evangelium, für dessen Wirkungskraft Glaube erfordert wird. „Jesus igitur ut excuteret illis somnium cibi corporalis, apertius eis explicat se non loqui de pane, qui dentibus manditur et per gulam in stomachum traiectus corporis famem ad tempus sedat, sed de pane coelesti, qui est sermo divinus ... Itaque qui credit in me, non solum non esuriet, verum ne sitiet quidem in aeternum; non oris hiatu sumitur hic panis, sed animi credulitate." Erasmus führt, so scheint es, ganz ähnlich wie Zwingli auf die Höhe eines rein geistigen Genusses herauf: „non est igitur necesse, ut ullum manna flagitetis e coelo, quum panem habeatis vere coelestem praesentem ac paratum vobis, qui vitam aeternam largitur, si modo per fidem velitis sumere", aber dann lenkt er doch wieder zu der sinnlichen Vermittlung durch das Sakrament zurück: „quemadmodum igitur pater est in me et mihi vitam impartit ac vitam aliis tribuendi potestatem, ita qui me comedit mihique mystico esu potuque sic iungitur, ut mecum unum fiat, huic et ipse vitam impartiam." Oder noch deutlicher: „Carnem et sanguinem meum appello doctrinam meam, quam si per credulitatem avide sumpseritis ac in viscera mentis traieceritis, vegetabit animos vestros vosque mecum

1) Erasmus gebraucht ihn auch nicht immer, und es ist denkbar, daß Zwingli die Stellen nicht gelesen hat, an denen er ihn brauchte. Aber diese Annahme ist nicht notwendig, denn die Sache hat Zwingli.

2) S. o. S. 42. 3) Basel 1524, S. 135. 4) ib. S. 215.

5) Basel 1523, S. 68ff.

unum efficiet, sic ut meo spiritu vivatis in aeternum ... Atque huius societatis vobis mysticum symbolum relicturus sum, carnem meam et sanguinem meum, quod ne ipsum quidem sumpsisse profuerit, nisi secundum spiritum sumpseritis." Das deckt sich ganz mit Zwinglis Gedanken, daß nur der Gläubige — das ist der secundum spiritum Genießende — recht das Abendmahl genießt. Der Unwürdige aber ist der Ungläubige — respuit autem panem hunc oblatum, qui sermonibus meis non credit, sagt Erasmus.

Zu Act. 2[1]) bemerkt der Humanist: „die Jünger blieben in der Lehre der Apostel atque in sumendo symbolo foederis numquam rumpendi ... frangebatur panis et ex eo cuique dabatur particula, atque hoc agentes in memoriam dominicae passionis agebant gratias divinae benignitati." Zu 1. Cor. 10[2]) wird stark das ethische Moment betont: „sacer ille panis ... arguit foedus ac societatem summam inter nos", und zu 1. Cor. 11[3]) heißt es: „hic unanimitatis Christianae mysterium agitur." Und dann wieder die bekannte Formulierung: „Christus hoc convivium mortis suae commemorationem et aeterni foederis symbolum esse voluit ... mysticus est panis, cuius ex aequo participes esse debent omnes." Da es sich um eine res omnium maxime mystica handelt, muß man sich sorgfältig prüfen. Wer unwürdig ißt oder trinkt, dem wird das heilige Mahl zum Verderben, propterea quod irreverenter et illoto animo tantum adierit mysterium, non satis perpendens, quanto cum tremore sumendum sit corpus domini. Hier also prävalieren zuletzt die massiven Gedanken; sie sind auch Zwingli nicht fremd, und gerade vom „zittern" hatte auch er gesprochen.[4])

In seiner „Querela pacis" betont Erasmus stark das ethische Moment der Abendmahlsfeier. „Die Theologen behaupten heutigen Tages, durch so viele Sakramente werde der himmlische Geist eingegossen. Wenn sie die Wahrheit sprechen, wo ist dann die Wirkung jenes besonderen Geistes, ein Herz und eine Seele?! Auch den Heiden ist die Freundschaft heilig, die eine gemeinsame Mahlzeit geknüpft hat, et Christianos coelestis ille panis ac mysticus ille calix non continet in amicitia? ... Wenn Christus dort nichts gehandelt hat, inwiefern bedarf es heute so vieler Zeremonien? Tat er aber etwas Ernstes, warum wird es von Euch wie ein Scherz und Schauspiel vernachlässigt? Wagt jemand zu diesem heiligen Tisch, amicitiae symbolum[5]), wagt jemand zum Friedensmahl zu gehen, der auf Krieg gegen Christen sinnt?"[6])

Besonders wertvoll für unseren Zweck sind die Ausführungen in canon 5 des Enchiridion militis Christiani. Hier findet sich die entschei-

1) Basel 1524, S. 17. 2) Basel 1522, S. 123.
3) ib. S. 127. 4) Vgl. S. 40.
5) Zu symbolum gilt auch hier das oben S. 52, Anm. 2 Gesagte. Der mysticus calix und coelestis panis — Zwinglis „Himmelsspeise" — sind kein „Symbol".
6) Querela pacis p. 19f.

dende Bedeutung von Joh. 6, 63 scharf herausgestellt: Erasmus betont, man müsse auf das mysterium, den mystischen Sinn, dringen. „Habet evangelium carnem suam, habet et spiritum. . . Wie bei Johannes Christus selbst sagte: mein Fleisch nützt nichts, der Geist ist's, der lebendig macht. Mihi quidem religio fuisset dicere: non prodest quicquam, satis fuerat futurum, caro non nihil prodest, sed multo amplius spiritus. Nunc ipsa dixit veritas: non prodest quicquam." Und nun folgt die Applikation auf das Abendmahl in einer Weise, die ganz mit dem Zwinglischen Grundgedanken sich deckt: „Christus contempsit et carnis suae manducationem et sanguinis potum, nisi et spiritaliter edatur atque bibatur. Quibus enim putas ista locutus est: caro non prodest quicquam, spiritus est, qui vivificat? Nempe non iis, qui evangelio de collo suspenso aut cruce aerea se tutos ab omni malo putant idque perfectam religionem existimant, sed quibus summum mysterium de sumendo corpore suo aperuerat" — man beachte, daß Erasmus hier Joh. 6, 63 unmittelbar auf das Abendmahl anwendet! „Tu forte, heißt es weiter, quotidie sacrificas et tibi vivis neque ad te pertinent incommoda proximi tui. Adhuc in carne es sacramenti. Verum si sacrificans das operam id esse, quod illa sumptio significat, puta idem spiritus cum spiritu Christi, idem corpus cum corpore Christi, vivum membrum ecclesiae; si nihil amas nisi in Christo, si omnia tua bona putas omnibus esse communia, si omnium incommoda tibi perinde ut tua dolent, ita demum magno fructu sacrificas, nempe quia spiritaliter. . . Peragitur in te, quod illic oculis repraesentatur: repraesentatur mors capitis. . . Occisus est pro te Christus, macta et tu pecudes istas, sacrifica temetipsum illi, qui pro te semet immolavit patri." Im anderen Falle corpus sacramenti tenes, spiritu vacas, ja, Erasmus sagt ganz offen: Christi corporea praesentia inutilis est ad salutem. An non Christianismus est vita spiritalis? Paulus hat spiritalis vitae praecepta hinterlassen, nicht Vorschriften über diese oder jene Zeremonien, diese oder jene Kleidung. Also so klar wie möglich die Herausarbeitung des geistigen Momentes, so stark, daß das sinnliche ausgeschaltet scheint. Aber eben auch nur scheint. Erasmus fährt nämlich fort: „Was wird also der Christ tun? Wird er die Gebote der Kirche vernachlässigen?, verachten die ehrenwerten Traditionen der Vorfahren, verdammen fromme Gewohnheiten?" Antwort: „im Gegenteil (immo), si infirmus est, servabit ut necessarias, sin firmus et perfectus, tanto magis observabit, ne sua scientia fratrem offendat infirmum et occidat eum, pro quo mortuus est Christus. Haec oportet non omittere, sed illa necesse est facere. Non damnantur opera corporalia, sed praeferuntur invisibilia. Non damnatur cultus visibilis, sed non placatur deus, nisi pietate invisibili. Spiritus est deus et spiritalibus victimis flectitur." Hier ist die von uns bei Zwingli konstatierte Stufenschichtung ganz deutlich: innerlich ist der Starke über das Sinnliche hinaus, für die Schwachen — Zwingli sagte: die „Einfältigen" — ist es notwendig, und der Starke wird sich, um Ärgernis zu vermeiden, dem Schwachen anpassen.

Endlich hat Erasmus noch in einem an den Schluß seiner praecepta moralia Catonis[1]) gestellten, die ganze christliche Dogmatik behandelnden Gedichte auch das Abendmahl poetisch verherrlicht. Er nennt es mysticus ille cibus, Graeci dixere synachin. Was gibt es? panis vinique palam sub — hier haben wir Zwinglis „unter!“ — imagine ipsum praesentem vere exhibet — also unter dem Bilde von Brot und Wein wirklich gegenwärtig, wiederum wie bei Zwingli! Diese Speise intima viscera coelesti saginat et educat esca — Zwinglis „himmlische Speise“ — inque deo reddit vegetos et reddit adultos. In knapper Form die älteste Zwinglische Abendmahlslehre!

Weiterer Beweise bedarf es nicht mehr für die Abhängigkeit Zwinglis von Erasmus an diesem Punkte. Die Grundelemente seiner Abendmahlsanschauung finden sich samt und sonders bei dem großen Humanisten, die Stufenschichtung, die Betonung des Glaubens, die Realpräsenz in mystischer Form, der ethische Verpflichtungscharakter, das Wiedergedächtnis.[2])

Die Frage, aus welchen Quellen nun wiederum Erasmus schöpft, zu beantworten, würde den Rahmen dieser Untersuchung überschreiten, die es nur mit der für Zwingli und Luther unmittelbar in Betracht kommenden Kausalkette zu tun hat. Immerhin mag auf ein Doppeltes hingewiesen werden: Scholastik und Mystik sind des Humanistenfürsten Hauptquelle gewesen. Seit Thomas v. Aquino legte die Scholastik Wert auf die manducatio spiritualis und hob sie von der manducatio sacramentalis ab. Es konnte hier heißen: „aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum, antequam sacramentaliter sumant.“[3]) Gewiß schob dann Thomas den Sakraments-

1) Argentinae 1516.

2) Nur im Vorbeigehen mache ich auf die Wirkung der Erasmischen Abendmahlslehre auf die der Täufer aufmerksam. Er ist auch hier ihr geistiger Vater. Die von P. Althaus: Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert (1914) S. 26f. mitgeteilten Abendmahlsgebete des Christoph Freisleben sind ganz erasmisch gehalten. Daneben spielt Thomas v. Aquino hinein. Aber so hätte Erasmus auch beten können: „praesta, ut visibilem cibum spiritaliter intelligamus, spiritaliter esuriamus, spiritaliter satiemur, ut non modo sacramentum, sed et rem et virtutem sacramenti percipiamus.“ Nicht minder Thomas, s. u. S. 89. Hier berührten sich der Humanist und Scholastiker. — Umgekehrt berührten sich Erasmus und Luther in Otto Brunfels. Seine Flugschrift: Verbum dei multo magis expedit audire quam missam, ad episcopum Basiliensem 1523 (Exemplar in der Universitätsbibliothek Basel) sagt: Revera nihil aliud est quam testamentum vel rememoratio, in qua annunciatur mors testatoris. Sic autem rite annunciatur, quando credimus Jhesum esse Christum incarnatum, passum, mortuum et resurrexisse propter iustificationem nostram, et ob hoc panem et vinum instituisse id est corpus et sanguinem suum ubique pignus redemptionis nostrae, ne quid diffidamus. Haben wir den Glauben nicht, so nützt uns das Essen nicht mehr als gewöhnliche Speise, im Gegenteil, es schadet sogar. Glauben aber können wir nur durch das Wort. Ist in der Heraushebung desselben Brunfels sichtlich von Luther beeinflußt, so hält er doch anderseits das „Mysterium“ des Abendmahls fest. Joh. 6 63 zitiert er ähnlich wie Erasmus zum Beweis für die Notwendigkeit des Glaubens.

3) Summa theologiae III, 80, 1 ad 3.

genuß vor die geistliche Nießung: „nec tamen frustra adhibetur sacramentalis manducatio, quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio quam solum desiderium.“ Aber die Unterscheidung blieb damit doch und fand einen wirkungsvollen Nachhall in der Mystik. Das hängt mit der nach innen gerichteten Empfindungsweise der Mystik zusammen und wurde praktisch gestärkt durch den schweren Druck des Interdiktes, der die Frommen in den geistlichen Genuß hineindrängte.[1]) Von der Schwester Mechthild v. Waldeck im Kloster Kirchberg bei Haigerloch wird berichtet: „sie begehrte auch, daß ihr Gott zu erkennen gebe, ob es möglich wäre, daß ein Mensch unseren Herrn möchte empfangen geistlich so wahr als der Priester auf dem Altare in der Messe. Da antwortete ihr unser Herr und sprach: ‚Es gehen viele Leute zur Messe aus einer guten Gewohnheit. Die empfangen Anteil nach ihrer Begierde. Aber dem ich meinen Leib und mein Blut gab zu einer Speise und zu einem Trank geistlich in die Seele, so wahr ich mich gebe, Gott und Mensch, dem Priester am Altare, das ist eine außerordentliche Gnade.‘[2]) Schwester Mechthild ward dieser Gnade teilhaftig.“ Wertvoll aber ist, daß die Brücke zwischen dem geistlichen und sakramentlichen Genuß im Glauben gefunden wird. „Sie hatte große Begierde, oft am Altare unseres Herrn Leib zu empfangen, daß unser Herr sie tröstete und zu ihr sprach: ‚So du zu dem Altare gehst, so empfängst du nicht, was du da siehst, sondern was du glaubst. Also tust du auch sonst, so oft ich mich dir gebe, Gott und Mensch, geistlich.‘ Und er sprach: ‚Geh hinauf und tu auf den Mund deiner Begierde. Hoc est corpus meum.‘“[3]) Das sind ganz die Gedankengänge des Erasmus, auch in dem Sinne, daß Mystik und Humanismus nicht den Mut fanden, das sakramentliche Genießen für überflüssig zu erklären. Auf den Niederländer Erasmus mag noch insbesondere auch Wessel Gansfort von Einfluß gewesen sein, der in seiner Schrift: de sacramento eucharistiae den Glauben als die Hauptsache bezeichnete.[4]) Auch Thomas Morus hat auf ihn eingewirkt, wenn anders Erasmus ihm wirklich geschrieben hat: Quod mihi dixisti de corpore Christi, Crede quod edas et edis.[5])

Steht Zwingli auf des Erasmus Schultern in seiner ältesten Abendmahlslehre, so schließt das nicht aus, daß ihm auch unabhängig von jenem jene beiden Quellen Scholastik und Mystik zuströmten. Von der Scholastik ist das mit Sicherheit anzunehmen, da Zwingli sich späterhin mit der katholischen Lehre von der manducatio spiritualis auseinandersetzt, ohne

---

1) Auf dieses Moment macht mit Recht G. Siedel: Die Mystik Taulers, 1911, S. 79 aufmerksam. 2) H. Wilms: Das Beten der Mystikerinnen, 1916, S. 105.

3) ib. S. 106. Vgl. den gleichen Gedanken bei Tauler bei Siedel a. a. O. S. 80.

4) J. C. van Slée: de geschiedenis van het Socinianisme in de Nederlanden, 1914, S. 23. M. von Rhijn: Wessel Gansfort, 1917, S. 211ff.

5) v. Slee a a. O. S. 24. Sehr lehrreich, auch mit Bezug auf Zwingli, ist die Tatsache, daß Erasmus von seinen Gegnern schon früh wegen seiner Abendmahlsanschauung verdächtigt wurde. Vgl. Epp. Erasmi ed. Allen IV, 1922, S. 118, 314ff., 465.

speziell an Erasmus zu denken.[1]) Von der Mystik darf es wenigstens vermutet werden. Aber Erasmus bleibt Hauptquelle.

Nicht nachweisbar, soweit ich sehe, ist bei Erasmus die Präposition „mit" und die scharfe Polemik — versteckt ist sie da — gegen die communio sub una und die Transsubstantiation. Ist es nötig, dafür neue Quellen anzunehmen? Etwa Luther, dessen damalige Abendmahlslehre ja Zwingli kannte und nicht als im Widerspruch zur seinigen empfand? Man könnte versucht sein, Luther ganz auszuschalten angesichts der Anfangsworte seiner Ausführungen über das Abendmahl in de captivitate babylonica ecclesiae — diese Schrift käme ja neben dem „Sermon von dem neuen Testament" hauptsächlich in Frage —, daß Joh. 6 ganz aus dem Spiele bleiben müsse[2]), wo doch Zwingli gerade immer auf diese Stelle sich stützt. Aber bei näherem Zusehen besteht gerade in der Deutung von Joh. 6 kein Unterschied zwischen Luther und Zwingli. Luther gebraucht die Worte: „nulla manducatio vivificat nisi fidei; haec enim est vere spiritualis et viva manducatio," und er betont, daß solche, die aus irgendeinem Grunde an dem sakramentlichen Genuß gehindert sind, doch selig werden können, eben kraft des Glaubens[3]); damit würde sich Zwingli ganz einverstanden erklären können. Und doch liegt ein Unterschied zwischen den beiden vor. Luther hebt scharf das sakramentliche Essen (sacramentalis manducatio) vom geistigen Genuß (manducatio spiritualis) ab; beides sind ihm ganz verschiedene Dinge, während sie bei Zwingli an ein und derselben Handlung, der Abendmahlsfeier, sich vollziehen können. Darum sagt Luther, bei sachlicher Identität mit Zwingli, Joh. 6 gehöre nicht hierher[4]), während Zwingli ebendort den Hauptstützpunkt findet. Luther kennt eben hier[5]) nicht die humanistische Stufenschichtung, nach der ein und derselbe Kultakt innerlich gleichgültig, aber äußerlich doch festgehalten werden kann, ja den „Einfältigen" wertvoll wird, er operiert mit dem Entweder — Oder. Doch muß man sich klarmachen, wie nahe sich in dieser Periode noch die Gedankengänge Luthers und Zwinglis kommen, wenn jener wie dieser — im Anschluß an mittelalterliche Terminologie[6]) — im Abendmahl ein Zeichen des Todesopfers Christi sehen, dazu bestimmt, an diese Wohltat zu erinnern. Namentlich im „Sermon vom neuen Testament" tritt das bei Luther heraus.[7]) Beide halten, ohne den Widerspruch, daß etwas zugleich Zeichen und Bezeichnetes sei[8]), zu beachten, trotzdem an

1) S. u. die Erörterung zum Commentarius de vera et falsa religione.

2) Primum, c. VI Johannis in totum est seponendum. WA. VI, 502, Z. 7.

3) ib. 502 18ff. Vgl. denselben Gedanken im „Sermon vom neuen Testament" WA. VI, 372f. Dieckhoff a. a. O. S. 218ff. 4) nihil ad rem facere a. a. O. 502 27.

5) Anderweitig ist Luther das äußere Festhalten an innerlich überwundenen Formen wohlbekannt und vertraut; aber es ist nicht humanistisch-relativistisch, sondern biblisch (1. Cor. 9, 22 u. ä.) begründet. 6) S. Loofs RE³ I, 65.

7) S. Dieckhoff 219, 229f. L. K. Goetz a. a. O. S. 50. WA. VI, 358ff., 359 18f.: „das sigill oder wortzeychen ist das sacrament, brot und weyn, darunder sein warer leyb und blut". 8) S. Goetz a. a. O. und Seeberg 324.

der Realpräsenz fest, beide über das Wie? im unklaren, nur daß Luther sie dann wieder stärker wertet; gewiß ist ihm, gleich Zwingli, das ganze „Zeichen“ nur um der „Schwachen“, die noch „im Fleisch leben“, willen gegeben[1]), aber derartige Schwache sind wir letztlich alle und bedürfen darum alle des Zeichens, während Zwingli im Abendmahlsgenusse selbst für den Gläubigen das Zeichen entbehrlich macht bzw. ästhetische Dekoration oder Konzession an die Schwachen sein läßt. Oder aber Zwingli legt viel stärker als Luther allen Nachdruck auf den ethischen Gemeinschaftscharakter des Abendmahls, um eine Notwendigkeit für den Gläubigen zu erzielen. Die zwingende Wucht des Sakramentes fordert für Luther selbständige Wertung, und weil Joh. 6 davon nichts sagt, deshalb scheidet es für die Abendmahlsfrage aus; das geistige Genießen, von dem Jesus dort redet, ist ganz etwas anderes. Von Anfang an ist so das Sakramentale von Luther ganz anders betont worden als von Zwingli, der den Begriff „Sakrament“, wie wir sahen, durchaus festhält; der Humanistenschüler strebt nach dem Geiste im Sakrament, für Luther hingegen ist das Sakrament eine objektive Realität, die nur für ihre rechte Wirkungskraft am Menschen des Geistes (Glaubens) bedarf. Das ist eine grundsätzliche Differenz zwischen den beiden Reformatoren[2]), und denkt man die Worte Luthers in de captivitate zu Ende, so kann man schon das Donnerrollen von Marburg: est, est heraushören. Aber es ist noch zu früh, die beiden Akteure selbst ahnen davon noch nichts, Luther weiß von Zwingli noch nichts, und dieser findet an Luthers Abendmahlslehre noch nichts zu tadeln, verschiedene Punkte führte er an, in denen er über Luther hinausgeht, aber das Abendmahl ist nicht darunter.[3])

Und das versteht man sehr wohl. Es gab der Übereinstimmung mit Luther genug. Den Begriff „Testament“ gibt Zwingli ja selbst als Lutherisch an, und er hat ihn benutzt, kannte ihn freilich schon vorher. So scharf wie nur möglich war bei Luther die Bekämpfung der communio sub una zu finden[4]), nicht minder die des Meßopfers — diese namentlich im „Sermon von dem neuen Testament“; auch auf Luthers, zwar sehr vorsichtig formulierte[5]) positive Abendmahlsanschauung, die das Beharren des verus panis verumque vinum betonte, aber die nähere Fixierung der Realpräsenz unterließ, wird hingewiesen werden müssen, gerade in der Unbestimmtheit konnte sich Zwingli mit Luther zusammenfinden, von der bei Luther sehr scharf abgelehnten Transsubstantiation gar nicht zu reden. Im „Sermon von

1) Vgl. WA. VI, 372 30 ff. Luther kann hier einerseits, ganz ähnlich wie Zwingli, betonen, daß das Genießen des Sakramentes „den Glauben bessere“, andrerseits aber betont er einfach die Tatsache; „dieweyl gott dasselb so eingesetzt hatt, muß man dasselb nit verachten“.

2) So gebe ich zu, daß „von Anfang an“ ein Gegensatz zwischen Luther und Zwingli vorhanden war, aber ich muß gegen Baur (II, 268 ff.) bestreiten, daß er von Anfang an „bewußt“ war, und bestimme ihn anders.

3) II, 148 3 ff. 4) WA. VI, 503 ff. 5) WA. VI, 508 7 ff.

dem neuen Testament" hat sich Luther freilich einmal näher über das Wie? der Realpräsenz geäußert, und da braucht er die Formel: „wahrhaftig Fleisch und Blut unter dem Brot und Wein" (WA. VI, 359) — und das ist eine auch bei Zwingli begegnende Formel, die er freilich auch bei Erasmus finden konnte. Im übrigen schiebt auch Luther letztlich die Spekulation über die Art und Weise der Gegenwart Christi beiseite, wenn man nur simplici fide glaubt, corpus et sanguinem veraciter ibi contineri.[1]) Und endlich ist ja für Luther wie für Zwingli der Glaube Grundvoraussetzung für die Wirkung des Sakramentes.

Angesichts dessen und gestützt auf die sonst nachweisbare Wirkung des deutschen Reformators auf Zwingli[2]) wird man auch Luther für das Werden der ältesten Abendmahlsanschauung Zwinglis heranziehen müssen. Gewiß nicht so stark wie den Humanistenfürsten; Luther hat hier weniger Zwingli Neues gegeben als schon vorhandene Keime und die erasmischen Anregungen gekräftigt und gestärkt. Zwingli konnte sich bei Luther wiederfinden und hat das getan.

Nun freilich Zwingli ganz in diese beiden Quellen, Erasmus und Luther aufgehen zu lassen, wäre verfehlt. Sklavenseele ist er nie gewesen, er hat selbständig angeeignet und verarbeitet. Daß er, wie es scheint, die Präposition „mit" — Luther gebraucht in de captivitate „in" und im ‚Sermon vom neuen Testament' „unter"[3]) — erstmalig anwendet, möchte ich nicht zu stark herausheben, das ist Form, die Sache fand er bei Erasmus und Luther, wichtiger schon ist die klare Herausarbeitung der Leugnung einer Realpräsenz extra usum, die kannte Luther damals noch nicht[4]), und auch Erasmus ist sie, sehe ich recht, fremd. Denn hier erkennt man die Bedeutung des Momentes der Geistigkeit für ihn. Die ist stärker bei ihm als bei den beiden anderen; man konnte auch schon erkennen, wo sie bei ihm wurzelt: in seinem Gottesbegriff (s. o. S. 45). Luther hat — da kommt die oben berührte Scheidung wieder klar zum Ausdruck — die Geistigkeit nur im Glauben gesehen, im Sakramente jedoch eine ganz massive Realität; Erasmus balanciert, und seine Balancierstange ist das Wort „mystisch". Bei Zwingli ist es ganz ähnlich, nur gewinnt man den Eindruck, daß die Geistigkeit der Abendmahlsfeier ihm viel mehr Herzenssache ist als dem Humanisten, dem die Kühle skeptischer Reflexion anhaftet. Das sinnliche Moment ist bei ihm viel stärker mitgeschleppter Ballast als bei Erasmus[5]), ihn durchdringt eben, jetzt zwar noch ver-

1) WA. VI, 510$_{22}$ff., 511$_{16}$f., besonders 18: si non possum consequi, quo modo panis sit corpus Christi.

2) Vgl. darüber Farner in Zwinglihana III, 1ff. und Wernle im Kirchenblatt für die ref. Schweiz 1905, Nr. 38ff.

3) Näheres s. bei Dieckhoff S. 249ff. und Loofs, RE^3 I, 66f.

4) Vgl. Dieckhoff S. 263ff.

5) Dieckhoff a. a. O. S. 437ff. hat die massiveren Gedankengänge bei Zwingli wohl geweckt, aber er deutet sie falsch. Einmal spricht er hier nur von Abhängigkeit von

haltene, reformatorische Wucht, die über die Halbheit hinauskommen wird, während sie für den Humanisten Lebenselement ist. Selbständigkeit muß man Zwingli bei aller Abhängigkeit zusprechen, man wird ihm vor allem zutrauen, daß er seine Bibel selbständig gelesen hat, ihre Lektüre ist ja die gemeinsame Grundlage für alle drei gewesen, und mehr als wir angeben können, wird sie gleiche Gedanken in allen dreien haben entstehen lassen.

Dieser Hebel der Geistigkeit bricht nun die Harmonie Zwinglis mit Luther und Erasmus auseinander. Hier setzt die Weiterentwicklung an.

Kapitel 2.

Die Ausbildung der Abendmahlslehre Zwinglis bis 1525.

Vier Faktoren haben den Umschwung in Zwinglis Denken bewirkt: der Brief des Niederländers Cornelius Hoen, das Auftreten Karlstadts, die deutliche Hinwendung Luthers zu einer massiv-realistischen Abendmahlslehre, und der Bruch mit Erasmus von Rotterdam. Diese vier Momente wirren sich ineinander und durchdringen sich gegenseitig, die Darstellung muß sich darauf beschränken, sie nacheinander vorzuführen, denn sie vermag das Ineinander nicht zu veranschaulichen.

Die erste Frage ist: wann hat Zwingli den Brief des Niederländers Hoen kennen gelernt? Baur[1]) nimmt im Anschluß an L. Schulze und Dieckhoff „wahrscheinlich im Jahre 1521“ an. Aber diese Datierung ist unmöglich, wie Loofs[2]) und O. Clemen[3]) nachwiesen. Zwingli schreibt in der responsio ad Joannis Bugenhagii Pomerani epistolam vom 23. Oktober 1525: „da ist es durch Gottes Gabe geschehen, daß zwei fromme und gelehrte Menschen, deren Namen ich jetzt noch verschweigen werde, zu unserem Leo und mir zwecks einer Konferenz über diese Abendmahlsfrage kamen; und als sie unsere Meinung in dieser Sache hörten, dankten sie

---

Luther, während doch Erasmus hier an erster Stelle zu nennen ist, den Dieckhoff aber überhaupt nicht berücksichtigt; sodann läßt er die Realpräsenz bei Zwingli eine rein geistige sein, „weckende Gegenwart Christi in den Herzen der Gläubigen, welche nichts zu tun hat mit der Aneignung des wesentlichen Leibes und Blutes Christi unter dem Brote und Weine, wie sie Luther auf Grund der im eigentlichen Sinne festgehaltenen Abendmahlsworte lehrt.“ Aber das geht viel zu weit. Zwingli hat klar und deutlich gesagt, daß der zur Rechten Gottes sitzende Christus herniedersteige vom Himmel im Abendmahl (s. o. S. 25).

1) II, 279.

2) Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte[4] (1906) S. 808 Anm. 7. Loofs gebührt die Priorität vor Clemen; ihm schloß sich dann auch Stähelin II, 228 an.

3) Hinne Rode in Wittenberg, Basel, Zürich und die frühesten Ausgaben Wesselscher Schriften (Ztschr. f. Kirchengeschichte 18, 346ff.). Statt communicarent bei Clemen lies: communicarunt.

Gott und teilten uns jenen Brief eines gelehrten und frommen Niederländers, der nunmehr anonym gedruckt ist, aus einem Briefbündel (soluta sarcina) mit".[1]) Die Worte setzen, wie Loofs zuerst zeigte, die Anwesenheit Leo Judaes als Leutpriester in Zürich voraus; sein Amtsantritt aber erfolgte Lichtmeß (2. Februar) 1523, vor diesem Termin also kann Zwingli den Brief nicht in die Hände bekommen haben. Den Namen des Briefschreibers nennt Zwingli zuerst in der Responsio ad Theobaldi Billicani et Urbani Rhegii epistolas vom 1. März 1526[2]) und dann weiterhin im Briefe an die schlesischen Schwenckfelder vom 17. April 1526[3]); die Namen der Briefüberbringer in der Amica exegesis vom 25. Februar 1527; „ich habe von dem Niederländer Honius, dessen Brief Johannes Rhodius und Georg Saganus brachten, die Erklärung des ‚Est' durch ‚Significat' erworben."[4]) Richtig hat Clemen gesehen, daß der Bericht Ludwig Lavaters in seiner historia de origine et progressu controversiae sacramentariae 1563 p. 1[b] ganz sekundär, aus den angeführten Stellen der Zwingli-Schriften, zusammengearbeitet ist.[5])

Der terminus a quo wäre damit gewonnen, läßt sich auch der terminus ad quem ausfindig machen? Wie wir soeben hörten, verdankt Zwingli dem Briefe des Honius die Erklärung des „est" durch „significat". An dieser bestimmten Angabe Zwinglis ist nicht zu zweifeln. Nun aber trägt Zwingli diese Interpretation erstmalig im Briefe an Matthäus Alber in Reutlingen vom 16. November 1524 vor. Das wäre der terminus ad quem. Vielleicht läßt sich nun noch etwas schärfer präzisieren. Loofs, dem Stähelin zustimmte, vertrat die Meinung, „daß Zwingli, als er am 15. Juni 1523 den Brief an Wyttenbach schrieb, den Brief des Honius noch nicht gekannt haben kann".[6]) Offenbar weil er ihn sonst erwähnt haben würde und die in jenem Briefe vorgetragene Abendmahlsanschauung mit der des Honius nicht stimmt. Nun aber haben wir festgestelit, daß Zwinglis Auffassung sich bis Ende Mai 1524 nicht geändert hat; man wird also das dem Briefe an Wyttenbach gegenüber angewandte argumentum e silentio bis in diese Zeit hinein ausdehnen dürfen und die Kenntnis des Briefes von Honius auf ± Ende Mai 1524 fixieren können. Aber allzu ängstlich wird man diesen Termin nicht pressen dürfen; man kann schon ein wenig hinaufsteigen. Einmal nämlich fällt es auf — wir haben das bei der Analyse der Schriften hervorgehoben —, daß Zwingli in den Schriften seit Anfang 1524 etwa zwar seine realistischen Gedanken keineswegs verschwinden, wohl aber hinter den ethischen zurücktreten läßt; das könnte eine erste,

1) Schuler-Schultheß: opera Zwinglii 3, 606.

2) ib. 663. 3) VIII, 568$_{22}$. 4) Sch.-Sch. 3, 553.

5) Doch wird man nicht nur (so Clemen) die responsio ad Bugenhagii epistolam heranziehen müssen, sondern auch die amica exegesis.

6) a. a. O. Die gegenteilige Ansicht Schulzes, RE[3] XVII, 65$_{5f.}$ ist unhaltbar und beherrscht von dem Gedanken, daß Zwingli mit seiner Ansicht zurückgehalten habe, nach Schulze sogar bis zu seiner „Underrichtung vom Nachtmahl Christi 1526"!

leise Wirkung des Honius sein, die eben noch keine durchschlagende geworden wäre. Sodann aber ist sehr wohl denkbar, daß Zwingli zwar den Brief des Honius schon in Händen hatte, aber nicht beachtete. In der Antwort auf den Brief Bugenhagens sagt nämlich Zwingli ausdrücklich, daß nur er seine damalige Abendmahlsanschauung den beiden Niederländern vorgetragen habe, die dafür Gott dankten: „denn ihre eigene Ansicht verheimlichten sie[1]), weil es damals nicht für jedermann sicher war, seine Meinung in dieser Frage zu äußern"; sie gaben ihm — statt dessen — den Brief des Honius. Wenn die beiden also ihre eigene Abendmahlslehre, die sich mit der des Honius deckte, Zwingli überhaupt nicht vorgetragen haben, vielmehr nur Gott dankten, so konnte Zwinglis Neugierde nicht gerade besonders gereizt werden, jenen Brief sonderlich zu beachten, er durfte angesichts des Dankes der beiden vermuten, dort nur seine Abendmahlslehre wiederzufinden. In diesem Falle hätte er den Brief also zunächst beiseite gelegt und wäre auf ihn erst aufmerksam geworden, als die Karlstadtschen Traktate (s. u.) die Abendmahlsfrage brennend machten, und in Verbindung mit ihnen erst hätte dann der Brief durchschlagende Wirkung auf Zwingli gewonnen. Wem diese Argumentation zu künstlich erscheint, wer eine sofortige Wirkung des Briefes annehmen möchte, den hindert nichts, die Konferenz zwischen Zwingli und Rode in den Spätsommer 1524, also nahe an Zwinglis Brief an Alber, heranzurücken; denn im Herbste 1524 ist Rode der Gast Bucers in Straßburg[2]) und kann sehr wohl von Zürich aus dorthin gekommen sein, sein Itinerar ist für die Zeit von September 1522 bis Herbst 1524 ganz unsicher, nur ist er im Süden des Reiches gewesen.[3])

Der Brief des Honius[4]) ruht in seiner Abendmahlslehre ganz offensichtlich auch auf erasmisch-humanistischer Grundlage, bildet sie aber selbständig weiter, zu einer Schärfe, die der Meister Erasmus sich niemals erlaubt haben würde. Es erinnert an erasmisch-zwinglische Gedankengänge, wenn als Zweck der Einsetzung des Abendmahles ein confirmare suorum animos angegeben wird. Es ist ein „Pfand" (pignus), damit die

---

1) suam enim (sententiam) ipsi celabant (Sch.-Sch. 3, 606); daraus wird bei Lavater a. a. O.: qui cum eius sententiam audivissent, dissimulantes suam, gratias egerunt deo. Die Worte Lavaters sind dann wörtlich übernommen von Hospinian II, 30.

2) W. Baum: Capito und Butzer (1860) S. 305. Am 21. November 1524 ist Rode aus Straßburg abgereist (Enders, Luthers Briefwechsel 5 Nr. 847, S. 67).

3) Vgl. Schulze in RE[3] XVII, 64f. Vgl. auch E. Stähelin: Die beruflichen Stellungen Oekolampads während seiner vier Basler Aufenthalte (Basler Ztschr. f. Gesch. u. Altertumskunde 16, 377). N. Weiß im Bulletin de la société du protestantisme français 1919 p. 72, 1917 p. 219. Ende Januar 1523 war Rode in Basel.

4) Abgedruckt bei Enders: Luthers Briefwechsel III, 412ff. Neu herausgegeben von A. Eekhof: De Avondmaalsbrief van Cornelis Hoen 1525 (1917); dazu meine Anzeige in Zwingliana III, 322. An der dort vertretenen Auffassung, daß der Brief, abgesehen von dem kurzen Schlußwort, von Honius stammt und Zwinglis Anteil an ihm nicht vergrößert werden darf, halte ich fest.

Seinen nicht irgendwie im Glauben wanken, „so wie ein Bräutigam, der seine Braut gewiß machen möchte, daß sie nicht irgendwie zweifelt, ihr einen Ring gibt mit den Worten: nimm, ich gebe mich Dir selbst.“ „So soll der Empfänger der Eucharistie, des Pfandes seines Bräutigams, der sich selbst hinzugeben bezeugt, fest glauben, Christus sei sein .... das heißt wirklich Christus essen und sein Blut trinken, wie der Heiland sagt Joh. 6: wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der bleibet in mir und ich in ihm.“ Hier also wird — zum Unterschied von Erasmus und auch von Zwingli — ganz ausschließlich nur der Glaube, ohne eine mystische Beigabe, für die Eucharistie konstitutiv. „Wer aber ohne diesen Glauben die Eucharistie nimmt, ißt offenbar mehr Manna der Juden als Christus.“ Nun folgt die Zwingli ja längst vertraute Polemik gegen die Verwandlungslehre der „römischen Scholastiker“, die als „nicht schriftgemäß“ abgetan wird. Es war für Zwingli nichts Neues (s. o. S. 26), wenn Honius insbesondere die Adoration der Hostie ablehnte; die von ihm dabei beliebte Schärfe hatte Zwingli allerdings noch nicht erreicht: Honius redet von Götzendienst. „Aber man wird sagen: wir haben Gottes Wort für uns, da er spricht: ‚das ist mein Leib‘.“ Damit kommt Honius auf den Kernpunkt der Sache, und sehr geschickt weist er die römische Argumentation zurück. Die Apostel haben das Brot gebrochen, haben immer nur vom Brote gesprochen, und von der römischen Lehre wissen sie nichts. Paulus sagt zwar 1. Cor. 10: „ist das Brot, das wir brechen, nicht die Gemeinschaft mit dem Leibe des Herrn?“, er sagt aber nicht: das Brot ist der Leib des Herrn, vielmehr wird aus dieser Stelle und mehr noch aus dem Vergleiche unseres Brotes mit dem Götzenopfer klar, daß „ist“ so viel ist wie „bedeutet“. Denn er sagt ja, daß die Götzenopfer sich nicht verändern, trotzdem behauptet er, daß sie eine Gemeinschaft mit dem Teufel „sind“ oder „bedeuten“, dem sie geopfert werden. Um deswillen hat eine bei Thomas v. Aquino[1]), „an dessen Worten die Römer wie an einem Orakel hängen“, sich findende Meinung die Ansicht vertreten, Christus sei im Brote, aber nur tanquam in signo oder, wie andere sagen, nur sacramentaliter und nicht corporaliter. Wenn Christus die tägliche Impanation (hier im Sinne von: Menschwerdung aus dem Brote heraus) in den Händen jedes beliebigen Priesters gewünscht hätte, so würde er das gesagt haben. Aber er sagt ja auch von Johannes dem Täufer: er ist Elias, oder vom Evangelisten: siehe, das ist dein Sohn, oder er sagt, sich selbst meinend: auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen, und Paulus sagt: der Fels war Christus, oder Christus nennt sich Tür, Weg, Stein oder Rebe. Das sind genau dieselben Fälle, aber niemand fällt es ein, zu behaupten, Christus sei wirklich eine natürliche Rebe. „Was uns an jener einzigen Stelle einschüchtert, außer der Autorität des Papstes, kann ich nicht verstehen.“ Offenbar hat da die Gewohnheit mit-

1) Vgl. in IV. sent. dist. X qu. 1.

gespielt. Wenn es heißt: solches tut zu meinem Gedächtnis, so weist ein „Gedenken" doch mehr auf einen Abwesenden als auf einen Anwesenden. Zur weiteren Begründung gibt nun Honius eine eingehende Exegese von Joh. 6, 30ff. in Verbindung mit 1. Cor. 10, 16ff., um zu beweisen, daß Johannes nicht von einer manducatio oris, sondern von einer manducatio fidei rede. Auch allerlei künstliche römische Interpretationen weist er zurück, um immer wieder darauf zurückzukommen: Christus wird allein im Glauben gesehen, allein im Glauben verehrt. Es wäre Gottes unwürdig, in so niedriger Hütte, wie das Brot es ist, zu wohnen; das hat man auch auf römischer Seite geahnt und darum den ganzen Apparat von kostbarem Schmuck, Lampen u. dgl., aufgeboten. Kurz und gut: die römische Lehre ist menschliche Erfindung. „Durch diese Worte: ‚das ist mein Leib', wollte der Heiland nicht eine Verwandlung des Brotes, sondern durch das Brot sich selbst geben, wie es in einigen Gegenden Brauch ist, wenn man dem Käufer den Besitz eines verkauften Ackers übergeben will, einen Stab, Strohhalm oder Stein zu überreichen und zu sprechen: siehe, ich übergebe dir den Acker; ebenso wird der Besitz eines Hauses angetreten durch Übergabe der Schlüssel. So auch hat der Herr durch das Brot sich selbst uns übergeben, wie wenn er gesagt hätte: nehmet und esset und achtet es nicht gering; denn das, was ich Euch übergebe, bedeutet meinen Leib, den ich Euch gebe, indem ich jenes gebe. Wenn also mein Leib dahingegeben wird oder am Kreuze hängt, so wird das für Euch sein, ja, Alles, was ich getan habe oder tun werde, ist Euer."[1]) Darin liegt der große Trost des Abendmahls. Mit Absicht aber ist das Wort „est" statt „significat" gebraucht, denn „est" gibt den rechten Sinn der Handlung sicherer und kräftiger (certius et vehementius) an; wir pflegen ja auch von den Anzeichen des Regens zu sagen: das ist Regen, damit ist der kommende Regen viel sicherer „repräsentiert", als wenn wir sprächen: das bedeutet Regen. Die Schrift ist solcher Redewendungen voll; z. B. 1. Mos. 40: „die drei Reben sind noch drei Tage, die drei Körbe sind noch drei Tage", oder 1. Mos. 41: „die sieben schönen Kühe und die sieben vollen Ähren sind sieben reiche Jahre." Die „Römer" aber können für ihre Auslegung kein einziges Beispiel bringen, auch nicht aufweisen, wo Christus gegen alle Erfahrung ein Wunder getan haben soll. „Man muß also unterscheiden zwischen dem mit dem Munde genossenen Brote und Christus, den wir im Glauben empfangen. Wenn jemand den Leib des Herrn nicht unterscheidet, in der Meinung, er empfange nichts anderes, als er mit dem Munde empfängt, der ist schuldig des Leibes und Blutes des Herrn und ißt und trinkt sich das Gericht, weil er durch sein Trinken und Essen zeigt, daß ihm Christus nahe ist, während er doch selbst dank seines Unglaubens Christus fern ist. Gott

1) Vgl. zu dieser Deutung K. Goetz: Das Abendmahl, eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis? (1920).

erbarme sich unser, welch ein Greuel scheint das!“ „Das ist verabscheuenswert und m. E. darf man auf die nicht hören, die da sagen, der Leib Christi sei im Brote wie Feuer im Eisen, vielmehr müssen wir auf Christi Wort hören: wenn sie sagen, Christus ist in der Kammer, so glaubet nicht.“

Den Eindruck, den dieser Brief auf Zwingli machen mußte, ist begreiflich.[1]) An diese Auffassung war er — dank der gemeinsamen erasmischen Grundlage — schon ganz nahe herangekommen, auch ihm war das Abendmahl eine „Sicherung“ gewesen, und er hatte ja die Geistigkeit des wahren Genusses kraft des Wertes des Glaubens wirksam betont. Innerlich war das sinnliche Moment für ihn ganz überflüssig geworden, die Realpräsenz hinkte nach und konnte ihre Blöße nur notdürftig mit dem Mantel des „Mystischen“ decken, aber Zwingli hatte sie, gebunden durch die Autorität des Erasmus und den Wortlaut des Neuen Testamentes, festgehalten. Nun öffneten sich ihm durch die glückliche Entdeckung des Honius, daß das „ist“ in den Einsetzungsworten = „bedeutet“ sei, die Augen, die innere Diskrepanz seiner bisherigen Anschauung machte der Einheit Platz, das „mystische“, halb sinnliche, halb geistige Element fiel fort, und rein konnte der Glaube als das einzig konstitutive Moment der Eucharistie heraustreten. Wie er nun zu Brot und Wein in Beziehung gesetzt werden sollte, hatte Honius durch die Betonung des „Gedächtnismahles“ schon angedeutet; er lenkte aber damit Zwingli nur zu alten, längst vertrauten Gedankengängen zurück, die jetzt nur eine schärfere Ausprägung empfingen. So mußte Honius auf Zwingli wirken wie die plötzliche Erleuchtung auf einen Gelehrten, der über ein Problem grübelt, die Teile alle in seiner Hand hat, aber sie noch nicht zum lösenden Ganzen zusammenzufügen weiß. Darf man sich einmal derb ausdrücken, so muß man sagen: Honius hat Zwingli „den rechten Dreh gegeben“.

Ein Punkt verdient noch besondere Beachtung: Dieckhoff[2]) wies mit Recht darauf hin, daß der Brief des Niederländers die Kenntnis von Luthers Sakramentslehre, wie sie zuerst im „Sermon vom Neuen Testament“ ausgeführt war, voraussetzt. Das tritt freilich nicht nur, wie Dieckhoff meinte, im „Anfang des Briefes, der von der Definition des Sakraments als bestehend aus der promissio remissionis peccatorum und dem pignus ausgeht“, hervor, sondern noch viel schärfer am Schluß. Nämlich antithetisch. Die oben zitierten Worte gegen „die, die da sagen, der Leib Christi sei im Brote wie Feuer im Eisen“, gehen unmittelbar gegen Luthers, von Zwingli gekannte Worte in de captivitate babylonica ecclesiae: „cur autem non possit Christus corpus suum intra substantiam panis continere sicut in accidentibus? Ecce ignis et ferrum duae substantiae sic

1) Hospinian II, 30 freilich schreibt: „Antequam duo illi viri, Rhodius et Saganus, hanc ei (Zwinglio) epistolam dedissent, eos de vera sententia coenae instituit.“

2) S. 278.

miscentur in ferro ignito, ut quaelibet pars sit ferrum et ignis; cur non multo magis corpus gloriosum Christi sic in omni parte substantiae panis esse possit?“ [1]) So also ist des Honius Brief mit verantwortlich für den Bruch der Harmonie zwischen Zwingli und Luther in der Abendmahlslehre. Er hat ihn auf Mängel der Lutherschen Auffassung, die Zwingli bisher selbst nicht bemerkt hatte, hingewiesen und damit für Zwingli, der es bisher nur mit den „Römern“ zu tun gehabt hatte, eine zweite, je länger desto mehr bedeutsame und verhängnisvolle Front geschaffen. Daß Honius der erste gewesen wäre, der das getan hätte, wäre zu viel gesagt; genug, daß er es tat. Hier setzt dann nun mit aller Energie Karlstadt ein.

Im Herbst 1524 trat Karlstadt mit nicht weniger als fünf Traktaten über das Abendmahl auf den Plan. Wenn er von ihnen den Ausbruch schwerer Stürme besorgte [2]), so haben sich seine Befürchtungen nur zu sehr erfüllt. „Als sie einmal ihren Weg von der Druckerpresse weg durch die deutschen Lande nahmen, da entfachten sie wirklich in beispielloser Weise die religiösen Leidenschaften.“ [3]) Das Zentrum aber dieser Erregung wurden das südliche Deutschland und die Schweiz [4]) — kein Wunder, da die fünf Traktate in süddeutschen und Basler Druckpressen erschienen.[5]) Von Basel sind sie durch Felix Manz nach Zürich gekommen und haben hier, namentlich in den Kreisen der später zum Täufertum sich verdichtenden Gemeinschaftschristen, großes Aufsehen hervorgerufen.[6]) Uns interessiert hier nur die Wirkung auf Zwingli. Er hat 1525 im „Subsidium sive coronis de eucharistia“ die Vorgänge dargestellt, und man hat keine Ursache, an der Richtigkeit seiner Schilderung zu zweifeln.[7]) Zwingli hat

---

1) WA. VI, 510. Daß dieses Bild in der Scholastik gebräuchlich ist zur Verdeutlichung der Durchdringung der beiden Naturen in der Einheit der Person Christi (siehe Dieckhoff 251), nimmt der Spitze in dem Briefe des Honius nicht das mindeste. Hier handelt es sich um das Abendmahl. Vgl. Zwinglis Bemerkung dazu IV, 1157ff. Das Bild war allerdings auch für die Abendmahlslehre gebräuchlich (s. Hauck: K.-G. Deutschlands IV [4], 441), aber die Spitze gegen Luther bleibt darum doch. Vgl. auch unten Zwingli in der Schrift gegen Valentin Compar. Eekhof (a. a. O. S. XIX) zeigt, daß schon im 16. Jahrhundert jene Worte als „contra Lutherum“ verstanden wurden.

2) H. Barge: Andreas Bodenstein v. Karlstadt II (1905), S. 185.

3) ib.

4) Den Einzelnachweis erbringt Barge a. a. O.

5) Vgl. Freys und Barge: Verzeichnis der gedruckten Schriften des Andreas Bodenstein v. Karlstadt (Zentralblatt für Bibliothekswesen 1904, S. 305 ff., Nr. 124—140).

6) Wie wir jetzt wissen, ist Felix Manz aus Zürich bei der Drucklegung der Traktate hervorragend beteiligt gewesen. Vgl. den anschaulichen Bericht darüber in: Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation I (1921) Nr. 307. Hier auch der Nachweis, „das der Felix Mantz die biecher, als vyl er von mir [Hans Welsch] und Thoman [Wolf] genommen hat, gen Zürich gefürt und sy da verkaufft“. K. Grebel berichtet über sie am 14. Oktober an Vadian (Briefsammlung Nr. 407).

7) Vgl. meine Darlegung in der neuen Zwingliausgabe III, 322 ff. Danach die Skizze oben im Text.

Ende November 1524 mit Oekolampad[1]) eine Besprechung über die Abendmahlsfrage gehabt; die beiden müssen sich verstanden haben, denn der Basler redet von einem dulcissimum colloquium. Zwingli konnte der Erregung in Zürich gegenüber nicht schweigen, zumal man dort eine gewisse Verwandtschaft zwischen seiner und Karlstadts Abendmahlsauffassung herausfühlte: er hielt damals gerade Predigten über das Johannesevangelium und betonte naturgemäß, „wie furchtbar es sei, Fleisch und Blut hier zu erhoffen, wo doch Christus die Worte, die er selbst über sein Fleisch und Blut gelehrt hatte, als Geist und Leben bezeichnet hatte". So brachte er die Sache auf die Kanzel und hat hier zum ersten Male „den Tropus" in den Herrnworten erläutert, leider wissen wir nichts Näheres. Karlstadt gegenüber sprach er durchaus maßvoll, er ermunterte sogar zur Lektüre seiner Schriften und verglich ihn mit einem Rekruten, der Mut und Waffen zum Kampfe besitzt, aber über die rechte Waffenfertigkeit nicht verfügt. Es gelang ihm, in Zürich die Gemüter zu beruhigen. Gelesen hat er von den Karlstadtschen Traktaten nur einen: „Von dem widerchristlichen mißbrauch des herrn brodt vnd kelch"[2]), seine Zürcher nächsten Freunde dazu noch den „Dialogus".[3]) Das Urteil Zwinglis, wie er es bald darauf im Briefe an Matthäus Alber aussprach, ist wohlwollend: „das Büchlein gefiel mir an vielen Stellen, an anderen mißfiel es mir". Und dieses Mißfallen stützt sich weniger auf den Inhalt, als vielmehr auf die Form: die Sprache reicht nicht an die Schwierigkeit des Problems heran (oratio ipsa non adsequitur, quod res postulat). Dieses Urteil Zwinglis wird leicht verständlich: die Karlstadtsche Schrift ist ungelenk und schlecht disponiert geschrieben[4]); und neben vielem Sympathischen mußte Anderes Zwingli unmittelbar befremden, es wich wirklich „von dem von ihm beschrittenen Wege ab".[5]) Zwingli konnte zustimmen, wenn Karlstadt leugnete, daß „das Sakrament Sünd vergäbe", da „ohne das Wort des Glaubens" Friede des Gewissens und Vergebung der Sünde nicht zu erreichen sei. Ebenso, wenn das Essen des Brotes und Trinken des Weines zum Gedächtnis an Christi Erlösungstat geschehen sollte unter Voraussetzung des Glaubens an „den Tod Christi und seine Ursachen", und es in Anspielung an Joh. 6, 63 hieß: „da müßt ir zusehen, das ir nicht eytel fleysch auß des herren leib und blut machet, das zu nichts nütz ist", oder das Meßopfer abgelehnt wurde. In Verbindung mit den

1) Über Oekolampads Stellung zu Karlstadt unterrichtet der undatierte Brief Epp. 114: Oek. stimmt ihm rückhaltlos zu in Verwerfung der Transsubstantiation. Ferner: Unum et alterum librorum Carolstadii legi; neque enim omnes coemere potui. Vgl. auch Epp. 121.

2) III, 335 f. 3) ib. 336.

4) Die gesamte Abendmahlslehre Karlstadts s. bei Barge a. a. O.; wir haben es hier nur mit dem einen Traktate zu tun. Über die Erklärung der Worte: hoc est corpus meum durch Karlstadt unterrichteten Zwingli auch Capito und Bucer in einem Mitte Nov. 1524 geschriebenen Briefe (VIII Nr. 351) sowie die Zürcher Freunde. Vgl. unten.

5) Vgl. III, 336.

Gedanken des Honius mußte es jetzt Zwinglis Beifall finden, wenn Karlstadt schroff jegliche Realpräsenz ablehnte. „Das ich aber sein brodt und weyn halten sol als inen (Christus) selber, ist mir nicht befolhen", Christus ist nicht „ein Sakrament", „Christus hat uns seyn brodt und seinen kelch geben zu essen und drincken, in der meynung, das wir seyn gedencken". Es handelt sich um ein Entweder — Oder: entweder hat Christus „seinen Leib in's Sakrament für uns geben" oder er hat „seynen leyb in tod ans kreütz für uns geben"; das letztere aber ist wahr. Liegen alle diese Gedanken auf der Linie Zwinglischer Anschauung, so geht Karlstadt über Zwingli hinaus, wenn er den Sakramentscharakter des Abendmahles überhaupt streicht und insbesondere wiederholt und ausdrücklich bestreitet, daß es ein „pfandt, das unsern gewissen versichern sol", sei. Die Gedankengänge Karlstadts waren hier zwar nicht völlig ausgeglichen, sofern sie letztlich überhaupt jeden Wert des Abendmahles hätten aufheben müssen[1]), was aber Karlstadt nicht wollte; er biegt daher seine Polemik sehr rasch um gegen die Anschauung, man würde auf magischem Wege durch das Abendmahl ohne vorhergehenden Glauben der Sündenvergebung sicher. Aber Zwingli hatte doch gerade immer wieder die Bedeutung des Abendmahles als „Sicherung" und Pfand — des Glaubens — betont, um von seinen Prämissen aus noch einen Wert des Abendmahles festhalten zu können. Er hatte darum auch den Sakramentscharakter durchaus gewahrt. So wird man das „Mißfallen" begreifen; er hat hier in Karlstadt den verkappten Spiritualisten geahnt.

Die Karlstadtsche Schrift nannte Luther nicht, aber sie traf ihn, wie unschwer zu merken war, und so mußte sie mit der des Honius auf Zwingli wirken, um so stärker, als der deutsche Reformator selbst inzwischen eine deutliche Wendung nach rechts vollzogen hatte. Das war geschehen in der Schrift: „vom Anbeten des Sacraments des heiligen Leichnams Christi" vom Ende April 1523.[2]) Sie war gerichtet gegen die böhmischen Brüder, und eine Selbstverteidigung Luthers gegen den Vorwurf, „es sei nit noth, daß man das Sacrament Eucharistiae anbete, ehre". Der Vorwurf zwang ihn zur Stellungnahme an einem Punkte, den er bisher beiseite geschoben hatte; aber schwerlich wäre seine Darlegung so scharf und schroff ausgefallen, wenn nicht der Gegensatz zu Karlstadt, dessen Abendmahlslehre Luther damals bereits beschäftigte, hinzugekommen wäre. Den Böhmen gegenüber war er durchaus freundlich gesinnt, hielten sie doch am Empfang einer objektiven göttlichen Gabe im Sakrament fest, aber der von ihm ausgegangene Karlstadt zeigte ihm die Schwächen und Mängel seiner eigenen Position in Folgerungen, die er nie vertreten haben würde; das steigerte ihn naturgemäß in scharfe Betonung des Gegensatzes hinein, die befremden mußte, wo man die Veranlassung nicht kannte und nur auf die früheren, freieren und unbefangenen Äußerungen Luthers an-

1) Vgl. Barge a. a. O. 175 f. 2) WA. XI, 417 ff.

gewiesen war. Luther hebt sofort mit den sogen. Einsetzungsworten an: „an dißen worten ligt es gantz und gar. Die soll und muß eyn iglich Christen wol wissen und behalten und yhm sie nicht nehmen lassen durch keyne andere lere, wens auch eyn Engel vom hymel were". Und seine Polemik trifft an erster Stelle „etliche, die es dafür gehalten haben, es sey schlecht brott und weyn ym sacrament, wie sonst die leutt brott essen und weyn trincken, und haben nicht mehr davon gehallten denn: das brott bedeutte den leyb und der weyn bedeutte das blutt Christi, ... sie sagen, es sey nicht da der leyb Christi, ßondern bedeutte yhn wie eyn tzeychen". Das nennt Luther, aus dem Spruche Christi eine wächserne Nase machen. „Aber wyr wollen und sollen eynfelltiglich an Christus wortten bleyben ... Christus spricht nicht: das bedeut meyn leyb, ßondern: das ist meyn leyb." Ein „greulich wesen" würde daraus werden, wenn man „ist" mit „bedeutet" wiedergäbe; „solch Frevel" ist „an keynem andern ortt tzu leyden", also auch hier nicht. Weiter bekämpft Luther die ethische Wendung in der Ausdeutung der Einsetzungsworte, „das alßo das sacrament nichts anders sey denn gemeynschafft am leybe Christi odder viel mehr eyn eynleybung ynn seynen geystlichen leyb, tzu wilcher eynleybung zu uben hab er solch brot unnd weyn eyngesetzt als eyn gewiß tzeychen, das da die geystlich eynleybung geschehe unnd der geystlich leyb ynn seyner ubung gehe". Dem gegenüber betont Luther, „das nicht der geystliche leyb Christi da sey, sondern seyn natürlicher leyb". Ganz auffallend stach gegen die Schärfe nach dieser Front die Milde gegenüber den Katholiken ab, die da sagten, „das ym sacrament keyn brot bleybe, ßondern nur gestallt des brotts". Das ist zwar ein „Irrtum", „doch an dißem yrthum nicht groß gelegen ist, wenn nur Christus leyb unnd blutt sampt dem wortt dagelassen wirt". Nur gegen das Meßopfer geht dann wieder Luthers ganzer Grimm. Folgerichtig läßt nun auch Luther die Anbetung des Sakramentes zu. Klar stellt er die Alternative: „wer nicht glewbt, das Christus leyb und blutt da ist, der thutt recht, das er wider geystlich nach fleyschlich anbetet. Wer aber glewbt, als es denn tzu glewben gnugsam erweyset ist, der kan freylich dem leyb und blutt Christi seyn ehrbietung nicht versagen on sunde. Denn ich muß yhe bekennen, das Christus da sey, wenn seyn leyb und blutt da ist." Allerdings soll man die nicht Ketzer nennen und verdammen, die das Sakrament nicht anbeten.

Zwingli hat diese Lutherschrift wahrscheinlich im Frühjahr 1524 kennen gelernt, also vor dem Briefe des Honius (s. o. S. 63). Denn, wie Stähelin[1]) richtig gesehen hat, muß Zwingli in einem verloren gegangenen Brief an Bucer sich über jene Lutherschrift geäußert haben. Bucer gibt Zwinglis Äußerung in einem Briefe vom 19. April[2]) kurz so wieder: „quod

1) Huldreich Zwingli II, 236.

2) VIII, 179 28 ff. — Zwingli wird den Druck von Adam Petri in Basel benutzt haben. Vgl. WA. XI, 423 sub H.

Wittenbergensibus intellectum tuum captivum ducere non concedis, laudo, neque angelo de cęlo in rebus fidei assentiendum est, sed soli verbo dei, quod ęternum est.“ Darin liegt zwischen den Zeilen eine Spitze gegen die oben zitierten Lutherworte, daß man die Worte der Einsetzung stehen lassen müsse gegen jede andere Lehre, „wenn's auch ein Engel vom Himmel wäre“ (beide fußen natürlich auf Gal. 1, 8). Näheres erfahren wir nicht, doch muß Zwingli sich verhältnismäßig milde ausgedrückt haben; denn Bucer fährt fort: „sed simul, quia in proferendo hoc multum et feliciter desudarunt, tecum eis permultum quoque defero, nunquam tamen ipsis, sed verbo, quod adduxerint, crediturus. Neque enim possumus ignorare, quantam ecclesiae pernitiem attulerit, quod tanti homines fecimus tamque temere eis fidem habuimus.“ Diese relative Zurückhaltung Zwinglis stimmt gut zu unserer Annahme, daß Zwingli die Lutherschrift vor dem Briefe des Honius kennen lernte. Er wurde durch sie überrascht und hat in dem Briefe an Bucer offenbar noch mit den Eindrücken gerungen. Daß sie seinen Widerspruch reizen mußte, liegt auf der Hand. Unser obiges Referat hat absichtlich die Punkte herausgestellt, an denen sich Zwingli stoßen mußte: die scharfe Betonung des „ist“, die Zwingli als Erasmianer niemals so geteilt hatte, da ihm die Realpräsenz in „mystischem“ Dunkel lag; die Ablehnung des ethischen Gemeinschaftscharakters des Abendmahles, das „ein gewiß Zeichen“ der Gemeinschaft und eine „Übung“ derselben sein sollte — die Worte Luthers (s. o.) klangen hier, wie wenn sie (was ja freilich unmöglich ist) unmittelbar gegen Zwingli gerichtet wären! Endlich die Connivenz gegenüber der Transsubstantiation, die Zwingli (abgesehen von seiner Frühzeit) stets bekämpft hatte. Luther rückte damit doch deutlich an die römische Anschauung heran, während Zwingli zur Vergeistigung hintrieb. Eine Anbetung der Hostie aber mußte Zwingli geradezu ein Greuel sein! Schon im Briefe an Wyttenbach hatte er sie abgelehnt, derartiges war ihm Kreaturdienst. Zwingli konnte angesichts dieser Lutherschrift einfach nicht mehr wie bisher unbefangen sich mit dem deutschen Reformator in dieser Frage eins glauben.

Als viertes weiter treibendes Moment wird der Bruch Zwinglis mit Erasmus von Rotterdam gewertet werden müssen. Er erfolgte bekanntlich über des Gelehrten feigem Verhalten gegenüber Hutten.[1]) Der Freundschaftsbruch brauchte nicht notwendig die theologische Trennung zu involvieren, der offizielle Bruch der Zürcher in puncto Abendmahl ist auch erst 1526 eingetreten[2]), aber die Ablösung von der Erasmischen Abendmahlslehre, deren Anhänger Zwingli bisher gewesen war, mußte durch den persönlichen Bruch erleichtert werden. Und Honius wie Luther, der eine durch einen positiven Neubau, der andere durch Aufweis der letzten

1) Näheres bei Stähelin I, 314 ff. Eine Auseinandersetzung mit der andersartigen Auffassung von P. Kalkoff: U. v. Hutten und die Reformation (1920) S. 495 ff. ist hier nicht erforderlich. Vgl. meine Anzeige in Th Lz. 1921, Nr. 13/14. 2) s. u.

Konsequenzen der Realpräsenz unter Brot und Wein, trieben von Erasmus ab.

Die Bedeutung der vier Faktoren Honius, Karlstadt, Luther, Erasmus im einzelnen schärfer abzugrenzen, wird kaum gelingen. Sie haben sich durchdrungen und verschlungen; ausschlaggebend ist wohl Honius gewesen.

In dem Briefe an Matthäus Alber in Reutlingen vom 16. November 1524 hat Zwingli die neuen Eindrücke schriftlich fixiert. Zum Verständnis dieser Zwinglischrift[1]) muß man in gleicher Weise die allgemeine Erregung in Süddeutschland über die Abendmahlsfrage wie insbesondere die Situation in Zürich, das Werden der neuen Kultusordnung, ins Auge fassen. Von einer wohlberechneten „Taktik“[2]) der Schweizer gegen die Lutheraner kann keine Rede sein, Zwingli war, wie ich in der Einleitung zu der kritischen Ausgabe seiner Schrift klargelegt habe, zur Zurückhaltung gezwungen, die sehr schwierigen Dinge mußten in klugem Temporisieren langsam ausreifen; es handelte sich ja nicht nur um das theoretische, theologische Problem, sondern ebensosehr um die praktische Kultusfrage. Vollends muß jeder Schein von Hinterlist, wie er in dem Worte „Taktik“ liegt, schwinden, wenn man beobachtet, wie Zwingli keineswegs nun in schärfer Pointierung eine symbolische Abendmahlslehre vorträgt, vielmehr tastend und noch nach der früheren Stufe zurückblickend sich weiterschiebt. Er ist seiner Sache selbst noch nicht ganz sicher gewesen. Darum nicht zum wenigsten die Vorsicht. Das gilt es zu beweisen.

Zwingli vollzieht eine Abgrenzung gegenüber Karlstadt und Luther; dem Katholizismus gegenüber ist sie nicht mehr notwendig, nur gelegentlich[3]) wird das Meßopfer gestreift, die Front des Briefes an Alber geht gegen das evangelische Lager. Die Auseinandersetzung mit Karlstadt vollzieht sich sehr freundschaftlich.[4]) Der Fleiß, den er auf seine Exegese verwendet hat, erhält Lob, mehr noch gratuliert ihm Zwingli „zu dem Glauben, mit dem er gelernt hat, daß wir auf keine andere Weise selig gemacht werden können, als durch den Glauben, mit dem wir glauben, daß Christus für uns gelitten habe“. Instinktiv hat Karlstadt gefühlt, daß die Einsetzungsworte anders als bisher verstanden werden müssen, doch ist es ihm nicht gelungen, den rechten Sinn scharf herauszuarbeiten. Denn die bekannte deiktische Deutung, daß Christus bei den Worten auf sich gezeigt habe, findet Zwinglis Beifall nicht, ohne daß er sie scharf bekämpfte; er spinnt vielmehr die von Karlstadt geäußerten Gedanken noch weiter: „Christus will sagen: sehet, das ist mein Leib, der für das Leben

1) Vgl. meine Einleitung III, 322 ff.

2) So W. Walther: Die Schweizer Taktik gegen Luther im Sakramentsstreit (Neue kirchl. Zeitschr. 1896). Dagegen meine Ausführungen in „Zwingliana“ 1910.

3) z. B. III, 336 27ff., 341 1ff., 349 20ff.

4) III, 343 6ff. Vgl. 344 8: hanc Carolostadii sententiam qui probaverit, nos minime offendet.

der Welt dahingegeben wird, über den ich Euch in den früheren Jahren — gedacht ist an Joh. 6, 51 — Bestimmtes gesagt habe (spopondi). Ja, als wir vor wenigen Tagen aus Galilaea hierher zogen, habe ich Euch gesagt, was mir begegnen würde. Jetzt ist die Stunde gekommen!" Zwingli hat inzwischen mündlich — gelesen hat er die Schrift nicht — aus Karlstadts „Dialogus"[1]) auch von seiner Erklärung des auf das Masculinum ἄρτος sich beziehenden Neutrums τοῦτο in den Einsetzungsworten gehört; aber er findet in diesem Unterschiede des Geschlechtes nichts Besonderes; es kommt bei Griechen und Lateinern häufiger vor, ut quod praecesserit expresso masculino genere vel foeminino, post neutro demonstretur. Belege dafür zu bringen, mangelt ihm die Zeit. Die ganze Auseinandersetzung mit Karlstadt ist Zwingli, das merkt man deutlich, nicht allzu wichtig, hier ist das Maß der Zustimmung viel größer als der Unterschied. Anders Luther gegenüber.

Der deutsche Reformator wird in dieser Schrift Zwinglis nicht ein einziges Mal genannt, und doch ist sie eine große Auseinandersetzung mit ihm in ablehnendem Sinne. Stehen aber die Dinge so, dann ist die bisherige, mehr oder minder deutlich ausgesprochene Ansicht[2]), daß Luther der Angreifer im Streite der Reformatoren gewesen sei, nicht zu halten, Zwingli vielmehr hat die Trennung in der Abendmahlsfrage zuerst vollzogen, in einer Form, die reizen konnte, wenn sie es auch nicht wollte. Ein Vorwurf liegt darin für ihn nicht. Er hatte sich bisher in der Abendmahlslehre mit Luther eins geglaubt, diese Einheit ist dank dem Einflusse des Honius und Luthers scharfer rückläufiger Wendung zerbrochen, warum sollte er dem nicht Ausdruck geben? Wenn das in so vorsichtiger, fast versteckt anmutender (ohne es doch zu sein) Form geschieht, so spricht sich eben gerade darin das Suchen und Tasten Zwinglis aus. Er hat etwas Neues zu sagen, gegen den großen Luther, in einer gerade damals schwierigen lokalzürcherischen Situation, bei der Komplikationen vermieden werden mußten. Andrerseits läßt er keinen Zweifel über die Adresse seines Briefes, wenn er ihn dem Lutheraner Matthäus Alber zuschreibt. Der Brief wird an einen Lutheraner adressiert, nicht (so W. Walther), um den Anschein zu erwecken, als wären die Wittenberger mit Zwingli einverstanden, sondern weil es die Abgrenzung Zwinglis vom Luthertum gilt. Und die Wahl gerade Albers wird sich daraus erklären, daß in Reutlingen, sicher auf Albers Betreiben, eben damals, Herbst 1524, die lateinische Messe abgeschafft und die deutsche eingeführt worden war. Hier mischen sich lokalzürcherische Gedankengänge ein: man war in Reutlingen schon so weit, wie man in Zürich kommen wollte; das galt es, den vorsichtigen Zürchern, für die der handschriftlich verbreitete Brief auch berechnet war, unter die Augen zu halten. An sich hätte der Brief an jeden anderen Lutheraner

1) Siehe III, 344 Anm. 1. Dortselbst ist Karlstadts Erklärung abgedruckt.
2) Siehe oben S. 1ff. den Überblick.

gehen können, d. h. wenn es sich lediglich um die theoretisch-dogmatische und nicht auch um die praktische Kultusfrage gehandelt hätte.

Wenn Zwingli sogleich an die Spitze[1]) den Satz stellt: „Du darfst nicht auf die hören, die fortgesetzt Einspruch erheben: Christus handelt hier (Joh. 6, 26—65) nicht von jenem Sakramente", so zielt das auf Luthers ‚de captivitate babylonica ecclesiae': „erstlich lasse man Joh. 6 hier gänzlich beiseite".[2]) Zwingli gibt zwar zu, daß auch nach seiner Meinung an jener Stelle vom Abendmahlssakramente keine Rede sei — und das bestätigt unsere frühere Auffassung (S. 58), daß man aus Joh. 6 zunächst keinen Gegensatz zwischen Zwingli und Luther konstruieren darf —, doch derart, daß eine falsche Meinung über das Abendmahl dadurch verboten werde. Es geht nicht minder auf Luther, wenn „gewissen Theologen", wie den Juden Joh. 6, ein magis magisque crassescere vorgeworfen wird[3]); vielleicht ist es ein wenig zu feinhörig, aus diesem magis magisque die Steigerung von „de captivitate babylonica" bis hin zur Schrift „vom Anbeten des Sakraments" herauszuhorchen. Wiederum gegen Luther geht der Spott über die, welche zwar die Transsubstantiation „verlachen", trotzdem aber ein essentialiter et corporaliter edi betonen und, „während sie andere scharf mißbilligen, nicht sehen, daß sie auch toto coelo irren"[4]) Und deutlich stichelt es auf Luthers Schrift „vom Anbeten des Sakraments", wenn es heißt: „ich weiß nicht, ob es eine größere Qual gewesen ist, das goldene Kalb in Dan angebetet zu haben, als jenes gesegnete Brot angebetet zu haben".[5]) Oder wenn es zu 1. Cor. 10, 16 heißt[6]): „Hier springen sofort die hervor, die lehren, Christus werde leiblich gegessen: was bedürfen wir weiter Zeugnis?" In dieser Weise war Luther „hervorgesprungen".[7]) Geht es auch nicht nur gegen die Lutheraner, sondern auch gegen die Römischen, so trifft sie doch mit das scharfe Wort: „meiner Meinung nach hat nie jemand geglaubt, daß er Christus leiblich und wesentlich in diesem Sakramente esse, wenn es auch alle fast gelehrt oder geheuchelt haben, wie die Heuchelei ein verwegenes Übel ist."[8]) Und als ahne Zwingli die kommenden Streitigkeiten, klingt es, wenn von einem autor huius peccati (scil. certaminis *περὶ τῆς εὐχαριστίας*) die Rede ist[9]), der nach Lage der Dinge nur Luther sein kann.

Nicht ganz so einfach wie diese Abwendung von Luther ist Zwinglis positive Sakramentslehre zu fixieren. Erstmalig wird jetzt die Deutung des „est" der Einsetzungsworte als „significat" geboten[10]) — wir wissen, hier wirkt der Brief des Honius. Zwingli ermahnt den Leser, hier nicht seinen Worten zu glauben, sondern denen der heiligen Schrift, aus der

1) III, 336$_{19}$ff., unmittelbar nach den Worten: nunc aggredimur negocium. Vgl. zum folgenden III, 330f.

2) WA. VI, 502. 3) III, 338$_{31}$, vgl. 350$_{25}$.

4) III, 341$_{8}$ff., vgl. 342$_{2}$ff. 5) III, 342$_{23}$ff. 6) III, 347$_{24}$.

7) WA. XI, 437ff., besonders 438$_{28}$ff. 8) III, 350$_{6}$ff.

9) III, 335$_{11}$ff. 10) III, 345$_{1}$ff.

er die Beispiele bringt: die sieben fetten Kühe im Traume des Pharao, die sieben fruchtbare Jahre „bedeuten", Christi Wort: „ich bin der Weinstock" und: „der Same ist das Wort Gottes". Die beiden ersten Beispiele sind aus Honius[1]), das letzte hat Zwingli selbst hinzugefügt. Angewandt auf die Abendmahlsworte, ergibt sich der Sinn[2]): „Nehmet und esset! Denn das, was ich jetzt tun heiße, wird Euch bedeuten oder in die Erinnerung rufen meinen Leib, der gar bald für Euch hingegeben wird." Die Richtigkeit dieser Auslegung beweisen die unmittelbar folgenden Worte: „das tut zu meinem Gedächtnis!" Der ganze Zweck des Abendmahls ist so als Gedächtnismahl gekennzeichnet.[3]) Paulus bestätigt das 1. Cor. 11, 25: wir sollen Christi Tod uns ins Gedächtnis zurückrufen. Dieses Gedächtnismahl ist zugleich ein Bekenntnismahl, sofern es „ein Zeichen ist, durch das sich die, welche auf Christi Tod und Blut sich verlassen, den Brüdern gegenüber sich gegenseitig zu diesem Glauben bekennen".[4]) In diesem Bekenntnis liegt zugleich eine ethische Verpflichtung. Kurz gesagt: „der Sinn der Worte Christi wird auf diese Weise am klarsten: dieses Mahl bedeutet oder ist ein Symbol, durch das Ihr in Eurem Gedächtnis wieder auffrischt (refricabitis), daß mein eigener, des Sohnes Gottes, Eures Herrn und Meisters Leib für Euch dahingegeben ist". Jetzt also — und mit Rücksicht auf die früheren Auffassungen der Abendmahlslehre Zwinglis muß betont werden: jetzt erst — hat Zwingli eine symbolische Abendmahlsanschauung gewonnen, das Wort symbolum begegnet hier erstmalig[5]), und jetzt — jetzt erst — ist der ihm längst geläufige, an sich indifferente Begriff des Gedächtnismahles inhaltlich bestimmt im Sinne des Ausschlusses der Realpräsenz. Und wenn Zwingli auch geflissentlich patristische Autoritäten heranzieht, so ist das ebenfalls ein Beweis, daß er neue Wege geht. Denn nur dann haben sie Wert für ihn, sie sollen Eindruck machen auf allfällige Gegner; letztlich ist ja für den Vertreter des Schriftprinzipes die Verwertung der Tradition ein Widerspruch, aber noch nie hat ein Biblizist sie verschmäht, wenn er eine angefochtene Sondermeinung mit ihr decken konnte; für sich selbst braucht er sie nicht, wohl aber für andere.[6]) So hatte er den gegen die Transsubstantiationslehre gerichteten Begriff des „Wiedergedächtnisses" in der Auslegung des 18. Artikels seiner Schlußreden mit Joh. Chrysostomus und

1) Vgl. Enders 3, 415 108, 420 306 ff. 2) III, 345 25 ff.

3) Ecce finis, cuius causa edi iubeat, nempe ob eius commemorationem.

4) fratribus eam fidem habere mutuo probant. Vgl. 348 15 f.: vult ergo participes corporis et sanguinis Christi fieri, quum se cum reliquis fratribus confitentur Christi morte ac sanguinis effusione fidere.

5) III, 345 40, 351 16, 26.

6) Man vgl. Zwinglis eigene Worte III, 347 7 ff.: hic te admonitum volo . . . quod neque Augustini nec cuiusquam autoritatem tanti facio, ut ea quicquam ausim adserere; sed ea causa produco veterum sententiam, ut videas non recens esse natum commentum, quod de his verbis et sacramento isto proferimus. Zur Sache vgl. O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus I (1908), S. 193 ff.

Nik. v. Lyra gedeckt[1]), so sichert er jetzt die symbolische Abendmahlsauffassung durch Tertullian, Augustin und Origenes. Tertullian spreche davon, daß das Brot Christi Leib „repräsentiere"; „er sagt nicht: das Brot ist sein Leib, sondern: es repräsentiert ihn". Das ist nur möglich durch Zurückrufung ins Gedächtnis.[2]) Augustin sagt, Jesus habe beim Abendmahle „die Figur seines Leibes und Blutes den Jüngern empfohlen"[3]); Figur bedeute die „Form, in der wir gedenken, daß sein Leib für uns dahingegeben und sein Blut zu unserer Entsühnung vergossen sei". Von Origenes führt Zwingli nur die Stelle (hom. 35 in Matthaeum) an, keinen Inhalt. „Sehr viele von den Alten haben fromm über jenes Sakrament gedacht", setzt er hinzu — die Ausführung dieser These hat später Oekolampad übernommen.

Die genauere Begründung der neu gewonnenen symbolischen Anschauung wird mit Erklärung von Joh. 6, 26ff. eingeleitet. Das war an sich nichts Neues, die Stelle hatte schon die alte Auffassung gestützt, sie ergibt jetzt nur neue Folgerungen als munitissima fortissimaque acies.[4]) Christus redet hier — das bewegt sich noch ganz auf der Linie Luthers Deutung der Stelle[5]) — von der geistigen Speise seines Wortes, die er „Brot" nennt. Alsbald setzt er dieses „Brot des Lebens" mit sich selbst gleich, unter spezieller Beziehung auf seinen heilspendenden Tod. „Das Brot, von dem Christus redet, ist nichts anderes, als daß Christus für unser Leben in den Tod gegeben wurde." Sofort nun aber macht Zwingli — und damit entfernt er sich von Luther, für den das sakramentliche Genießen auf einem anderen Blatte steht — die Anwendung auf das Abendmahl: das velle Christum corporaliter edere wird als corpus pascere abgelehnt, Christus meint und will eine spiritualis manducatio, und die ist der Glaube. „Dann wird sein Leib gegessen, wenn man glaubt, daß er für uns getötet sei. So redet also Christus hier vom Glauben und nicht vom Essen", also nicht vom Sakramente der Eucharistie — im herkömmlichen Sinne; das letztere muß man hinzusetzen, da Zwingli eben doch immer wieder auf die Abendmahlsfeier appliziert. Wenn er nun auf Grund seiner Exegese die Transsubstantiation ablehnt, so ist das bei ihm, wie jene Exegese selbst nicht neu, wohl jedoch sein Versuch einer scharfen Herausarbeitung der spiritualis manducatio im Sinne einer Ablehnung jeglicher wesentlicher Realpräsenz.[6]) Es sollen kraft des „Riegels" Joh. 6, 63 „alle Versuche derer ausgesperrt werden, die von einem wesentlichen Leibe Christi (de essentiali corpore Christi) reden". Wie einen Schild will er denen das Wort entgegenhalten: Caro non prodest quicquam. So hat Zwingli ehedem

1) II, 152 7ff., 16ff.

2) III, 346 3ff. Das Urteil über die Verwertung der Patristik gebe ich weiter unten bei Besprechung von Oekolampads Schrift de genuina etc.

3) III, 346 31ff., vgl. 351 28ff. 4) III, 336 19ff. 5) WA. VI, 502 10ff.

6) Mit Recht aber weist Miéville (a. a. O. S. 67) darauf hin, daß bei diesem spiritualiter edere noch etwas von Christusmystik mitschwingt wie ehedem. Vgl. auch Ebrard: Das Dogma vom heiligen Abendmahl, 1846, II, 140, 143.

bei aller Hochachtung vor Joh. 6 nicht gesprochen, nicht sprechen können, da er ja selbst an Christi wesentlicher Anwesenheit festhielt. Man soll jetzt die Worte: Du glaubst nicht, daß hier Christi Leib gegessen wird?, kurzweg beantworten: caro non prodest quicquam.[1]) Ja, Zwingli spezifiziert noch: „es könnte ein anderer sagen: auch so beseligt mich der Glaube, wenn ich glaube, daß ich in jenem Brote den wahren, wesentlichen und leiblichen Leib Christi esse". Das geht gewiß zunächst gegen Luther, ist aber nicht minder eine stille Selbstdesavouierung Zwinglis; denn so hatte auch er gedacht! Jetzt verlangt Zwingli dafür den Schriftbeweis; wird er nicht erbracht, so ist diese Meinung faul (friget), ja, damnosissimum idololatriae commentum, wegen der Anbetung, die Zwingli freilich nicht vertreten hatte. Ein esus sacramentalis panis et vini wird ausgeschlossen.[2]) Doch hält Zwingli das Abendmahl als Sakrament fest; es gewinnt jetzt nur den Sinn eines Fahneneides, denn das gemeinsame Bekenntnis bindet wie ein Eid zusammen.[3]) Aber das gemeinsame Essen und Trinken macht nicht die Gemeinschaft, vielmehr der Glaube, und die Teilnahme am Abendmahl zeigt nur dem Bruder deine Mitgliedschaft an und verpflichtet dich zum christlichen Leben; im anderen Falle wirst du aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Das ist der Grund, warum Zwingli, was später noch deutlicher werden wird, mit dem Abendmahl die Banngewalt verbunden wissen will.

So klar das alles klingt, Zwingli steht doch noch nicht ganz sicher. Bei Erläuterung der Konsekrationsworte wünscht er zwar die Anspannung aller Nerven des Glaubens und die Ausmerzung alles Abstrusen, erklärt, wie wir schon hörten, die Anbetung des Brotes für einen fast schlimmeren Greuel als die Anbetung des goldenen Kalbes, macht dann aber den eigentümlichen, einschränkenden Zusatz: si modo panis solummodo est, wenn wirklich nur Brot da ist! „Denn wenn auch die Ansicht, die wir kundtun wollen — eben der Ausschluß der Realpräsenz — uns mächtig gefällt, so geben wir doch keine bestimmte Erklärung ab, sondern bringen unsere Meinung vor, damit, so Gott will, auch andere so zu denken gelehrt werden, aber vom Geiste, der uns alles lehrt."[4]) Die Worte für eine dialektische Taktik erklären zu wollen, wäre verfehlt; sie sind vielmehr der Beweis dafür, daß Zwingli sich von einer früheren Ansicht losgerissen hat, aber noch nicht ganz sicher ist, ob er nun wirklich das Richtige traf. Fest steht ihm eigentlich nur die entscheidende Bedeutung des Glaubens,

1) III, 341 32 ff.

2) III, 343 8, 352 1. — Das sacramentaliter edere hatte Honius erläutert. Enders 3, 414, 66 ff.

3) III, 348 20 ff.: ut frater videat fratrem hoc veluti iuramento — unde et sacramentum adpellatur — secum in unum corpus, in unum panem, in unam professionem conluisse. Vgl. 349 5 ff.: quisque hoc pacto se ecclesiae probat et inserit tanquam praestito sacramento.

4) III, 342 25 ff.

und daß mit ihr die traditionell-katholische Lehre nicht stimmt. Die Worte Christi müssen einen anderen Sinn haben, er möchte ihn der Deutung est = significat entnehmen, die leuchtet ihm sehr ein (arridet vehementer), aber ist sie wirklich die richtige? Noch eine zweite, einschränkende Stelle zeigt, daß Zwingli darauf nicht mit einem glatten: Ja! antworten kann.[1] —

Unter den vielen, die Zwinglis anonymen Brief zu lesen bekamen, befand sich auch sein Freund Myconius; er machte Zwingli darauf aufmerksam, daß die Deutung des „est" im Sinne von „significat" oder „symbolum est" von Karlstadt „widerlegt" werde, und überschickte Zwingli Karlstadts „dialogus", von dem er zwar schon wußte, den er aber noch nicht gelesen hatte (s. o. S. 73). Jetzt hat er wenigstens in die drei ersten Bogen einen Blick hineingeworfen.[2] Es stellte sich heraus, daß Myconius übertrieben, vielleicht den formell nicht sehr geschickten Dialog falsch verstanden hatte. Von einer Widerlegung der symbolischen Bedeutung kann keine Rede sein, sie wird nur nicht vertreten, vielmehr die bekannte deiktische, im übrigen aber kommt Karlstadt Zwingli außerordentlich nahe, insbesondere wird das Johanneswort: „Das Fleisch ist nichts nütz" kräftig betont. So sagt denn auch Zwingli im Gegensatz zu Myconius: „invenimus legem, qua et nos usi sumus in dicta epistola, nempe fidem esse, quae nobis germanum scripturae sensum adperiat" — so hatte er schon früher über Karlstadt geurteilt (s. o. S. 72). Freilich muß er sich dann wundern, daß Karlstadt den rechten Sinn des „est" nicht erfaßt hat. Wertvoll aber sind die unmittelbar daran geknüpften Worte Zwinglis. Sein Lieblingszitat Joh. 6, 63 wird jetzt dazu verwertet, um die Unmöglichkeit des Herabkommens Christi von der Rechten Gottes auf die Erde zu beweisen — früher hatte Zwingli diesen Herniederstieg behauptet! (s. o. S. 25f.) Jetzt sagt er: „nach dieser Ansicht und nach Christi Rat durfte keine Kreatur über Christi Leib nachforschen, da ja auch Paulus verneint, daß wir Christus weiterhin nach dem Fleische kennen, und im Briefe an die Hebräer[3] betont, daß er zur Rechten Gottes sitze und von nun an warte, bis seine Feinde wie Schemel unter seine Füße gelegt werden". Es wird nicht zufällig sein, daß Zwingli im Zusammenhang einer Auseinandersetzung mit Karlstadt so spricht. Denn gerade im „Dialogus", wenn auch ein wenig nach dem dritten Bogen, hatte dieser geschrieben: „Darumb kan Christus nicht inß sacrament kommen, er bleybt droben im hymel unnd heldtet denselben inn, so lang, biß die zeyt der erquickung kümpt". Hier wird Zwingli von Karlstadt abhängen.

1) Nämlich III, 315 17ff.: Hoc certum habentes, . . . fidem isto edendi modo, quem theologi tradunt, opus non habere oportereque istorum Christi verborum alium aliquem esse sensum, quemcunque tandem. Die Worte sind oben im Texte benutzt. — Vgl. auch S. 76 Anm. 6.

2) VIII, 276 1ff. Der Brief datiert vom 16. Dezember 1524. Zur Verbreitung des Briefes an Alber vgl. das Schreiben des Heinrich Lucius an Vadian vom 25. Januar 1525. (Briefsammlung Nr. 422.)

3) Paulus gilt ja für Zwingli durchweg als Verfasser des Hebräerbriefes, siehe oben S. 18, Anm. 2.

In demselben Briefe, dem Vorstehendes entnommen ist, berührt Zwingli die praktische Frage der liturgischen Ausgestaltung der Abendmahlsfeier. Denn man darf nicht vergessen: Theorie und Praxis gehen für ihn in dieser Frage von Anfang an Hand in Hand. Die in Straßburg eingeführten deutschen Gesänge und Psalmen gefallen ihm, wie er weiterhin den Straßburger Freunden schreibt, wohl, nicht hingegen die Beibehaltung der Elevation, des Meßgewandes, der Alba u. dgl.; denn „dieses Sakrament ist nichts anderes als eine feierliche Glückwünschung und Verbrüderung".[1] Darum hat die Feier nur als Gemeindefeier Berechtigung[2]; er hofft, in Zürich kommenden Ostertag die Sache so einrichten zu können: „wir stellen einen Tisch auf, Brot und Wein darauf, und sagen, daß durch dieses Sakrament gedankt wird und die Christen sich gegenseitig untereinander verbinden" — also jede göttliche Gnadengabe wird ausgeschlossen und damit der Sakramentscharakter im strengen Wortsinne aufgehoben, wie ja Zwingli auch sacramentum jetzt als Fahneneid faßte (s. o. S. 77); die Gemeinde leistet im Abendmahl etwas: sie dankt und verpflichtet sich. Begründet wird das von Zwingli, abgesehen von Joh. 6, 63, mit dem Gottesbegriff: „Niemand hat Gott je gesehen, folglich kann in der Eucharistie nichts Sichtbares angebetet werden".

So offen wie den Straßburger Freunden gegenüber konnte sich Zwingli in einer Druckschrift noch nicht aussprechen, zumal wenn es galt, den Vorwurf des Revolutionären abzuweisen und auf andere zurückzuwerfen, wie das der Zweck von Zwinglis Schrift „wer Ursache gebe zu Aufruhr" (Dezember 1524) war. Das Abendmahlsproblem wird hier nur gelegentlich gestreift, und Zwingli spricht sehr reserviert, nicht aus Heuchelei, sondern aus gebotener Vorsicht. Energisch wird er nur in Bekämpfung des Meßopfers. Er nennt das Abendmahl „das gebenedyet brot"[3] oder „sacrament des lychnams Christi"[4] und vermeidet jede nähere Erklärung; nur deutet er an, daß der Christ derartiger sinnlicher Anschauungsmittel bedarf — „unsere ougen wellend ouch sehen" — und im Abendmahl die Erfüllung der Taufverpflichtung sich vollzieht. „Und das verpflichten, das sy (die Kinder) im touff ansehen woltend, das sol im sacrament des lychnams Christi ußgericht werden".[5] Damit ist eine Verbindung zwischen den beiden, allein noch für Zwingli geltenden Sakramenten geschaffen[6], und das Zwingli schon längst feststehende Moment der ethischen Verpflichtung gewinnt eine neue Fundamentierung.

---

1) celebris gratulatio et confęderatio VIII, 276 17 ff.

2) Qum igitur toti ecclesię ipsam cęlebrare placebit, cęlebretur.

3) Gwalther gibt das wieder: sacri panis et vini symbola!

4) III, 412 1, vgl. 442 12. Hier redet Zwingli freilich im Sinne eines Katholiken.

5) III, 412 1 f.

6) Hier liegt der Ansatzpunkt für die spätere Verbindung der ersten Abendmahlsfeier mit der Konfirmation.

Vor der großen, öffentlichen und gleichsam offiziellen Darlegung seiner Abendmahlslehre im Commentarius de vera et falsa religione hatte Zwingli noch verschiedentlich Gelegenheit, seine Auffassung vom Herrnmahl auszusprechen, Theoretisches und Praktisches wirrt sich wieder ineinander. Der Augsburger Dr. Matthias Kretz hatte die Zwinglische Leugnung des Meßopfers — charakteristischerweise nur diese! vgl. o. S. 44ff. — angegriffen, Leo Judae übernahm die Verteidigung, und Zwingli schrieb eine spitzige Vorrede dazu[1]); dann hatte der wohlgemeinte, aber übereifrige Ittinger Sturm Zwingli zu einem Gutachten die Feder in die Hand gezwungen, dessen zweiter, theologischer Teil auch die Messe behandelte[2]) — in beiden Fällen ist die Front, gegen die er kämpft, noch einmal das katholische Meßopfer. Da das Gutachten die Bedeutung einer politischen Denkschrift trägt, darf man sich über Zwinglis Zurückhaltung nicht wundern. Es ist vom „hochwirdigen sacrament des fronlychnams und blutes Christi“ die Rede[3]), nur soll es „nach dem Einsatz Christi“ gebraucht werden. Christus hat aber das Sakrament eingesetzt „zu einer gemeinen vereinbarung der glöubigen und zu einer widergedechtnus sines lydens“. Wie 1. Cor. 10, 16 f. beweist, werden wir durch das gemeinsame Essen und Trinken „ein Leichnam und ein Brot, das ist: ein Volk Gottes“; das Abendmahl ist also Gemeinschaftsmahl. Bei dieser Vereinbarung aber gedenkt man des Todes des Herrn: Gedächtnismahl. „Daß es also soll gebraucht werden bis an den jüngsten Tag, daß Alle, so sich für Christen ausgeben, öffentlich miteinander sollen dies Sakrament essen und trinken, damit sie zusammengefügt werden in einen Leichnam, gleich wie sie auch gemeinlich bezeugen, daß sie von Christo erlöst seien.“ Mit Lob- und Danksagen — die celebris gratulatio s. o. S. 79 — soll man das Bekenntnis vollziehen, das heißt: des Herrn Tod verkündigen. So etwa wie die Eidgenossen einen alljährlichen Gedenktag der Schlacht bei Murten begehen, soll das Abendmahl eine Danksagung sein. Näheres über die Deutung der Abendmahlsworte sagt Zwingli nicht; er hat es mit der römischen Front zu tun und begnügt sich daher mit einer eingehenden, aber nichts Neues bietenden Widerlegung des Meßopfers und der communio sub una.[4]) Wie schon früher, wird das Gemeinschaftsmahl ethisch zur Liebesverpflichtung der Teilnehmer gegeneinander vertieft. Es ist ein Bund wie der der Eidgenossen, den man auch von Zeit zu Zeit erneuern soll. So redet Zwingli, wie ebenfalls schon früher, von „Eid“ und „Öffnung“ = Bekenntnis. Sakramental im Sinne der Sündenabwaschung wirkt das Abendmahl nicht.

In der im März 1525 erschienenen[5]) dogmatischen Hauptschrift Zwinglis, dem Commentarius de vera et falsa religione, sind die ausführlichsten Darlegungen dem Abendmahlsproblem gewidmet, aufgebaut auf

1) III, 494 ff. 2) III, 520 ff. 3) III, 533 4 ff. 4) III, 534 14—537 12.
5) Vgl. III, 590 ff.

einer allgemeinen Entwicklung des Sakramentsbegriffes, wie Zwingli solche schon gelegentlich[1]), aber nie systematisch geboten hatte; er gibt einen eigenen, im beigefügten Index vermerkten locus de sacramentis.[2]) Das Wort „Sakrament" ist ihm ärgerlich, weil es die Quelle irriger Vorstellungen wird. „Denn wenn sie dieses Wort: Sakrament hören, verstehen sie darunter etwas Großes und Heiliges, das durch seine Kraft das Gewissen von der Sünde befreie." Andere wollen diesen Irrtum vermeiden und nennen das Sakrament „Zeichen einer h. Sache". Dem könnte Zwingli zustimmen, wenn die Definition nicht schließlich doch wieder darauf hinauskäme, daß der äußere Vollzug der Sakramentsfeier eine innere Reinigung vollbrächte. Wieder andere lassen das Sakrament ein „Zeichen" sein, das die Läuterung des Herzens allerdings voraussetze, aber „zu dem Zweck gegeben wird, daß der Empfänger Gewißheit über den Vollzug des durch das Sakrament Bedeuteten erhält".[3]) Es ist also Bekräftigung und Besiegelung des anderweitig erfahrenen Heilsinhaltes, der durch das Sakrament bedeutet wird. Man erkennt die drei Typen: Katholizismus, Luthertum und Täufertum[4]); es zielt unmittelbar auf Luther, wenn Zwingli „nicht gerne" von „großen Männern, die gerade gegenwärtig so blühen und glücklich schreiben", abweichen will. Aber wenn nun Zwingli alle drei Auffassungen ablehnt, so liegt darin zugleich eine Selbstdesavouierung; denn Zwingli selbst hatte früher die an dritter Stelle genannte Ansicht, die inzwischen zur täuferischen sich verdichtet hatte, vertreten, wenn er von „Siegel" und „Sicherung" des Glaubens, wenigstens für eine gewisse Schicht von Gläubigen, gesprochen hatte.[5]) Es hatte darin doch noch die Bedeutung einer gewissen Gnadengabe gelegen. Die fällt jetzt völlig fort, das „Sakramentale" wird ganz in das (nicht empfangende, sondern) darstellende Subjekt verlegt. Zwingli gibt eine grammatische Erklärung[6]) nach Varro, de lingua latina. Danach ist „sacramentum" ein von Streitenden auf den Altar niedergelegtes Pfand. Außerdem bedeutet „sacramentum" den Eid, und Zwingli weiß, daß im Französischen und Italienischen diese Bedeutung noch lebendig ist. Speziell — das ist die dritte Bedeutung — heißt „sacramentum" der den Soldaten an seinen Führer

1) Z. B. III, 487 3ff., II, 120 23ff., 149 1ff., III, 410 26ff., 486 8ff.

2) III, 757—762. Ebrard a. a. O. 146 weist auf den engen Anschluß der Ausführungen im Commentarius an den Brief an Alber hin.

3) ut is, qui accipit, certus reddatur, quod iam transactum sit istud, quod per sacramentum significatur III, 757 18f., vgl. 761 13f.

4) Die Unterscheidung zwischen Luthertum und Täufertum ist nicht scharf von Zwingli durchgeführt, da er bei beiden das gleiche Wort „signum" verwertet. Gedacht ist der Unterschied aber offenbar so, daß bei den Lutheranern das Sakrament den Glauben und seine Gewißheit sakramental mehrt und stärkt, hingegen bei den Täufern der vorhandene Glaube keine sakramentale Mehrung und Stärkung empfängt, vielmehr nur im „Zeichen" sich selbst vergewissert. Diese Ansicht war der Zwinglischen sehr nahe verwandt.

5) Vgl. oben S. 35ff.

6) Vgl. dazu RE³ 17, 349ff.

kettende Fahneneid. Auf religiöses Gebiet (pro re sacra et arcana) wird bei den Alten der Begriff nicht übertragen. Wenn die Vulgata zu Eph. 5, 32 μυστήριον mit sacramentum wiedergibt, so ist das inconcinn; das Lateinische besitzt kein Äquivalent für μυστήριον, arcanum ist zu weit und sacrum zu eng. Sacramentum darf darum überhaupt nicht spezifisch religiös genommen werden, Zwingli will im Anschluß an Varro den Begriff als initiatio oder oppignoratio fassen. Wie die Streitenden vor dem Prozeß eine gewisse Geldsumme deponierten, die nur der Sieger wieder mitnehmen durfte, so verpflichten sich die am Sakramente Teilnehmenden und nehmen es als Pfand, nicht zurückzuweichen.[1]) Sofern die Teilnahme eine feierliche, ernste, ordnungsgemäße, ja mysteriöse ist, heißt sie initiatio[2]) oder publica consignatio. Irgendeine Bedeutung für Gewissensbefreiung haben die Sakramente nicht; das Gewissen kann Gott allein befreien, sinnliche Objekte wie Wasser, Salz u. dgl. kommen überhaupt an die geistige Sphäre nicht heran, folglich können sie auch nicht „reinigen". Die Sakramente vermögen aber auch nicht (nach lutherischer Weise) den Menschen bei ihrem Vollzuge und durch ihn Gewißheit über einen inneren Vorgang zu geben. Der Glaube bedarf einer derartigen äußeren Vergewisserung überhaupt nicht, denn er trägt die Gewißheit in sich selbst; ist die aber nicht da, so hilft auch das Überschütten mit dem ganzen Jordan nichts. Es hieße auch die Freiheit des göttlichen Geistes anketten, wollte man seine Wirksamkeit an äußere Zeichen binden. Endlich sind die Sakramente auch nicht (nach täuferischer Weise) Zeichen der vorhandenen Glaubensgewißheit[3]); denn auch da muß es heißen: der Glaube bedarf solcher Zeichen nicht. Folglich können die Sakramente überhaupt keine Bedeutung haben für den persönlichen Glauben, vielmehr haben sie nur Bedeutung für die Kirche, d. h. die Gemeinde, der sich der Einzelne durch seine Teilnahme als „Kandidat oder Streiter Christi" kundgibt.[4]) Von da aus müssen alle übrigen Sakramente fallen außer Taufe und Abendmahl; denn sie „initiieren" nicht[5]), sind bloße Zeremonien, von Gott nicht eingesetzt. Durch die Taufe „geben wir den Namen", bekennen uns als Christen, durch das Abendmahl, in dem wir an Christi Sieg gedenken,

1) sic qui sacramentis initiantur, sese adstringunt, oppignorant, ac velut arrabonem accipiunt, ut referre pedem non liceat. III, 759 8f.

2) initiatio hic non pro principio aut exordio solum accipitur, sed etiam pro celebri seriaque ad ordinem aliquem, sodalitatem aut functionem τελετῇ hoc est mysterio aut arcana consignatione, quae verbis conceptis fit. III, 759 13ff. Doch ist zu beachten, daß diese Definition unmittelbar auf die Taufe geht und nur mittelbar auf das Abendmahl.

3) signa, quae hominem certum faciant rei intus iam peractae. III, 761 13f.

4) Sunt ergo sacramenta signa vel ceremoniae .... quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide quam te.

5) nihil enim initiant in ecclesia dei. III, 761 39, vgl. 762 1: non enim a deo institutae sunt, ut aliquid eis in ecclesia initiemus.

bekunden wir uns als Glieder seiner Gemeinde.[1]) Insofern aber — damit nimmt Zwingli einen früheren Gedanken wieder auf (s. o. S. 79) — stehen die beiden Sakramente in Beziehung zueinander, als das Abendmahl das Experiment auf die in der Taufe übernommene Verpflichtung ist.[2]) Von dieser allgemeinen Basis aus gewinnt dann Zwingli die Einzelheiten.

Zwingli beginnt seine speziellen Ausführungen über die Eucharistie mit einem historischen Rückblick, und derselbe hat den ausgesprochenen Zweck, den Unterschied zwischen Einst und Jetzt in seiner Abendmahlslehre scharf zu markieren. Zwingli nimmt in aller Form seine frühere, in der Erklärung des 18. Artikels der 67 Schlußreden niedergelegte Abendmahlsanschauung zurück[3]), die Worte des Zweiundvierzigjährigen sollen den Vorzug vor denen des Vierzigjährigen haben; damit ist er selbst uns der beste Zeuge, den wir uns wünschen können, für die Richtigkeit unserer Annahme einer Entwicklung seiner Abendmahlslehre. Aber handelt es sich wirklich um eine sachliche Änderung oder vielleicht nur um eine taktische, in dem Sinne, daß Zwingli zwar schon früher Besseres gewußt, aber aus praktischen Gründen mit der besseren Ansicht zurückgehalten habe? Letzteres ist die Ansicht der bisherigen Forschung, der natürlich diese retractatio Zwinglis nicht entgangen ist.[4]) Sie geht auf Ludwig Lavater zurück[5]) und scheint eine Stütze an

---

1) III, 761 32f.: quibus (sacramentis) sic initiamur, ut altero nomen demus, altero victoriae Christi memores nos eius ecclesiae membra esse probemus. Vgl. 807 33f.

2) III, 761 34ff.: Accipimus in baptismo symbolum, quod vitam simus ad regulam Christi formaturi; coena dominica damus experimentum, quod morte Christi fidamus, qum gratulantes et laeti adsumus in eo coetu, qui domino gratias agit pro beneficio redemptionis, quod moriendo pro nobis liberaliter dedit.

3) III, 774 19ff.: retractamus igitur hic, quae illic diximus, tali lege, ut quae hic damus, anno aetatis nostrae quadragesimo secundo, propendeant eis, quae quadragesimo dederamus.

4) Man vgl. Baur II, 278 ff., woselbst es nach Besprechung der retractatio im Commentarius heißt: „Unbestreitbar ist demnach Zwinglis Ansicht von der symbolischen Bedeutung der Einsetzungsworte des Abendmahls überhaupt so alt als seine Opposition gegen die römische Lehre, die ja in ihren Positionen, wie wir gesehen haben, notwendig die symbolische Fassung der Einsetzungsworte in sich schließt.“ Folgerichtig sagt Baur dann I, 426, Anm. 1: „Tatsächlich ist die hier (im Commentarius) gegebene Abendmahlslehre nicht eine Zurücknahme der früheren, sondern nur eine konsequente Ausführung und Begründung derselben.“

5) Lavater: Historia de origine et progressu controversiae sacramentariae de coena domini 1563, p. 1b. Hier stellt Lavater den Satz auf: multo autem ante (nämlich vor dem Jahre 1524) tropum in his verbis (den Abendmahlsworten) agnoverat Zuinglius, quam videret, quibus verbis eum commode expediret. Zur Begründung dieses Urteils exegesiert er die Stelle III, 816 1ff. und Sch.-Sch. 3, 330, aber stellenweise falsch. Wenn z. B. Zwingli hier eingangs sagt: haec ex gravissimis patrum attulimus und damit auf seine unmittelbar vorangehenden patristischen Zitate zur Abendmahlsfrage zurückweist, so macht Lavater daraus: priusquam vero publice hanc doctrinam proponeret, omnibus veterum libris evolutis sententias eorum de eucharistia in unum librum collegit! Dann bildet er den verhängnisvollen Satz: Deinde non solum cum paucis amicis, quorum fides

Zwinglis eigenen Worten zu besitzen. Er sagt, er habe in den 67 Schlußreden tempori multa potius geschrieben quam rei, also mehr mit Rücksicht auf die Zeitumstände als auf die Sache, und ein getreuer Knecht müsse ja nach Matth. 24, 45 die Speisen zu rechter Zeit (tempestive) reichen, seine Absicht sei gewesen, möglichst großen Nutzen für den Herrn zu schaffen.[1]) Einen Knecht, der in frostige Wintererde die Pflugsichel senkt und den Samen wirft, schickt man fort. So hat Zwingli auf die Zartheit (teneritudo) seiner früheren Leser Rücksicht genommen, stets zum Zwecke der Erbauung. Christus hat ja auch seinen Jüngern nicht sogleich alles sagen können (Joh. 16, 12f.). Ja, selbst wenn er ohne Gefahr alles hätte sagen können, so hätte er es doch nicht gewollt, da niemand ihn verstanden hätte und er den Einbruch von Hunden und Schweinen sogleich am Anfang nicht wünschte. An einer anderen, etwas später folgenden Stelle[2]) ruft er sogar Gott zum Zeugen an, daß er allein zu Gottes Ehre „diese Sache" mit vielen Gelehrten heimlich beraten habe, in der Absicht, nichts unklug und ohne Überlegung unter das Volk zu bringen, was gewaltige Unruhe erregen könnte. Der Kreis dieser Vertrauten hat sich immer mehr erweitert, Zwingli hat Gott wiederholt (creberrime) gebeten, ihm den rechten Weg zu zeigen, „die Sache" unter die Menge zu bringen. Man könnte die Stellen noch vermehren, in denen sich Zwingli ähnlich ausgesprochen hat. Im Briefe an Matthaeus Alber erzählt er von „vorausgegangenen großen Erwägungen", ehe er die heikle und gefährliche Angelegenheit in Angriff nahm[3]); den Straßburgern schreibt er am 16. Dezember 1524: „was wir über jenes Brot und den Kelch schon seit einigen Jahren gedacht haben, davon haben wir nur wenigen, und zwar ausschließlich Freunden, Mitteilung gemacht, deren Zuverlässigkeit (fides) wir kannten."[4]) Steht es nicht angesichts dieser Selbstzeugnisse wirklich so, daß Zwingli jetzt, Ende 1524, die bisher klug vorgehaltene Maske abwirft, also innerlich stets in seiner Auffassung sich gleich geblieben wäre und nur äußerlich temporum ratione habita vorsichtig zurückgehalten hätte? Die Wucht der Dokumente scheint der bisherigen Ansicht recht zu geben.

Ihr gegenüber wird der Hinweis zunächst kaum überzeugen, in welch' schlechtes Licht sie doch eigentlich Zwinglis Charakter setzt. Jahre hindurch heuchelt er, gibt sich öffentlich anders als er denkt, und zwar nicht etwa in der leichter entschuldbaren Form der amphibolischen, zweideutigen Rede, sondern in unmißverständlichen Worten, die das direkte

---

ei nota et perspecta erat, suam sententiam contulit — vgl. dazu III, 816 —, sed etiam operam dedit, ut fere omnes, qui in Germania et Gallia eruditione et authoritate praestabant, partim ex ipsius, partim ex amicorum literis hac de re scripturum esse cognoscerent. Idque hoc consilio faciebat, ut si res maxima et vulgi auribus inaudita prodiret, patronos multos haberet invidiamque declinare posset (vgl. damit 3, 330). Hier ist die Anschauung von W. Walther (s. o. S. 72) vorgebildet.

1) III, 773 26ff. 2) III, 816 4ff. 3) III, 336 23ff. 4) VIII, 275 24ff.

Gegenteil seiner inneren Überzeugung besagen! Wer öffentlich erklärt: „Hie söllend aber die einvaltigen lernen, das man hie nit strytet, ob der fronlychnam und blut Christi geessen und truncken werde (dann daran zwyflet dheinem Christen)“[1] und dann doch innerlich nicht nur daran zweifelt, sondern die Realpräsenz direkt bestreitet, der ist, mag er auch Zwingli heißen, für gesundes, ethisches Empfinden einfach ein gemeiner Lügner und nichts anderes. Man müßte Zwingli diesen Vorwurf machen, wenn jene Ansicht im Rechte wäre. Aber sie ist es nicht, eine genaue Prüfung der Dokumente ergibt ein anderes Bild und befreit damit Zwingli von dem drohenden Verdacht der Lüge.

Wir hoben schon wiederholt hervor, daß man bei der Abendmahlsfrage die theoretische und praktische Seite unterscheiden müsse. Beides berührt sich unmittelbar, wirrt sich auch ineinander, deckt sich aber nicht. Und in vorliegender Frage wird die Auseinanderhaltung wichtig. Zwinglis Rücksichtnahme auf die Zeitumstände, sein Zurückhalten mit der eigenen Meinung vor der Öffentlichkeit, andererseits seine Beratungen mit den Freunden „seit einigen Jahren“ betreffen nicht die Abendmahlslehre, sondern die praktische Ausgestaltung des Kultus, die nur insofern auch die Lehre tangierte, als sie sich um das Zentrum des bisherigen Kultus, das Meßopfer, drehte, mit der Frage der Realpräsenz aber ganz und gar nichts zu tun hatte. Diese Frage ist, wie wir sahen, erst 1524 unter dem Einfluß verschiedener Faktoren aufgetaucht, die praktische Kultusfrage mit der Abzweckung auf Entfernung des Meßopfers aber viel früher. Die stand wirklich schon „seit einigen Jahren“ zur Diskussion: schon im Apologeticus Archeteles von 1522 hatte Zwingli die Wiederherstellung der urapostolischen synaxis gewünscht, und sehr bald hatte sich die Bekämpfung des Meßopfers daran angeschlossen.[2] Zwingli hat unablässig, in Beratungen mit den Freunden und, vorsichtiger, auch in Schriften den Plan der Wiedereinrichtung der Abendmahlsfeier nach apostolischem Vorbilde verfolgt, bis er endlich 1525 am Gründonnerstage in der ersten evangelischen Abendmahlsfeier seine Verwirklichung erlebte. Mit dieser kultischen Frage hat die rein theoretische Lehrfrage nach der Realpräsenz zunächst gar nichts zu tun, sie hat sich nur begreiflicherweise sehr bald damit verbunden.

Daß die Dinge so stehen, zeigt die Exegese gerade jener von den Vertretern der bisherigen Ansicht herangezogenen Stellen. Warum hat er so lange geschwiegen? „Wir fürchten, daß, wenn irgendwie verderblich bei der Anbetung und beim Kultus des wahren und reinen Gottes geirrt wird, es hier bei der Eucharistie mißbräuchlich geschehe. Wenn sie den echten Brauch nach der Einrichtung Christi eingehalten hätte, wären nicht so schlimme Verbrechen in das Volk Gottes, die Kirche, ein-

1) II, 128 9 ff., vgl. oben S. 34.
2) Siehe oben S. 17 ff.

geschlichen."[1]) Tatsächlich aber hat die Kirche allerlei für heilig erklärt, was tatsächlich nicht heilig war, und hat sich dabei glücklich befunden, in der Hoffnung auf Sündentilgung, die wahre Frömmigkeit aber hat man preisgegeben. Deshalb hat Zwingli es für richtig gehalten, die Ansprüche möglichst hoch zu schrauben (de sanctissimis rebus sublimiter sentire) und möglichst entgegenkommend (quam civilissime) zu diskutieren und inzwischen wie die übertünchten Gräber (Mt. 23, 27) vom Schmutze (scheinbar) frei zu bleiben. — Man erkennt sofort die praktische Orientierung: cultus, usus ecclesiae sind die entscheidenden Begriffe, nicht irgendeine Abendmahlslehre. Zwingli hat, so sagt er weiter[2]), den Herrn oft um den rechten Weg gebeten, und zwar von dem Gesichtspunkte aus, daß die Wiederherstellung des ursprünglichen Gebrauches (nativus usus huius sacramenti) so großen Nutzen schaffen werde. „Ängstlich, wie gesagt, habe ich den Herrn gebeten, einen Weg zu zeigen, wie wir die gefährliche Sache besonnen (consulte) angreifen könnten. Der Herr stand dem ängstlichen Beter bei: so haben wir endlich es für nützlich erkannt, wenn die Messe vernichtet würde; nachdem sie abgeschafft war, hofften wir, auch die Eucharistie wiederherstellen zu können." — Auch hier also ist das lange Zögern durch die praktische Frage der rechten Abendmahlsfeier bedingt gewesen; mit dem praktischen Streben nach dem nativus usus der Eucharistie aber können sich die verschiedenartigsten Abendmahlslehren vereinigen, wie Luther, Calvin, Bucer und wie sie alle heißen, beweisen, die samt und sonders nichts anderes gewollt haben. Folglich aber darf aus Zwinglis Worten, er habe schon seit mehreren Jahren nach dem ursprünglichen Brauch des Abendmahls gestrebt, nicht gefolgert werden, er habe damals schon die symbolische Auffassung vertreten; das ist eine Frage für sich. — Wenn Zwingli schrieb, er habe schon sehr früh, „ee ich den Luther ie hab hören nennen", den Ausdruck „Opfer" vermieden und „Wiedergedächtnis" eingeführt[3]), so braucht hier nicht wiederholt zu werden, daß der Begriff „Wiedergedächtnis" an sich indifferent ist und seinen Inhalt erst durch Näherbestimmung erfahren muß. Bei der angeführten Stelle im Briefe an die Straßburger könnte man zunächst meinen, Zwingli wolle seine Abendmahlslehre schon „etliche Jahre" zurückdatieren, da er im Folgenden wirklich die Lehre berührt. Aber man wolle den Ausgangspunkt beachten: die Straßburger haben ihn ein Doppeltes gefragt: de eucharistiae usu deque Carolostadii sententia, also Praxis und Theorie. Und Zwingli behandelt dementsprechend auch beides, fein säuberlich nacheinander, genau wie gefragt war. Und an der Spitze, also zur Praxis gehörig, stehen die zitierten Worte.

So bricht also der Beweisversuch, aus Zwinglis eigenen Worten eine symbolische Abendmahlslehre „von Anfang an" (Baur) belegen zu können,

1) III, 774$_{24 ff.}$ 2) III, 816$_{9 ff.}$ 3) Siehe oben S. 32.

in sich zusammen. Zwinglis retractatio im „Commentarius“ ist also eine sachliche und nicht eine taktische. Und damit ist sie eine ehrliche. Es haftet an Zwingli nicht der geringste Makel, wenn er in der Umgestaltung der Abendmahlspraxis trotz frühzeitiger Anerkennung der Reformbedürftigkeit mit der Aggressive zurückhält. Hier hatte er überhaupt nicht allein das Wort, es war eine Änderung von einschneidender kirchlicher, kommunaler und politischer Bedeutung, wie das Jahr 1525 nur zu deutlich zeigte. Wollte man hier tadeln, so träfe den gleichen Vorwurf Luther, ja, ihn noch stärker; Zwingli hat nicht früher durchgreifen können, Luther (1521/22) es nicht wollen.

Wie sieht nun die neue Abendmahlslehre nach dem Widerruf der alten aus?[1]) Zwingli ist davon durchdrungen, etwas Neues zu bringen, man muß „umdenken über Fleisch und Blut dieses Sakramentes“, gegen die bisherige Meinung der Theologen erheben Sinn, Vernunft, Intellekt und Glaube selbst Widerspruch.[2]) Es ist schon oft vorgekommen, daß ein ganzes Volk mit wenigen Ausnahmen irrte; darum darf man über eine noch nicht gehörte Meinung nicht bestürzt sein.[3]) Schwer ist es zwar, gegen eine alteingesessene Meinung Front zu machen, aber das Gesetz (2. Mos. 23, 4) befiehlt, auch des Feindes verirrten Ochsen seinem Herrn zurückzuschicken; so darf man sich auch vor der ganzen Welt nicht scheuen, wenn man sie irren sieht.[4]) Abgelehnt wird von Zwingli natürlich das Meßopfer; „eine Religion, die lehrte, dieses Brot sei ein Werk oder Opfer, das täglich unsere Sünden sühne, ist falsch.“[5]) Aber hier liegt nicht das Neue seiner Darlegungen; so hat er „anderweitig schon oft“ bewiesen, und er hat kein Interesse an neuer Formulierung, druckt vielmehr einfach den betreffenden Passus aus dem Antibolon gegen Emser ab und urteilt daraufhin über die „Verwegenheit“ des römischen Bischofs und den Meßopferkult.

Ausgangspunkt seiner Abendmahlsanschauung ist — das ist auch noch nichts Neues — der gravissimus Christi sermo Joh. 6, 26ff.; bei weitem die meisten haben die Worte falsch verstanden, so oft sie sich auf sie beriefen, es gilt, den echten und ursprünglichen Sinn zu finden. Die Speise, von der Christus an jener Stelle redet, die unvergängliche, die man wirken solle, ist der Glaube; folglich ist es ein gründlicher Irrtum, zu meinen, Christus rede in dem ganzen Kapitel (Joh. 6) etwas über die sakramentliche Speise (de sacramentali cibo); die Speise, von der er redet, ist der Glaube, „Brot essen“ bedeutet: dem Worte des Evangeliums glauben.[6]) Der Sinn der ganzen Rede Jesu ist daher kurzweg: ich verkündige Euch das Evangelium, aber Ihr glaubt ihm nicht.[7]) Der Glaube

1) Vgl. zum Folgenden Baur I, 426—438.

2) III, 786$_{1}$ff. 3) III, 790$_{7}$ff. 4) III, 789$_{15}$ff. 5) III, 803$_{32}$ff.

6) III, 776$_{3}$ff. Neben der fides wird 777$_{33}$ die spes als die Speise bezeichnet; die beiden Begriffe werden häufig von Zwingli synonym gebraucht.

7) III, 784$_{21}$f.

an Christi Opfertod gibt das ewige Leben; diese seine göttliche Tat errettet, nicht etwa sein Fleisch im Sakramente, non esus sed caesus, so heißt es im Wortspiele, ist Christus uns heilbringend. Wenn Christus Joh. 6, 56 von einem Essen des Fleisches und Trinken des Blutes redet, so handelt es sich um „mystische Redeweise", Fleisch und Blut werden genannt, weil sie für uns in den Tod gegeben wurden bei Christi Versöhnungstat. Man darf nicht daraus schließen, daß Christus etwa nur nach seiner menschlichen Natur heilbringend sei, und darum auf das „sakramentliche Essen" Wert legen wollen. Das wäre eine Verletzung der Lehre von der Einheit und gegenseitigen Mitteilung (unitio et communicatio) der beiden Naturen. Es handelt sich um geistige und nicht um körperliche Dinge, das „Fleisch ist nichts nütze", dieses Verdikt ist absolut: wir dürfen überhaupt niemals uns irgendwelchen Träumen über das körperliche Fleisch Christi hingeben[1]), abgesehen von der Erlösungstat: caesa nos servavit a caede, sed comesa poenitus nihil prodest. Es ist also wirklich Joh. 6 vom Sakrament der Eucharistie „in keiner Weise" die Rede. Alle Gedanken der Theologen de essentiali Christi corpore sind absurd. Daß Zwingli hier an erster Stelle die katholische Abendmahlslehre im Auge hat, zeigt die Zurückweisung eines Zitates aus dem geistlichen Rechte, des Bekenntnisses Berengars, daß Christi Leib von den Händen der Priester gebrochen und den Zähnen der Gläubigen zerrieben werde.[2]) Die Frage, ob Christi Leib realiter, corporaliter aut essentialiter im Sakramente der Eucharistie sei, darf überhaupt nicht gestellt werden. Wie eine „eherne Mauer", an der auch die schwersten Geschütze abprallen, stehen die Worte da: „das Fleisch ist nichts nütze". Die Behauptung, man müsse fest glauben, daß wir in sinnlicher Form (sensibiliter) das leibliche Fleisch genießen, ist ein Selbstwiderspruch (monstrum orationis). Glauben und sinnlich empfinden sind verschiedene Dinge. Der Glaube ist eine innere, geistgewirkte Umwandlung des Herzens, aber nicht mit den Sinnen zu begreifen. Der Glaube ist eine Zuversicht und Hoffnung zu Dingen, die von der Sinnenwelt gänzlich entfernt liegen; folglich darf man ihn nicht auf sinnliche Dinge beziehen. In dem Momente hört der Glaube auf. Denn wie kann einer das erhoffen, das er sieht? Ist leibliches Fleisch im Abendmahl gegenwärtig, so bedarf es keines Glaubens, denn das fällt in die Sphäre der Sinne (sentitur). Umgekehrt: glaubst du zu essen, so kann das Objekt deines Glaubens nicht mehr sinnlich oder leiblich sein. Entweder — Oder! Aber nicht beides zugleich! Ein Urteil, Brot sei Fleisch, kann der Glaube überhaupt nicht fällen, sondern höchstens die Sinne. — Diese Worte über Art und Natur des Glaubens[3]) gehören zum Feinsten und Tiefsten, was Zwingli geschrieben hat; sie offenbaren zugleich das

1) III, 782 25 f.: his verbis tanquam lege caveri, ne unquam de corporea carne quicquam somniemus.

2) III, 783, Anm. 1. Vgl. auch 784 31 ff. 3) III, 786 4 ff.

ihn beseelende religiöse Interesse, das schon früher gelegentlich hervortrat, in voller Klarheit: die Bewahrung der Geistigkeit des Glaubens.

Derselbe Widerspruch trifft auch eine feinere Abendmahlsauffassung, die absichtlich etwas unbestimmt gelassen ist, wohl die Römischen meinte, aber auch Luther treffen konnte, wenn von solchen die Rede ist, die „so bestimmen: wir essen zwar das wahre und leibliche Fleisch Christi, aber auf geistige Weise (spiritaliter)".[1] „Leib sein" und „geistig essen" bestehen nicht nebeneinander, Leib und Geist sind verschiedene Dinge, man kann immer nur Eines von Beiden empfangen, nicht beide zugleich. Leibliches Fleisch geistig essen hieße Fleisch zu Geist machen. Der Glaube hat mit Sinnlichem und Leiblichem nichts zu tun. Eine derartige Forderung stellen, ist Tyrannei, und mag man es sechshundertmal behaupten, man kann derartiges einfach nicht geglaubt haben. Der Glaube ist eine Gottes-

1) Zwingli hebt im Commentarius die katholische und Lutherische Abendmahlslehre nicht scharf voneinander ab, sondern wirrt beide Anschauungen ineinander. Der Nachdruck liegt ihm auf der Ablehnung der Realpräsenz. Z. B. III, 819 97 ff. wird ohne besondere Unterscheidung die Ansicht: in isto pane corpoream carnem edere und die scholastische der commutatio panis et vini in corpus et sanguinem nacheinander verworfen. Diese Verwirrung wird Zwingli erleichtert worden sein durch sein Wissen um gewisse spiritualistische Strömungen innerhalb des Katholizismus (Augustin, Berengar und vor allem Erasmus). Auch vermeidet er wie im Briefe an Alber den offenen Bruch mit Luther und trifft ihn deshalb in, mit und unter dem Katholizismus. Daß Luther damals noch nicht das massive „mit den Zähnen Zerbeißen" von Leib und Blut Christi lehrte, ist bekannt; aller Nachdruck fiel ihm auf den Glauben. Man vgl. insbesondere Luthers Ausführungen in de captivitate babylonica ecclesiae (WA. VI, 502f.), die ja Zwingli bekannt waren. Hier hatte Luther von der manducatio spiritualis fidei gesprochen und dann doch die Realpräsenz festgehalten. Andererseits wolle man Thomas v. Aquino in IV. Sent. dist. IX qu. 1 art. 2 ad 4 vergleichen: Spiritualiter Christum manducare est Christo incorporari, quod per fidem et charitatem contingit. Et quia Christus in se ipso est spiritualis cibus, ideo in sacramentali cibo significatur et continetur. Prius ergo naturaliter est Christum esse cibum spiritualem, quam esse cibum spiritualem sub sacramento contentum. . . Unde non quicunque manducat Christum spiritualiter, manducat hoc sacramentum spiritualiter. Utroque tamen modo convenit spiritualiter manducare non manducantem sacramentaliter. Manducat enim spiritualiter Christum, qui fidem et charitatem ad ipsum habet sine ordine ad hoc sacramentum. Non tamen manducat talis spiritualiter hoc sacramentum, sed solum ille, qui habet fidem et charitatem ad Christum cum devotione et proposito sumendi hoc sacramentum etiam si sacramentaliter non manducet. Ad primum ergo dicendum, quod sicut baptizatus baptismo flaminis emundationem consecutus est propter propositum baptismi sacramentalis et accipiens sacramentum ampliorem gratiam consequitur; ita etiam qui spiritualiter manducavit in proposito et devotione habuit manducationem sacramentalem, ad quam accedens ex ipsa vi sacramenti maiorem gratiam consequitur. Unde non sequitur, quod sacramentalis manducatio superfluat. Also das Beste ist die manducatio spiritualis et sacramentalis. Diese Anschauung hat Zwingli zunächst im Auge. Vgl. auch unten die Gegenschrift des Schreibers am Grüt und Cajetans gegen Zwingli. Joh. Eck in seinem enchiridion locorum communium 1525 p. 9 rechtfertigt von der manducatio spiritalis aus die communio sub una: quia manducatio sacramentalis exigit spiritalem — verba, quae ego locutus sum spiritus et vita sunt Joh. 6; unde sub qualibet specie est totus Christus, corpore et sanguine.

gabe, derartiges aber hat Gott nie geschenkt. Die Schrift kennt den Begriff spirituale Christi corpus nur von der Kirche (Eph. 4, 4; Col. 1, 18) oder vom Glauben. „Auf geistige Weise Christus essen" heißt glauben, daß er am Kreuz für uns Strafen erlitten hat — so kann man den Begriff schließlich gelten lassen, aber nicht in dem Sinne, daß durch den Glauben das Fleisch gegenwärtig sei, auf ihm beruhe. Wie sollte der Glaube Brot zu Fleisch machen können? Niemals heißt es: „Wahrlich, wahrlich, ich sage Euch, wer da glaubt, daß er in diesem Brote mein leibliches Fleisch ißt, der wird selig sein". Das würde neben den rechten Glauben, das Vertrauen auf Christus, einen Afterglauben setzen, jenes Brot sei Fleisch.[1]) — So ist also Zwingli jetzt zur rückhaltlosen Verwerfung der Realpräsenz vorgedrungen, sie ist ihm ein Greuel (abominatio); auch die feinere Form, der er selbst als Erasmusschüler einst gehuldigt hatte, eines geistigen Genusses des wahren Leibes und Blutes Christi, findet keine Gnade mehr. Die Verdammung über eine derartige Meinung ist zur (stillschweigenden) Selbstverdammung geworden. Zwingli schreckt nicht vor dem Verdikte: „Menschenfresserei", „Fleischfresser" zurück.[2])

Aber die Konsekrationsworte scheinen eine sinnliche Auffassung zu begünstigen; darum gilt es ihre Erläuterung.[3]) Traurig genug, daß das nötig ist! Das „Amulet" Joh. 6, 63 hätte davor behüten können! Die Worte: das Fleisch ist nichts nütze müssen die Norm sein zur Erklärung jener Worte, nicht etwa umgekehrt; denn sie sind ganz klar, dulden keinerlei Allegorie oder Symbolik, außerdem bestätigt der Glaube den einfachen Wortsinn. Zwingli beginnt nun mit einer Kritik der Karlstadtschen Auffassung[4]), die dem Worte „hoc" einen „symbolischen Sinn" beilege. Wie schon früher (s. o. S. 72) ist die Kritik sehr maßvoll, der Glaube erhält ein Lob, freilich mit dem etwas spitzigen Zusatz: „vorausgesetzt, daß er nicht erdichtet ist". Es bleibt sehr lobenswert, den Genuß des leiblichen Fleisches auszuschließen. Aber das Wort „hoc" ist kein Hinweis (demonstratio) auf Christi sichtbaren Leib, wie wenn Christus seinen Jüngern habe zeigen wollen, daß dieser sein Leib der sei, von dem die Propheten viel geweissagt haben. An Joh. 6, 51: „das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, das für das Leben der Welt dahingegeben wird" könnte diese Auffassung eine Stütze finden. Aber sie hat einen Fehler: es fehlt jegliche Handlung (frigebit omnis actio). Christus aber hat gehandelt, das Brot genommen, gesegnet, gedankt, gebrochen, ausgeteilt — so anschaulich berichten das die Evangelisten, daß wir beim Hören ihrer Worte Christus handeln zu sehen glauben; wozu aber dieser große Apparat, wenn Christus nichts anderes sagen wollte als daß sein Leib „wie man sagt, zwischen Hammer und Amboß stecke?!" Warum hätten sie dann essen sollen, da sie doch schon gegessen hatten? Das Neutrum hoc kann nicht

1) III, 787 3 ff., 817 27 ff. 2) III, 789 3 f., 794 23.
3) III, 790 22 ff. 4) III, 792 35 ff.

für die Karlstadtsche Deutung angeführt werden; ohne Verstoß gegen die Regeln der Grammatik könnte es auch auf das Maskulinum panis bezogen werden, wie Zwingli jetzt (vgl. S. 73) durch Beispiele belegt. Das Gebot: „das tut zu meinem Gedächtnis“ kommt ebenfalls bei jener Auffassung zu kurz; denn was soll man zum Gedächtnis tun? Die Worte haben nur Sinn, wenn mit dem zu wiederholenden Essen eine symbolische Bedeutung verknüpft ist. So kommen neben der Handlung auch die Worte nicht zu ihrem Recht. — Den schwachen Punkt der Karlstadtschen Deutung hat Zwingli richtig getroffen: sie schaltet die Symbolik der Handlung völlig aus.

Die ganze Schwierigkeit, fährt Zwingli fort, liegt überhaupt nicht in dem Worte „hoc“, sondern in dem Worte „est“. Es muß, wie häufig in der heiligen Schrift, mit „significat“ wiedergegeben werden. Zwingli weiß jetzt Bundesgenossen für diese Deutung vorzuführen: Wiclif und die Waldenser; so hat er wenigstens „gehört“, gelesen hat er von ihnen nichts, vorab nicht ihren Schriftbeweis; der mag trotz richtiger Grundanschauung unrichtig gewesen sein, und vielleicht hat dieser Mangel sie zu Fall gebracht auf dem Konzile. Woher hat Zwingli von diesen Gesinnungsgenossen „gehört“? Es liegt nahe, an Luther zu denken, und für die „Waldenser“ dürfte damit auch das Richtige getroffen sein. Dann aber wäre nicht die Lyoner Bewegung gemeint, die auch in diesen Zusammenhang nicht recht hineinpassen will[1]), sondern die böhmischen Brüder, die Luther „Waldenser“ zu nennen pflegte. „Meynen lieben herrn und freunden, den Brudern genant Valdenses ynn Behemen und Mehren“ hatte er die Zwingli bekannte Schrift „von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi“ gewidmet, und hier war zwar zunächst die Rechtgläubigkeit der „Waldenser“ in der Abendmahlslehre anerkannt, dann aber doch ihre Formulierung als „dunkel“ bezeichnet und die symbolische Deutung der Einsetzungsworte ausdrücklich abgelehnt worden; vermutlich hat das Zwingli auf die „Waldenser“ bezogen.[2]) Aber von Wiclif als Kronzeugen einer symbolischen Abendmahlslehre kann Zwingli bei Luther nicht „gehört“ haben; was Luther von dem englischen Reformator anführt — viel ist es nicht, er hat es aus den Akten des Konstanzer Konzils —, betrifft die oberste Papstgewalt.[3]) Woher also Zwingli sein Wissen hat, bleibt offen; tiefgründig ist es nicht, eine rechte Vorstellung, auch vom Konstanzer Konzile, besitzt er nicht. Möglicherweise haben seine römischen Gegner ihn „Wikleften, Waldenser, Ketzer“ gescholten[4]), und Zwingli hat dann auf Grund

1) Vgl. Böhmer in RE.[3] XX, 826. Anders Dieckhoff: Die Waldenser im Mittelalter, 1851, S. 538ff. und danach Finsler III, 795, Anm. 3.

2) Capito nennt Luthers Schrift kurzweg „libellus ad Waldenses“ (Vogt: Bugenhagens Briefwechsel S. 37).

3) Vgl. E. Schäfer: Luther als Kirchenhistoriker (1897) s. v. W. Köhler: Luther und die Kirchengeschichte I, 1 (1900) S. 162ff.

4) Dafür spricht die Ausführung III, 796 2ff. Möglich bleibt auch die Kombination: Waldenser = böhm. Brüder = Hus = Wiclif, weil beide auf dem Konstanzer Konzile

dessen, was er bei Luther las, kombiniert. Wert legt er auf diese kirchengeschichtliche Stütze nicht, eilt vielmehr sofort zum Schriftbeweis. Hier paradiert an erster Stelle wieder das aus Honius entnommene Beispiel von den sieben fetten und mageren Kühen, vollen und leeren Ähren im Traume Pharaos 1. Mos. 41. „Sind" steht hier ohne alle Frage für „bedeutet". Als neutestamentlichen Beleg bringt Zwingli an erster Stelle die schon im Briefe an Alber (oben S. 75) gebotenen Worte Luc. 8, 11: der Same ist das Wort Gottes. „Aber kein Same ist das Wort Gottes, sondern er bedeutet das Wort Gottes. Hier wird also wiederum ‚ist' für ‚bedeutet' gesetzt." Die ganze Deutung des Gleichnisses und die Parallele Math. 13, 1—23 beweisen das. Eine allgemeine Schriftverdrehung hat man bei dieser Interpretation nicht zu befürchten; bildliche Redensarten sind der heiligen Schrift geläufig (Luc. 13, 8; Mt. 21, 24; Gal. 5, 7; Joh. 10, 9 u. a. — letzteres Beispiel ist wieder aus Honius). Und nicht nur in ihr; auch im täglichen Sprachgebrauch kommen wir ohne Metaphern und Metalepsen nicht aus. Man muß unter Anleitung des Glaubens (fide magistra) — also nicht nach grammatischer Exegese, sondern nach dogmatischem Prinzip! — jeweilig prüfen, welche Deutung die richtige ist. Der Glaube fordert (dictat) bei den Abendmahlsworten die Deutung des „est" als „bedeutet"; folglich muß man dem Glauben gehorchen, d. h. im letzten Grunde dem ewigen Gott, der aus dem Glauben redet, da er ihn gegeben hat und dieser zu ihm hinstrebt. Mit dem Glauben an den unsichtbaren Gott verträgt sich schlechthin kein sinnliches Glaubensobjekt.[1]) Gottes Wort spricht: das Fleisch ist nichts nütze, und eher werden Himmel und Erde vergehen als von Gottes Wort ein Häkchen (Luc. 16, 17).

Es stimmt aber auch alles vortrefflich zu jener Auslegung; man wundert sich geradezu, daß man sie nicht immer schon gesehen hat. Es fehlt jede Lücke. „Das, sagt Jesus, was ich zum Essen darreiche, ist ein Symbol meines für Euch dahingegebenen Leibes, und das, was ich jetzt tue, sollt Ihr künftighin zu meinem Gedächtnis tun". Wie die Worte: solches tut zu meinem Gedächtnis — die Zwingli ohne weiteres, weil sie bei Lucas und Paulus stehen, als authentisch nimmt[2]) — beweisen, ist das Abendmahl Gedächtnis an Christi Tod (mortis Christi commemoratio), nicht Sündenvergebung. Dieses Gedenken bestimmt Paulus (1. Cor. 11, 26) des näheren als Lobpreis und Danksagung für Christi Tod. „Darum haben es die Griechen Eucharistie genannt."

Zwingli hatte früher die Luthersche Bezeichnung des Abendmahles als „Testament" nicht nur gelten lassen, sondern selbst gebraucht.[3]) Jetzt

verurteilt wurden, der eine persönlich, der andere in seinen Schriften. So hat Capito kombiniert (vgl. Vogt: Bugenhagens Briefwechsel S. 37).

1) III, 798$_{16}$: et quod quicquid corpus est, quicquid sensibile, fidei obiectum esse nulla via potest.

2) Vgl. die Worte: Sic ergo habet Lucas, quo ex evangelistis contenti erimus III, 798$_{28}$. 3) Vgl. S. 32.

vollzieht er eine Trennung von „großen Männern“, wie er sagt, ohne Luther persönlich zu nennen, d. h. der Begriff: Testament wird schärfer präzisiert.[1]) Die Erklärung des zweiten Teiles der Einsetzungsworte veranlaßt dazu: „dieser Trank — poculum pro potu accipitur, continens pro eo, quod continetur — ist das neue Testament in meinem Blute, das für Euch vergossen wird.“ Ist er das wirklich, so ist der Trank das wahre und sinnliche (sensibilis) Blut Christi; denn das für uns vergossene Blut hat das Testament geheiligt, fest und gültig gemacht. „Testament“ muß aber hier als „Zeichen“ oder „Symbol des Testamentes“ gefaßt werden, so wie man die Urkunde des letzten Willens, den Brief, kurzweg das „Testament“ nennt und von „Testamentseröffnung“ spricht, wenn der Brief geöffnet wird. Es heißt ja auch: dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute, Dinge aber, von denen das eine im andern ist, sind nicht identisch, wie die einfachste Logik besagt. Man muß hier auf die verschiedene Formulierung der Evangelisten achten, die Zwingli wohl bemerkt hat: Matthäus und Marcus sagen: „das ist mein Blut, das des neuen Testamentes“, Lucas und Paulus, die später schrieben, fanden das zu nüchtern (sicca nimis pro quorundam captu), fürchteten, es würde nicht jeder so verstehen: „dieser Kelch ist das Symbol meines Blutes, das da ist das Blut des neuen Testamentes“, und formulierten darum klarer: „dieser Kelch ist das neue Testament, d. h. das ist der Kelch des neuen Testamentes, und dieses neue Testament hat Kraft in meinem Blute“, d. h. der Kelch ist Symbol des neuen Testamentes. Aber schließlich — damit siegt der Dogmatiker über den Exegeten — kommt es auf das Quälen um die Worte (anxiae verborum excussiones) nicht an, entscheidend ist der Spruch: „das Fleisch nützt nichts“. „Dieses Wort ist stark genug, dazu zu treiben, daß ‚ist‘ an dieser Stelle für ‚bedeutet‘ oder ‚ist Symbol‘ gesetzt ist, selbst wenn der Wortlaut (sermo ipse) gar nichts enthielte, um diesen Sinn zu erfassen.“[2])

Aber die apostolische Christenheit hat in jenem Sinne das Abendmahl gefeiert, wie 1. Cor. 10, 16ff., 11, 17ff., Act. 2, 42ff. beweisen — man erkennt, daß Zwingli der Schriftbeweis doch wertvoll ist, auch über Joh. 6, 63 hinaus. „Die Jünger Christi kamen zusammen und aßen gemeinsam von Anfang an die ganze Abendmahlzeit, wobei einige üppiger und glänzender auftragen ließen. Darüber entstand Scham und Verachtung bei den Armen, die einen aßen schnell zu Ende, die andern hörten auf. So kam es, daß ein Teil schon satt das symbolische Brot erwartete, ein anderer noch ungespeist war, als man Brot und Kelch herumzureichen begann. Hier mahnt Paulus, sie sollten zu Hause essen und die Gemeinde, d. h. die Versammlung Gottes nicht verachten. Zu Hause aber läßt er die tägliche Abendmahlzeit essen, nicht das symbolische Brot und Blut. Als sie daher so versammelt waren zur Freude und zum Lobpreis Gottes, wurden sie ermahnt, nicht ohne Urteil zu essen; daher Paulus sagt: der Mensch prüfe sich selbst.

1) III, 800 3f. 2) III, 801 25ff.

Denn wer von diesem Symbol gegessen hat, bekundet sich damit als Glied Christi. Deshalb ist ihm hinfort verboten, an Götzenmahlen teilzunehmen, wenn er an Christi symbolischem Mahle teilgenommen hat. Darauf zielt Paulus ab. Denn die hier essen und trinken, werden ein Leib und ein Brot. Wie Brot und Wein aus unzähligen Körnern bzw. Beeren zu einer Einheit verbunden werden, so sollen auch wir zu einem Glauben und einem Leib uns einen. Deshalb haben die Griechen auch das Wort *σύναξις* gebraucht, weil durch dieses Symbol die gemeinsam Vereinigten zu einem Leib zusammengezwungen werden sollen."[1]) So stellt sich Zwingli die urchristliche Abendmahlsfeier und ihre Bedeutung vor. Mit Absicht, meint er, sind diese freundlichen Symbole, Brot und Wein, gewählt, um jede Spur des blutigen, alttestamentlichen Gesetzes zu tilgen: die Eucharistie ist unser Ostern, wie die Taufe unsere Beschneidung, d. h. ein festliches Gedächtnis der Erlösung. Wenn der Kelch „Gemeinschaft mit dem Blute Christi" genannt wird, so heißt er so als Gemeinschaftszeichen derer, die auf Christus vertrauen. Der Gebrauch dieses symbolischen Brotes tilgt nicht die Sünden; das tut Christi Tod allein, hat er ein für allemal getan, wie wiederum (s. o. S. 20) mit dem Hebräerbrief bewiesen wird.

„So ist also die Eucharistie oder Synaxis oder das Abendmahl nichts anderes als ein Gedenken, durch das die, welche sich durch Christi Tod und Blut fest mit dem Vater versöhnt wissen, diesen lebenspendenden Tod verkünden, d. h. preisen, beglückwünschen und predigen."[2]) Damit ist, wie schon früher, für Zwingli das ethische Moment unmittelbar im Abendmahl gesetzt. „Wer mit den Christen verkehrt, wenn sie des Herrn Tod verkünden, wer gemeinsam mit ihnen das symbolische Brot oder Fleisch ißt, der muß künftighin nach Christi Gebot leben; denn er hat den anderen (durch seine Teilnahme) den Beweis geliefert, daß er Christus vertraue. Wer Christus vertraut, muß wandeln, wie er gewandelt hat."[3]) So ist es gleichsam Ehrensache für den Abendmahlsteilnehmer, ein frommer Mensch zu sein. Um deswillen auch haben die ältesten Christen — das hob Zwingli schon früher hervor (s. o. S. 77) — den Bann so streng gehandhabt, und Zwingli wünscht seine Wiederaufrichtung. Die Teilnahme am Abendmahl ist eine Bezeugung (testimonium), und wir müssen aus der Gemeinschaft der Brüder heraus, wenn wir die christliche Unschuld nicht rein erhalten. Durch Vernachlässigung des Bannes ist die Sittlichkeit tief gesunken, und das Messehören kann sie nicht heben.

Zwingli, dem der eingehende Schriftbeweis wertvoll war, verschmäht auch nicht den Beweis der Tradition. Er hatte ihn schon früher gelegentlich benutzt, jetzt geschieht es systematisch. Den Römischen gegenüber war er wertvoll — „bei den Vätern hat ein ganz anderer Gebrauch der

1) III, 802 15 ff.
2) III, 807 11 ff.; 809 1 gebraucht Zwingli den Ausdruck panis commemorialis.
3) III, 807 20 ff. Vgl. 781 26: qui ergo me fidunt ad meum exemplum se transformabunt.

Eucharistie geherrscht, als uns die römischen Päpste überliefert haben“[1]) — und der Stärkung der eigenen Position nützlich. Zwingli will „Alte“ vorführen, die laut ihrer klaren Worte das Abendmahl nicht von leiblichem Fleisch verstanden haben, ja überhaupt nicht von Fleisch — denn der Begriff „geistiges Fleisch“ (vgl. oben S. 89) ist ein Nonsens wie hölzernes Eisen oder wässeriges Feuer. An erster Stelle nennt er Tertullian adversus Marcionem I cp. 14 — den hatte er schon im Briefe an Alber zitiert. Dann folgt Augustin; der hatte sich ebenfalls im Briefe an Alber an Tertullian angeschlossen, aber Zwingli muß jetzt das Zugeständnis machen, daß der große Afrikaner alibi aliter zur Sache rede. Zwei Stellen jedoch sind ganz klar: die praefatio zum 3. Psalm, die genau von Zwingli zitiert wird, und eine längere Ausführung im 27. Traktat zum Johannesevangelium, die ebenfalls wortgetreu geboten wird — auf die erstere hatte schon der Brief an Alber hingewiesen, die letztere war dort durch den 26. Traktat ersetzt gewesen. „Aus diesen Worten Augustins sehen wir deutlich, daß er der Meinung gewesen ist, Christi Fleisch dürfe nicht einmal ins Auge gefaßt werden.“ Zwingli glaubt auch zu wissen, warum Augustin nicht überall so deutlich spricht: der vor allen anderen scharfsinnige Mann hat nicht gewagt, beredt die Wahrheit kundzutun, weil der Wahn vom leiblichen Fleische schon eingesessen war. An dritter Stelle kommt Origenes mit zwei Zitaten aus den sogen. Homilien zum Matthäusevangelium; auf eines hatte schon der Brief an Alber hingewiesen. Zwingli hat aus ihm ersehen, daß die Kommunion bei den Alten häufiger war als „zu unserer Zeit“; wenn aber Origenes sie zu den „Zeremonialien“ rechnet, so kann er sie nicht im Sinne einer Realpräsenz verstanden haben. Weiter folgt Hilarius mit zwei Stellen aus dem Kommentar zum Matthäusevangelium: „Hilarius, wie man sieht, hat nicht gemeint, daß im Brote des Herrn Christi Leib gegessen werde, der am Kreuze hing oder in der Krippe schrie.“ Und Zwingli sieht diese Zitate für um so beweiskräftiger an, „weil Hilarius sonst nichts über das Abendmahl sagt außer jenen paar Worten“. An fünfter Stelle folgt Hieronymus mit einer Stelle aus dem Zephanjakommentar. Dann lenkt Zwingli noch einmal zu Augustin zurück, bringt jetzt das im Briefe an Alber herangezogene Zitat aus dem 26. Traktat zum Johannesevangelium und fügt ein weiteres aus dem 84. Traktat und dem ersten Kapitel des dritten Buches „de consensu evangelistarum“ hinzu — sämtliche Zitate sind genau und nicht gedächtnismäßig zitiert.[2]) Damit ist die Beweiskette geschlossen. „Wir haben diese Zeugnisse aus den gewichtigsten Vätern beigebracht, nicht um eine an sich klare und durch Gottes Wort feste Sache mit menschlicher Autorität zu stützen, sondern damit den Schwächeren offenbar werde, daß wir nicht die ersten sind, die diesen Sinn vorbringen, der wohl nicht der schwächste ist.“

---

1) III, 809$_{13}$.

2) Den Nachweis siehe in den Anmerkungen Finslers zu III, 809—815.

Zum Schlusse zieht Zwingli, wiederum den Beweis liefernd, daß ihm Theorie und Praxis Hand in Hand ging, eine praktische Folgerung. Ausgangspunkt ist wieder „der unzerbrechbare Diamant" Joh. 6, 63: „das Fleisch nützt nichts". In Verknüpfung mit dem anderen, ebenfalls von Zwingli schon wiederholt herangezogenen Johannesworte: „Gott hat Niemand je gesehen" (Joh. 1, 18) ergibt sich die Verwerfung der Anbetung der Hostie; denn Gott verbietet, irgendetwas Sinnliches anzubeten. Diese Motivierung hatte Zwingli schon früher gegeben (s. o.); neu aber ist ihre heimliche Spitze gegen Luther, der zwar nicht genannt, aber gemeint ist, wenn Zwingli von „Büchlein, die etwas Bedrohliches an sich trugen" redet und ihnen Mangel an Kraft und Licht vorwirft: „sie greifen die Sache nicht an dem Punkte an, wo Sieg zu erzielen ist."[1]) Darunter ist u. a. auch Luthers Schrift „von Anbeten des Sakramentes" zu verstehen.[2]) Es heißt Kreatur zu Gott machen, wenn man Brot anbetet. Geben doch die „Theologisten" selbst zu, man dürfe die reine Menschheit Christi nicht anbeten, um wie viel weniger Brot! Und sagt man — das stichelt wohl zugleich etwas auf Luther[3]) — man bete nicht das Brot an, sondern den Leib Christi, so fragt Zwingli: heißt das etwa nicht Kreatur anbeten? Und das Zwittergebilde: geistiger Leib Christi, das Zwingli ja schon früher abgewiesen hatte (s. o. S. 89), schlägt aller Logik ins Gesicht, indem es voces inconciliabiles verbindet. Christi Leib geistig essen kann nur heißen: an Christus glauben. Und wer glaubt, hat daran volles Genügen. Zwingli lenkt, stellenweise mit gleichen Worten, zu seinen früheren Ausführungen über das Wesen des Glaubens zurück. „Nirgendwo steht: wahrlich, wahrlich ich sage Euch, wer da glaubt in jenem Brote mein leibliches Fleisch zu essen, wird selig."[4]) Mit allerlei Tüfteleien suchen Thomas und Scotus ihre Verwandlungslehre zu erläutern; das spricht nicht gerade für die Wahrheit, denn „der Wahrheit Antlitz ist fröhlich". „Gebe Gott, daß unsere Herzen, die bisher in falscher Hoffnung hierhin und dorthin geworfen wurden, sich an den einen Gott durch sein ewiges Pfand, seinen Sohn, halten! Amen."[5])

Schwungvoll klingt der Abschnitt über das Abendmahl aus, wie er überhaupt trotz mancher Wiederholung infolge von Neuansätzen gehoben geschrieben ist. Zwingli ist jetzt zur vollen Gewißheit vom Rechte und

1) III, 817$_{1ff.}$

2) Finsler Anm. 2 weist auf die Ende 1524 und Januar 1525 in zwei Teilen erschienene Schrift Luthers: „Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament". Aber die kann nicht gemeint sein; denn Zwingli läßt den Brief an Alber die Folge seiner Lektüre sein; derselbe datiert aber vom 16. November 1524, und damals konnte Zwingli jene Lutherschrift noch nicht gelesen haben (s. WA. XVIII, 43). Wenn Zwingli von libelli redet, so ist auch an die Karlstadtschen Abendmahlstraktate zu denken; es müssen dann nur Zwinglis Worte etwas allgemeiner gefaßt werden, was der Zusammenhang durchaus erlaubt, da jene Traktate natürlich nicht die Anbetung des Sakramentes vertraten.

3) Vgl. WA. XI, 447. 4) III, 819$_{6ff.}$ 5) III, 820$_{2-17}$.

der Wahrheit seiner Auffassung durchgedrungen, einschränkende Klauseln, vorsichtiges Tasten fehlen, der Brief an Alber hatte beides noch gekannt. Es ist humanistische Devotionsformel, wenn er „nichts verwegen behaupten“ will[1]), der Humanist warnt vor dem iurare in verba magistri[2]), und wenn er zunächst noch zurückhaltend sagt, er sei der jetzigen Ansicht „geneigter“ als der früheren, so bricht gegen den Schluß kraftvoll durch: „wir haben jetzt absolut keinen Zeifel mehr“.[3]) Die letzten Reste von Realpräsenz sind geschwunden, rein steht die symbolische Anschauung da. Jetzt, jetzt erst, Ende 1524 bis Anfang 1525!

Gleichzeitig mit Zürich beschäftigte auch Basel die Abendmahlsfrage. Zwinglis Vertrauensmann ist hier Johannes Oecolampad. Seit Jahresanfang 1525 setzt eine lebhaftere Korrespondenz zwischen den Freunden über das Problem ein. Der Basler hat wertvolle Anregungen von Balthasar Hubmaier empfangen. Ganz ähnlich wie Zwingli, der ja bekanntlich den täuferischen Kreisen ursprünglich nahestand, sieht dieser im Abendmahl „eine Verpflichtung gegenüber dem Nächsten, durch die ich mich verpflichte, für ihn Leib und Blut dahin zu geben, wie Christus mir getan hat“.[4]) Darum müsse das Abendmahl in seiner „ursprünglichen Reinheit“ wiederhergestellt werden, gleichwie auch die Taufe.[5]) Aber in Basel ergaben sich Differenzen; so richtete Zwingli am 5. April an die Gesamtheit der dortigen evangelischen Prediger ein Schreiben, das ihnen seine Abendmahlslehre auseinandersetzte und vor allem zur Einigung, zum *συγκρητισμός*[6]), aufforderte, in berechtigtem Stolze über seine Erfolge in Zürich. Sachlich unterscheidet er drei verschiedene Abendmahlsauffassungen, entsprechend den Ausführungen im Commentarius. „Die einen verfechten die Ansicht, in der Eucharistie werde das leibliche Fleisch Christi gegessen“ — das sind die Anhänger der Transsubstantiation. „Andere meinen, es sei überhaupt kein Fleisch anwesend“ — das ist Zwingli selbst und Honius. „Die letzten vertreten die Anschauung, es werde geistiges Fleisch gegessen, so jedoch, daß das Brot nicht nur Brot sei, sondern zugleich auch Fleisch, oder daß, wenn Brot gegessen wird, zugleich Fleisch gegessen wird“ — das ist jene unbestimmt gelassene Klasse (s. o. S. 89), in die sowohl eine spiritualisierende Richtung des Katholizismus, wie etwa Erasmus oder der frühere Zwingli, als auch Luther einbegriffen werden konnte. Zwingli gibt an, warum er sich hier so unklar ausdrücke: „ich kann das nicht

1) III, 790 13. 2) III, 775 11 ff.

3) ebenda und 817 16.

4) VIII, 292 9 ff. Diese schöne Zuspitzung der Verpflichtung auf die Bereitwilligkeit des Todesleidens hat Zwingli nicht. Zu Hubmaiers Anregungen auf Oecolampad vgl. Epp. Joannis Oecolampadii et Huldrichi Zwinglii 1536 p. 64.

5) Bei dieser bog Zwingli natürlich scharf von Hubmaier ab, der auch die Taufe als obligatio (des Erwachsenen) faßte, während Zwingli zwar den Verpflichtungscharakter der Taufe festhielt, aber ihn erst im Abendmahl sich erfüllen ließ (s. o. S. 79).

6) Zu Zwinglis Verständnis dieses Begriffes s. VIII, Nr. 390, Anm. 4.

klar auseinandersetzen, da ich gewisse Büchlein nicht gelesen habe“[1]) — das wird auf die Karlstadtschen Abendmahlsschriften gehen, die ja Zwingli, wie er wiederholt äußerte, nur unvollkommen kannte, in denen er aber wohl Näheres über Luthers Abendmahlslehre, die Karlstadt bekämpfte, vermutete. Die Basler sollen nun die verschiedenen Ansichten prüfen, aber Zwingli nimmt den Entscheid vorweg: „die Wahrheit diktiert, daß Fleisch nicht gegessen wird, denn das Fleisch nützt nichts“. Der Glaube bedarf keines leiblichen Essens, er hat an sich selbst genug. Man muß aber die Wahrheit furchtlos bekennen. Ja, Zwingli beschuldigt die römischen Priester mit wenigen Ausnahmen der Heuchelei; sie hätten selbst nicht an die Anwesenheit von leiblichem Fleische geglaubt. Ein wirklich Gläubiger kann einfach nicht glauben, daß „hier leibliches Fleisch gegessen wird“. „Das steht allen wirklich Gläubigen fest.“ Zwingli begnügt sich jedoch nicht mit dem bei ihm üblichen Hinweis auf den Widerspruch der Realpräsenz zum Wesen des Glaubens, er verwirft sie vielmehr in etwas plumper sensualistischer Weise durch das Urteil der Sinne: die Sinne merken nichts von Fleisch, sie aber pflegen an erster Stelle, auch dem simpeln Laien, einen Betrug kundzutun. Nun könnte man freilich auf das Wunder rekurrieren: Gott kann alles, folglich kann er auch Brot und Fleisch zugleich sein lassen. Gut rationalistisch lehnt Zwingli diese Stütze ab: Wasser ist Wasser und nicht zugleich Feuer, ein Aussätziger ist aussätzig und nicht zugleich rein; wenn Christus Wasser in Wein verwandelte, so blieb es nicht zugleich noch Wasser. Derartigen, man darf wohl im Sinne Zwinglis sagen: logischen Unsinn tut Gott nicht. Also ist ein geistiges Essen eines Leibes oder ein Zugleich von Brot und Fleisch „Torheit“. Aber die Transsubstantiation? möchte man fragen. Die trifft diese Kritik des Wunders nicht? Allerdings nicht, denn sie ist ja eben keine Konsubstantiation, aber es war schon im Commentarius zu beobachten, daß Zwingli die Widerlegung der Transsubstantiation weniger wichtig war als die der geistigen Nießung und der Konsubstantiation, und für die Stadt des Erasmus, an deren Prediger ja sein Brief ging, mochte sie doppelt geraten erscheinen. Wohl nicht ganz ohne Spitze ruft Zwingli den Baslern zu: seid nicht eingeschworen auf die Worte gewisser Meister, niemandes Autorität imponiere Euch![2]) Am allerstärksten ist die Wahrheit.

Eine Woche nach diesem Briefe Zwinglis, am 11. April 1525, fand im Zürcher Rate die wichtige Verhandlung über die praktische Abendmahlsreform statt.[3]) Die Leutpriester und ihre Helfer hatten die Initiative

1) VIII, 318 12 ff.

2) Zwingli nennt im folgenden 319 28 ff. einen susurrunculus apud vos, qui mihi intus et in cute notus est, quem dicunt nescio quae dissidia seminare. Man würde auf Erasmus schließen, wenn Zwingli dem Betr. nicht weiterhin Unzucht vorwürfe. Das paßt auf den großen Humanisten nicht. — Gegner der Zwinglischen Abendmahlsauffassung in Basel war Wolfgang Weißenburger. Vgl. Herminjard I, Nr. 183.

3) Näheres IV, 1 ff.

ergriffen; es wurde am Vor- und Nachmittage verhandelt, und Zwinglis Schrift: „Aktion oder Brauch des Nachtmahls“ wurde z. T. den Verhandlungen zugrunde gelegt. Der Beschluß lautete, „daß man die mässen in allen kilchen sölle ganz abthun und keine mer haben“. Aber er wurde nur mit knapper Majorität gefaßt; eine starke Minorität stand ihm entgegen, und ihr Sprecher war der Unterschreiber Joachim am Grüt. In der Verhandlung am 11. April ergriff er das Wort, und die Art und Weise seines Auftretens zeigt den geweckten Kopf, der nicht das obskure „Schreiberlein“ gewesen ist, als das Zwingli ihn hinstellt.[1]) Aus Zwinglis Geringachtung spricht nur der Ärger über die Verlegenheit, in die ihn am Grüt gebracht hat. Denn dieser hebt die ganze Frage der Eucharistie aus der Sphäre des Kultischen, in der sie Zwingli, wie sein dem Rate eingereichtes, ganz undogmatisches Büchlein „Aktion oder Brauch des Nachtmahls“ bewies, gehalten wissen wollte, heraus und trug sie auf das dogmatische Gebiet hinüber, durch Erhebung einer Anklage auf Ungläubigkeit. „Das Seelenheil und der Glaube selbst ist in Gefahr, da ist es jedermanns Pflicht, seine Meinung öffentlich zu sagen!“ Sehr charakteristisch aber ist die Begründung der Anklage. Die katholische Opposition hatte sich hier bisher auf eine Rüge der Zwinglischen Bekämpfung des Meßopfers und auf ein Vermissen der Transsubstantiationslehre beschränkt;[2]) am Grüt aber geht weiter, er ist der erste Katholik, der Zwinglis symbolische Abendmahlsauffassung bekämpft hat.[3]) Er legt sich mit Emphase für die Realpräsenz ins Zeug: „ich glaube fest, daß in jenem Brote der wahre Leib und das wahre Blut gegessen wird, ich bezeuge, daß ich dieser Meinung bin und will mich nicht von ihr losreißen lassen, und hoffe von Euch, ihr Herren vom Rat, daß ihr auf keine Weise mich zur Meinung Zwinglis drängen werdet.“[4]) Denn Zwingli, der so schneidig den Schlichen der Sophisten d. h. der Scholastiker widerstanden habe,

1) Zwingli berichtet über diese Vorgänge in seiner Schrift „Subsidium sive coronis de eucharistia“ (Schuler-Schulthess: opera Zwinglii 3, 337 ff.; ich zitiere im folgenden die Bände dieser Ausgabe mit arabischer Ziffer, zum Unterschiede von der kritischen Ausgabe). — Baur I, 488 verlegt die Verhandlungen irrig in das Jahr 1524, doch liegt offenbar ein Druckfehler vor, da I, 361 richtig 1525 angegeben ist.

2) oben S. 47 f.

3) Damit bestätigt er unsere obige (a. a. O.) Auffassung, daß die katholische Opposition Zwinglis symbolische Deutung nur deshalb noch nicht angriff, weil er sie selbst noch nicht besaß.

4) Man könnte stutzen über die Formulierung: ego firmiter credens, in isto pane verum corpus ac verum sanguinem edi. Die Formulierung stammt von Zwingli und möglicherweise hat sich der deutsch sprechende Schreiber anders ausgedrückt. Aber selbst wenn Zwingli seine Worte richtig wiedergegeben hat, wird man dem Schreiber nicht die frühere, wesentlich Erasmische Anschauung Zwinglis zuschreiben wollen. Vielmehr wird pars pro toto genommen sein und in isto pane = in ista coena sein. Entsprechend wird die spätere Formulierung: panis est caro zu deuten sein; am Grüt wäre dann ein guter Anhänger der Transsubstantiation gewesen. — Bei Zwingli selbst könnte man höchstens III, 819 7 ff. das „in“ = in coena auslegen.

wolle jetzt die Zürcher sophistisch umstricken. Sophistisch nämlich sei es, das „est“ in den Einsetzungsworten als „significat“ zu deuten. Er, am Grüt, glaube, wie die Worte lauten: das ist mein Leib. „Est“ ist hier ein grundlegendes Wort (verbum substantivum), deshalb kann der Sinn kein anderer sein als der, „daß das Brot Fleisch ist“. Dieser Staatsschreiber hat also den springenden Punkt in Zwinglis Abendmahlslehre ganz richtig erkannt. Er hat, wie aus seinen Zitaten hervorgeht, Zwinglis kurz vorher erschienenen Commentarius de vera et falsa religione gelesen, ist also sachkundig.

Es wird nicht zufällig sein, daß Zwingli in der Entgegnung sich auf die kurze Bemerkung beschränkte, in Zürich sei niemals jemand zum Glauben oder sonst zu irgend etwas gezwungen worden, und Sophistik treibe er nicht, hingegen die theologische Rechtfertigung seinem Freunde Heinrich Engelhard, dem Leutpriester am Großmünster, überließ. Offenbar wünschte er dem Ganzen den Charakter der praktischen Reform zu wahren und nicht dogmatische Spezialfragen, die er von Anfang an mit größter Zurückhaltung vor der Öffentlichkeit behandelte — ein humanistisches Erbteil — zu erörtern.[1]) Engelhard knüpfte darum auch sehr geschickt bei der Adoration der Hostie an — hier war auf Zustimmung des Rates zu rechnen[2]) —, um dann vorsichtig zum strittigen Punkte überzuleiten. Grundvoraussetzung ist dabei für ihn, daß das erste Abendmahl der Jünger Jesu und die gegenwärtige Abendmahlsfeier identisch sein müssen. Gelang es, die Zwinglische Auffassung als urchristlich-biblisch zu erweisen, so mußte angesichts der unbestrittenen Autorität der klassischen Offenbarungsepoche und der Bibel jeder Widerspruch verstummen. „Leib Christi“, sagte Engelhard, hat im Neuen Testamente eine dreifache Bedeutung: es bezeichnet einmal den natürlichen, aus der Jungfrau geborenen Leib, in dem Christus Hunger, Durst, Wärme, Kälte, Traurigkeit und Fröhlichkeit empfand, und den er schließlich auf dem Altar des Kreuzes opferte. Sodann bezeichnet es den verklärten Leib Christi nach der Auferstehung, der von jenen „Krankheiten“ frei ist, den er jedoch „auf dem Wege des Wunders“ (per miraculum) die Jünger betasten ließ; es ist also ein sinnlich-übersinnlicher Leib gewesen. Endlich ist Leib Christi sein mystischer Leib, d. h. die Kirche. Im Abendmahle kann der natürliche Leib nicht gemeint sein; denn man hätte ihn nur durch Zerbeißen und Zermahlen mit den Zähnen wie sonstige Speisen genießen können, ein derartiges Essen aber verbietet Christus Joh. 6, 63: das Fleisch nützt nichts. Hätten überdies die Jünger Christi natürlichen Leib gegessen, so hätten sie etwas anderes genossen als wir; denn als sie aßen, war Christus noch nicht am Kreuze getötet. Ja, wie hätte der leiblich gegessen

1) Zu beachten ist, daß bei der Beratung über die Messe nach Pfingsten 1524 die Ratsverordneten ausdrücklich Verhandlungen „über den Glauben“ abgelehnt hatten. Vgl. E. Egli: Schweiz. Reformationsgeschichte (1910) I, 337.

2) Vgl. Egli a. a. O. 269 ff.

werden können, der am Kreuze leiblich ausgespannt hängen mußte?! Aber die Einsetzungsworte können auch nicht vom verklärten Christus verstanden werden; denn dann hätten die Jünger wiederum etwas anderes genossen als wir; denn sie konnten den verklärten Christus nicht genießen, denn der existierte noch gar nicht, Christus war noch nicht getötet, geschweige denn von den Toten auferweckt. Ferner: Christus hat „diesen Leib, den er durch die Auferstehung von den Toten ganz rein und unbefleckt (purissimum ac mundissimum) machte, in den Himmel getragen (coelis intulit); dort sitzt er zur Rechten Gottes bis zum Tage des Weltgerichtes, wartend, bis seine Feinde zum Schemel seiner Füße werden". Von der Kirche aber, dem mystischen Leibe Christi, die Einsetzungsworte zu verstehen, ist ein Unsinn; wie kann man sagen: dieses Brot ist meine Kirche?! Die Kirche wird nicht für uns dahingegeben, aber in den Einsetzungsworten heißt es: der für Euch gegeben wird. Folglich liegt in den Einsetzungsworten ein Tropus vor.

Der Schreiber am Grüt rekurrierte nunmehr auf das Wunder; es blieb ihm kaum anderes übrig, wenn er die Voraussetzung seines Gegners von der Identität des ersten und derzeitigen Abendmahls teilte — das Wunder war hier einmal wieder des Glaubens liebstes Kind. Christus, sagte am Grüt, ist aus der Jungfrau geboren — das stand auch für seinen Gegner fest —, eine Jungfraugeburt ist aber nicht minder widersinnig als eine carnalis manducatio Christi im Abendmahl. Zwingli antwortete darauf nur kurz. Der Zürcher Rat hielt es für geboten, eine Kommission von Ratsherren und Geistlichen zu bestellen; sie beriet hin und her (varie), die Einzelheiten sind unbekannt. Am 12. April kam die ganze Sache zum zweiten Male vor den Rat. Wiederum erhob sich am Grüt und „sang dasselbe Lied". D. h. er brachte tatsächlich Neues: auch er wußte jetzt mit dem Schriftbeweis aufzuwarten und kehrte ihn gegen Zwinglis Deutung des „est" in den Abendmahlsworten. Mit den Zitaten: der Same ist das Wort Gottes, der Acker ist die Welt, der feindliche Mensch ist der Teufel u. dgl.[1]) ist nichts bewiesen. Denn hier redet Christus parabolice — Zwingli betont, daß „der gelehrte Mensch mit diesem Emblem seine deutsche Rede schmückte" —, nicht aber in den Einsetzungsworten: das ist mein Leib. Darauf replizierte Zwingli durch eine Klarlegung des Unterschiedes zwischen Parabel und Tropus. Niemand bestreitet die Parabel Luk. 8 und Matth. 13. Aber Parabel und Deutung der Parabel sind verschiedene Dinge; die von am Grüt angezogenen Worte stehen in der Deutung, und die operiert mit dem Tropus. „Parabel ist ein Gleichnis oder Vergleich; Tropus ist eine solche Übertragung und Wendung, daß ein Wort aus seiner ursprünglichen Bedeutung, wie die Pflanze aus dem Mutterboden, in etwas anderes übertragen wird, einer anderen Bedeutung nicht ohne eine gewisse Verwandtschaft angepaßt

1) Vgl. dazu den Commentarius etc. III, 796.

wird.“[1]) Z. B. die Erzählung Matth. 25 von dem Manne, der seine Knechte rief und ihnen seine Güter gab, ist eine Parabel, hingegen die Worte: du hättest mein Geld den Wechslern geben müssen, sind ein Tropus; denn sie fallen unter die Deutung: wer das Amt und den Auftrag dazu hat, muß eifrig auf das Wort dringen. Parabel ist die Erzählung: das Reich der Himmel ist gleich einem Netze, das ins Meer geworfen wurde (Matth. 13, 47 ff.), Tropus das Wort: ich will Euch zu Menschenfischern machen (Matth. 4, 19). Parabel sind die Worte: wie die Rebe nicht Früchte bringen kann von sich selbst, sie bleibe denn am Weinstock, so auch Ihr, wenn Ihr nicht an mir bleibet (Joh. 15, 4), Tropus: ich bin der Weinstock, Ihr seid die Reben (Joh. 15, 5). So ist die Erzählung: es ging ein Sämann aus zu säen usw. Parabel, aber Tropus die Deutung: der Same ist das Wort Gottes. „Denn kein Same, mag es Weizen oder Gerste sein, ist das Wort, vielmehr war der Same, von dem Christus sprach, des Wortes Symbol.“ Also passen die von Zwingli im Commentarius gebrachten Zitate sehr wohl. Und ebenso ist in den Abendmahlsworten „est“ für „significat“ gesetzt, und der Sinn dieser: das bedeutet oder stellt figürlich dar (figurat), daß mein Leib für Euch dahingegeben wurde; oder: das ist ein Symbol meines für Euch dahingegebenen Leibes. — Damit schloß die Diskussion.

Man wird Zwingli und seinen Freund Engelhard als solidarisch nehmen dürfen. In ihren Äußerungen ist wertvoll zunächst die Erläuterung des Begriffes: verklärter Leib Christi. Sie ist freilich nicht ganz klar. Fest steht, daß der Auferstandene weder Bedürfnis nach Essen und Trinken, weder Hitze noch Kälte empfindet und von den Affekten, wie Traurigkeit und Fröhlichkeit, frei ist. Aber ist er räumlich begrenzt? Offenbar ja. Denn wie schon im Briefe an Myconius[2]) (s. o. S. 78) betont Zwingli das (Fest-)Sitzen Christi zur Rechten Gottes, bis zum Gerichtstage. Das setzt eine räumliche Begrenzung voraus. Andrerseits ist der Leib nicht sinnlich-stofflich begrenzt; denn es gehörte ein besonderes Mirakel dazu, daß die Jünger ihn betasten konnten. Wie sich beides zusammen reimt, darüber hat Zwingli schwerlich schon nachgedacht.[3]) Seine früheren Worte (S. 78) lassen vermuten, daß er sich mit dem Mysterium begnügt hat. Diese Frage war ihm nicht wertvoll, sein Interesse fiel lediglich auf die Verneinung der Realpräsenz. Erstmalig (vgl. aber oben S. 68) hat Zwingli damals die Figur des Tropus auf die Deutung der Abendmahls-

1) Parabola similitudo est aut comparatio; tropus talis translatio est ac versio, ut vox e nativa significatione, ceu planta e nativo solo, in aliud transfertur, in aliam non sine affinitate quadam accommodatur 3, 340.

2) Die Ansicht Baurs I, 486 Anm. 1, daß im „Subsidium“ „zum ersten Male die dogmatische Opposition gegen die Annahme der Omnipräsenz des Leibes Christi auftrete“, ist irrig.

3) Er fühlt sich dann aber veranlaßt, in der „klaren Unterrichtung“ 1526 die Frage zu behandeln, s. unten.

worte angewandt. Das war eine formelle Erläuterung, die an der Sache nichts änderte. Die Unterscheidung von der Parabel ist von Zwingli klar durchgeführt.[1]) Tropus und Symbol decken sich. —

Nach glücklicher Zurückweisung der Opposition wurde dann am Gründonnerstage den 13. April das erste evangelische Abendmahl in Zürich gehalten. Die Feier vollzog sich so, wie das Zwingli schon früher (s. o. S. 41, 79) gewünscht hatte: als sitzende Kommunion, Brot und Becher wurden herumgereicht. Die Liturgie war in Zwinglis Büchlein „Aktion oder Brauch des Nachtmahls" niedergelegt.[2]) Eine Liturgie ist keine Dogmatik; so scheinen nur transparent die Zwinglischen Lehrgedanken durch. Das Abendmahl gilt als „Ceremonie zu geistlicher des tods Christi gedächtnuss, zu merung des gloubens und brüderlicher trüw, zu besserung des läbens und verhütung der lastren des menschen hertz etlicher maß ze reitzen fürderlich und geschickt"[3]) — also ein Gedächtnismahl zur Kräftigung der religiösen und sittlichen Persönlichkeit. Dieses „gedächtnuss des lydens Christi und dancksagung sines tods" ist zugleich Gemeinschaftsmahl mit ethischer Verpflichtung („ein gmeinsamme der Christen und unschuldig fromm läben").[4]) Das „Wiedergedächtnis" bestimmt sich näher als „Danksagung und Frohlocken dem allmächtigen Gott um die Guttaten, die er uns durch seinen Sohn bewiesen hat", die Feier ist „ein Fest"[5]), die Gemeinde der Erlösten tritt zusammen, und Christus erweist sich als zu ihnen gehörig.[6]) Darum auch folgt auf den Genuß der Speise die öffentliche Danksagung, und im Einführungsgebete ist das „Gedächtnis des Todes Christi" als „Lob und Danksagung" bezeichnet[7]); die Teilnehmer werden ermahnt, das „Wiedergedächtnis" zu gebrauchen „zu lob und dancksagung deß, das er den tod für uns erlitten und sin blut zu abwäschung unser sünd vergossen hat".[8]) Im Anschluß an 1. Cor. 11, 28 ist für den Einzelnen das Wiedergedächtnis ein Akt der Selbstbesinnung: „darumb erinner sich selbs eyn yeder nach dem wort Pauli, was trosts, gloubens und sicherheyt er in genanten unseren herren Jesum Christum habe".[9]) Eine sakramentale Gnadenmitteilung findet nicht statt; Gott wird gebeten, die Danksagung der Gläubigen ohne „Gleißnerei oder Falsch" sich vollziehen zu lassen, aber das geschieht nicht etwa durch den Genuß der Abendmahlsspeise.

Bei Besprechung der liturgischen Formeln in „de canone missae epichiresis" hoben wir die Massivität der Zwinglischen Gedanken hervor

---

1) Man könnte nur darüber stutzen, daß Zwingli Matth. 25, 27 als Tropus faßt, während der Vers doch tatsächlich zur Parabel gehört. Aber Zwingli rechnet die Verse offenbar zur Deutung.

2) Auf die liturgische Bedeutung der Abendmahlsordnung ist hier nicht einzugehen. Vgl. darüber Joh. Bauer in: Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, Bd. 17, 1912, H. 4—6.

3) IV, 14 11 ff. 4) ib. 14 22 f. 5) ib. 15 12. 6) ib. 15 13 f.
7) IV, 17 15 ff. 8) ib. 21 23 ff. 9) ib. 21 26 ff.

(s. o. S. 38f.). Davon ist jetzt nichts mehr zu spüren, die neue Liturgie entbehrt jeglichen katholisierenden, ja, jeglichen sakramentalen Charakters; sie entspricht ganz dem inzwischen erreichten theologischen Standpunkte Zwinglis. Nur an einer Stelle biegt sie ab, und das war nicht Zwinglis Schuld: er konnte die auf Grund der biblischen Forderung 1. Cor. 11, 28 gewünschte Exkommunikationsbefugnis der Gemeinde nicht durchführen. Die Absicht war diese: alle die, so den Leib Christi mit nicht zu duldenden Flecken und Makeln verunreinigen, auszuschließen.[1]) Aber die nähere Ausführung unterblieb; Zwingli hat zwar den Ansatz dazu gemacht, aber die geschriebene Vorrede wurde, um den betreffenden Passus gekürzt, Vorrede der „Aktion oder Brauch des Nachtmahls", und an Stelle eines geplanten „sunderen büchlins" trat ein Gutachten an den Zürcher Rat, das die Ausschließung vom Abendmahl nur den Rahmen bilden ließ, im übrigen zum Kernpunkte eine Erörterung über den Zinskauf machte.[2]) Das Gutachten gelangte nicht zur Annahme, und der Grund des erzwungenen Verzichtes war: der Einspruch der Obrigkeit Zürichs, die hier eine Selbständigkeit nicht duldete. Wir haben den Kompetenzkonflikt nicht weiter zu verfolgen[3]), indem wir uns mit der Feststellung des Ausscheidens des Bannes aus der Abendmahlsfeier der Gemeinde begnügen. „Brot und Trank der Wiedergedächtnis und Danksagung", so hatte Zwingli geplant, sollte denen nicht gegeben werden, die in Ehebruch und Hurerei, Gotteslästerung und Trunkenheit sowie in unbilligem Geiz öffentlich erfunden werden. Mag auch die Obrigkeit derartige Menschen nicht vertreiben, so sind „die Gläubigen" nach göttlichem Gesetz verpflichtet, jeg-

1) IV, 14 21 ff.

2) Siehe die Einleitungen zu IV, Nr. 51 und 52. Die Verhältnisse liegen bezüglich der „Vorrede" IV, 15 5 ff. nicht ganz klar. Sicher ist, daß sie vor der Einleitung IV, 13 1 ff. geschrieben sein muß; denn ihr Schlußpassus wurde gestrichen, weil Zwingli ein „sunderes büchlin" über die Exkommunikationsfrage schreiben wollte (IV, 15 2). Fraglich erscheint, ob die Vorrede von vornherein für die „Aktion" bestimmt war (so nahmen wir in Nr. 52 an) oder ursprünglich für den „Ratschlag" (so nahmen wir in Nr. 51 an). Die beiden Einleitungen haben dadurch leider eine kleine Diskrepanz erhalten.

3) Nur kurz sei darauf hingedeutet, daß der Kompetenzkonflikt nicht der war zwischen kirchlicher Gemeinde und Zivilgemeinde, als wenn grundsätzlich überhaupt in derartigen Dingen eine Zivilinstanz nichts zu sagen hätte, vielmehr handelt es sich um den Aufeinanderprall von ecclesia particularis und Zürcherischer obrigkeitlicher Zentralgewalt; ecclesia particularis ist aber die kirchlich-bürgerliche soziale Gemeinschaft in einem Einzeldorfe oder einer Einzelstadt. Modern ausgedrückt, handelt es sich um Kompetenzstreitigkeiten zwischen kantonaler und kommunaler Gewalt. Ecclesia ist in diesem Zusammenhang der bürgerlich-kirchliche Sozialverband, ecclesia particularis die Kommune, ecclesia tota der Kanton. Daß die Dinge so liegen, wird aus 3, 339 ff. zweifelsfrei. — Daß die Gedanken einer spezifisch „kirchlichen" Gemeinschaft, einer ecclesiola in ecclesia, Zwingli nicht fremd sind, und von da aus Konflikte zwischen „kirchlicher" und „ziviler" Gewalt auftauchen konnten, deute ich nur an; die Zwinglische Soziologie, die uns auch Troeltschs „Soziallehren" nicht geboten haben, ist inzwischen von meinem Schüler P. Meyer (Zwinglis Soziallehren, Linz 1921) dargestellt worden. Vgl. besonders S. 74 ff. Aber jene Gedanken kommen hier nicht in Frage.

liche Gemeinschaft, auch gemeinsames Essen, Trinken u. dgl. mit ihnen zu meiden; m. a. W. die excommunicatio maior tritt ein, der Sünder wird gesellschaftlich totgemacht — begreiflich genug, daß die Obrigkeit diese Selbstverwaltung nicht duldete!

Ehe Zwingli sich mit dem Schreiber am Grüt auseinandersetzte, hatte er einen kleinen Tusch mit dem Alt-Landschreiber von Uri, Valentin Compar, auszufechten.[1]) Es handelte sich um Bilderverehrung und Fegfeuer; so wird die Abendmahlslehre nur gelegentlich gestreift. Zwingli rechtfertigt die communio sub utraque und tritt dabei für den von der „Kirche" verurteilten Johannes Hus ein.[2]) Zum Beweise, daß „nieman weniger uff der lerer heligheit und ler haltet weder der bapst selbs und sine concilia", bringt er den patristischen Beweis für seine Abendmahlslehre, die Stellen, die wir schon kennen[3]): „Das nachtmal Christi hatt Tertullianus, Origenes, Augustinus, Ambrosius, Hilarius, andre wol verstanden nütz anders sin weder ein widergedächtnus oder dancksagung, das uns got durch synes suns tod erlößt und zu erben der ewigen fröiden gemacht hatt."[4]) Aus diesem „Fest" oder „Hochzeit der Danksagung" hat man eine „Kaufmannschaft" gemacht. Endlich benutzt Zwingli eine Auseinandersetzung über die Zweinaturenlehre zu einem Hieb auf das von Luther, den er zwar nicht nennt, gebrauchte und bei Luther gelesene Bild vom feurigen Eisen. Mit der Autorität des Johannes Damascenus (de fide orthodoxa III, 15) will er das Bild nur von der Zweinaturenlehre gelten lassen, „und nit darzu, das das brot im sakrament brot sye und denocht das lyplich fleisch ouch da sye, als ietz etlich harfürbrechend." Der Brief des Honius (s. o. S. 66f.) hatte auf die Ungereimtheit dieses Bildes aufmerksam gemacht, Luther hatte es in de captivitate babylonica ecclesiae und in „von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi" gebraucht.[5]) Eine Vereinigung zweier Substanzen zu einer Einheit ist für Zwingli eine Unmöglichkeit, mit Ausnahme des Wunders der zwei Naturen, „Gott hat nit also gehandlet in gheinem werck, weder in der wunderbarlichen vereinbarung der beden naturen, göttlicher und menschlicher". Aber zwei Körper („lychnam"), Brot und Leib Christi hat er nicht so zusammengefügt, daß sie ein Ding wären und dennoch jeder von beiden der andere wäre. Zu Kana — Zwinglis beliebtes Beispiel (s. o. S. 22, 98) — hat Christus aus Wasser Wein gemacht, es blieb aber nicht Wasser und Wein miteinander, trotzdem Wassersein und Weinsein nur zu den Akzidentien der Materie gehörte; also nicht einmal eine Conaccidentiation hat Christus gelitten, geschweige eine Consubstantiation. Hinweg in die Sandgrube mit den Sophistenstücklein![6])

Vom 17. August 1525 datiert die Widmung der Gegenschrift Zwinglis gegen am Grüt: „Subsidium sive coronis de eucharistia."[7]) Daß sie gegen

---

1) IV, 35ff. 2) IV, 73 17ff. 3) Vgl. oben S. 95. 4) IV, 80 5ff.
5) WA. VI, 510 5ff. und XI, 437 4ff. 6) IV, 115 1ff. 7) 3, 327ff.

diesen Gegner gerichtet ist, wird man nicht außer acht lassen dürfen; Zwingli bekämpft eine ganz bestimmte Abendmahlsanschauung, diejenige, die wir oben (S. 89) eine „feinere" nannten und die auch im Briefe an Oekolampad und die Basler begegnete (s. o. S. 97): das im Glauben erfolgende geistige Genießen des dank Transsubstantiation real präsenten Christus. Dem gegenüber gilt es den spiritualis intellectus.[1])

Zwingli gibt in dieser Schrift wiederum Nachricht über die Entstehung seiner Abendmahlslehre. Aber mit einem charakteristischen Unterschiede gegen früher: er behauptet jetzt, nicht etwa nur schon seit längerer Zeit sich um die Praxis der Abendmahlsfeier bemüht zu haben, was wir als durchaus richtig feststellten, sondern die Lehranschauung (opinio de eucharistia), so wie er sie im Briefe an Alber und im Commentarius entwickelt hatte, schon „mehr Jahre, als sich jetzt zu sagen ziemt", besessen zu haben. Er habe sie nur nicht unüberlegt (temere) unter das Volk bringen wollen, um die Perlen nicht vor die Säue zu werfen; er habe die Sache vorher mit gelehrten und frommen Menschen bereden wollen, damit sie bei der Veröffentlichung viele Beschützer habe und vor Neid sicher sei. Wem er Mitteilung machte, der sei auf seine Seite getreten, ja, die meisten hätten aufgeatmet wie nach einer Befreiung aus langer, düsterer Gefangenschaft. „Da trat Karlstadt mit seiner Auslegung hervor, die allzu gewaltsam ist, wie auch die aussprachen, die eifrige Karlstadtianer sind, nachdem sie die von uns wieder zu ihrem Rechte gebrachte Lehre der Alten prüften." Die Ansicht Karlstadts erregte Aufsehen und Unruhe in Zürich; was blieb Zwingli übrig, als nunmehr seine Ansicht kundzutun? Coepimus ergo protenus aperire tropum, qui in verbis dominicis est, und zwar mit bestem Erfolg. „So haben wir denn jene wahre Meinung über die Danksagung (im Abendmahl) kundgetan, als es die Sache dringend forderte, als Karlstadt zwar eifrig lief, aber z. T. außer der Reihe."[2])

Zwingt nun dieser historische Bericht zu einer Korrektur unserer Darstellung der Entwicklung von Zwinglis Abendmahlslehre? Wenn er so, wie er dasteht, ganz richtig wäre, allerdings; denn Zwingli behauptet vor längerer Zeit schon seine Abendmahlslehre besessen und erst auf Grund des Auftretens von Karlstadt sie öffentlich vorgetragen zu haben. Das Letztere ist richtig (s. o. S. 68); aber auch das Erstere? Man wolle beachten, daß Zwinglis Ausführungen unter einer bestimmten Tendenz stehen: der Abwehr von Vorwürfen, die er „Verleumdungen" nennt.[3]) Man hat ihm vorgeworfen, zur Unzeit seine Erklärung der Einsetzungsworte veröffentlicht zu haben, andere haben ihn einen Karlstadtianer genannt. Beginnen wir mit der Abwehr des zweiten Vorwurfs, so ist zweifelsfrei, daß Zwingli, ganz entgegengesetzt dem freundlichen früheren Urteil über Karlstadt im Briefe an Alber, jetzt sehr entschieden von ihm abrückt. Warum? Weil

1) 3, 328$_1$ a. u. 2) 3, 330f.

3) 3, 329: ante omnia vero quorundam calumniis satisfacere statuimus.

Karlstadt die Bundesgenossenschaft der Täuferkreise gefunden hat, jener „vom melancholischen Geiste Besessenen", die Zwingli je länger desto gefährlicher wurden, und gegen die er je länger desto schärfer auftrat. Die sind „sobald sie die Auslegung Karlstadts sahen, selbst nach Basel geflohen, haben seine Bücher auf ihren Schultern herbeigeschleppt und nicht nur urbes, oppida pagosque, verum etiam villas ferme omnes damit erfüllt". Wie darf Zwingli mit Derartigem Gemeinschaft haben?! Jetzt ist ihm Karlstadt der homo ferme undique ignotus, und er schreckt vor der Sekte zurück. „Wer uns also mit seinem Namen bespritzt, verrät nur seine eigene Ungerechtigkeit." „Wer ist so verrückt, nicht zu sehen, daß wir niemals der Meinung Karlstadts beitreten werden?!"[1]) Diese offensichtlich tendenziöse Beurteilung Karlstadts erweckt kein günstiges Vorurteil für die Behauptung Zwinglis, schon längere Zeit seine Abendmahlslehre besessen zu haben. Sie steht auch unter dem Zweck, seine Sache von der Karlstadtschen abzurücken[2]), und so behauptet er Karlstadt gegenüber genau so seine völlige Unabhängigkeit wie er sie in anderem Zusammenhange Luther gegenüber behauptet hat. Es fällt nun aber auf, daß Zwingli einen genauen Termin nicht anzugeben weiß; er sagt sehr unbestimmt: ante annos plures, quam nunc conveniat dicere, fuimus huius opinionis de eucharistia. Warum ziemte es sich nicht Genaueres zu sagen? Irgendein Grund lag nicht vor, nein, die Redewendung soll die sachliche Ungenauigkeit maskieren.[3]) Die von Anfang an vorhandene Verknüpfung der theoretischen und praktischen Seite der Abendmahlsfrage (s. o. S. 85) wird Zwingli seine Behauptung erleichtert haben; denn für die letztere stimmte ja die länger zurückliegende Beratung mit den Freunden. Ferner war Zwingli schon seit längerer Zeit wenigstens auf dem Wege zur symbolischen Auffassung gewesen. Er beruft sich auf seine Predigten, quam portentosum esset carnem et sanguinem hic sperare, quum Christus spiritum et vitam esse dixerit, quod ipse de carne et sanguine suo docuerat.[4]) So wird Zwingli wirklich gepredigt haben; das entsprach jener erasmisch-mystischen Auffassung, die Zwingli geteilt hatte (s. o. S. 49ff.), ohne aber schon „symbolisch" zu sein. Denn wir wissen anderseits, daß Zwingli noch am 14. Januar 1525 „deß Herrn brot und win ein fronlichnam und blut Christi genempt hatt

1) Vielleicht spielt bei dem Abrücken von Karlstadt auch schon mit, daß Zwinglis Anschauung mit der Karlstadtschen vielfach identifiziert wurde (eine „Verwandtschaft" hatte man ja auch in Zürich herausgefunden, s. o. S. 68). Das ist bekanntlich namentlich von Luther geschehen. Aber es fragt sich, ob Zwingli das damals schon wußte? Darum kann man über ein „Vielleicht" nicht hinausgehen.

2) His (mit der Abwehr des Vorwufs, Karlstadtianer zu sein) putamus etiam ad priorem calumniam satis esse. Quomodo enim tempestivius prodire potuissem, quam quum haec res, etiam periculose, controverteretur? 3, 331.

3) Ein Jahr bis einundeinhalbes Jahr konnte Zwingli heraufdatieren (s. o. S. 63), von August 1525 an gerechnet.

4) 3, 330.

in offenlicher predig".[1]) Der Abstand dieser Anschauung von der symbolischen ist Zwingli nicht in voller Schärfe bewußt gewesen; da sie nun aber schon seit längerem die seinige war, wurde es um so leichter, auch die andere zurückzudatieren. Ja, wenn Zwingli weiterhin unter feierlicher Beteurung (si ullae sunt in humano pectore reliquiae) sagt, die Ansicht von der Anwesenheit leiblichen Fleisches und Blutes sei ihm stets verdächtig gewesen[2]), so ist das wahrheitsgemäß; er hatte stets nach einer Vergeistigung gestrebt, nur ist dieses Streben noch keine „symbolische" Auffassung. Worauf es Zwingli ankommt, ist die Unabhängigkeit von Karlstadt; andere auctores gibt er zu, bekennt sogar ausdrücklich, von ihnen gelernt zu haben hic tropum esse in verbis dominicis — gemeint sind Erasmus und Honius. Starke Beachtung verdient, daß der Schreiber am Grüt, gegen den letztlich Zwinglis Schrift sich richtete, die Chronologie Zwinglis beanstandet hat, und die Augen dieses Gegners sahen scharf! In seiner „christenlich anzeygung Joachims von Grüdt, das im Sacrament des altars warlich sey fleisch und blut Christi, wider den schedlichen verfüerischen irtumb Ulrich Zwinglis zu Zürich"[3]) stellt der Verfasser zum Schluß eine Liste Zwinglischer Ketzereien zusammen und sagt u. a.: „In dem büchlin der Nachhut schreybt der Zwinglin: Vor vil jaren und mer dann ze sagen not, sey er diser meynung gewesen von dem Sacrament." Nun könnte man ja sagen, am Grüt habe von den Beratungen Zwinglis mit den „gelehrten und frommen Menschen" nichts gewußt und ihm habe deshalb das plötzliche Hervortreten jener Abendmahlsanschauung Zwinglis auffallend erscheinen müssen. Aber dem steht gegenüber, daß nach Zwinglis Darstellung, die im vorliegenden Falle als richtig zu gelten hätte, die Sache nicht so heimlich sich abgespielt hat; es handelt sich um eine größere Zahl, ja, die ganze Schar der Gemeinschaftschristen sollen Zwinglis Ansicht gewußt haben[4]), verborgen wäre sie nur dem vulgus gewesen. Nein, am Grüt hat in richtiger Einsicht in die Sachlage geurteilt: Zwinglis symbolische Abendmahlsanschauung war etwas Neues und nicht schon ante annos plures, quam nunc conveniat dicere vorhanden. Da am Grüt, wie weiter unten klar werden wird, seinem Freunde Faber Anfang 1526 jene „Ketzerei" von Zwinglis Lüge betreffs seiner Abendmahlslehre eingeblasen hat, so muß angenommen werden, daß, wie die ganze Schrift des Subsidium, so auch speziell die einleitenden Ausführungen eine Spitze gegen am Grüt haben. Er ist unter den „Verleumdern" gewesen. Dann aber wird die Tendenz der Ausführungen Zwinglis noch deutlicher: nicht nur von Karlstadt rücken sie ab, sondern sie wahren auch gegen-

1) So schreibt an jenem Tage entrüstet K. Grebel an Vadian. (Briefsammlung Nr. 420.) Vgl. oben S. 80 den gleichen Ausdruck in einer Schrift Zwinglis aus derselben Zeit.

2) 3, 334. 3) s. l. e. a. (s. u.) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich.

4) Neque ignoraverunt isti, quos paulo ante melancholico spiritu imbutos diximus, sententiam nostram de eucharistia 3, 330, vgl. kurz vorher das plerique usw.

über der katholischen Opposition die Wahrhaftigkeit Zwinglis: er ist kein schwankendes Rohr gewesen, sondern von Anfang an in seiner Ansicht sich gleich geblieben.[1]) Zu einer Korrektur unserer Darstellung ist also kein Anlaß. In Zwingli aber haftet seit dieser Schrift die Vorstellung, seine symbolische Abendmahlslehre sei ihm seit langem, ja, mit Baur zu reden, „von Anfang an" vertraut gewesen. Die Vergangenheit ist desavouiert, und die eigene Retraktation scheint vergessen.

Inhaltlich beginnt Zwingli die neue Schrift mit einer Resumierung seiner Ausführungen im Commentarius in kurzen, knappen Sätzen. Leibliches Fleisch wird hier (im Abendmahl) nicht gegessen, denn Christi Fleisch sitzt zur Rechten des Vaters und bewegt sich nicht von der Stelle, bis Christus zum Gericht über die ganze Welt kommt; in den Einsetzungsworten steckt ein Tropus.[2]) Aber es gilt noch einige Nachträge zum Commentarius. Christus spricht Matth. 26, 29: „ich sage Euch, daß ich von jetzt ab keineswegs mehr von dieser Frucht der Rebe trinken werde, bis zu dem Tage, da ich es neu mit Euch trinken werde im Reiche meines Vaters". Er nennt also hier das, was er vorher tropisch sein Blut genannt hatte, Wein oder Gewächs der Rebe. Wie ein verbindendes autem — Zwingli zitiert frei nach der Vulgata — beweist, gehören die Worte mit dem vorhergehenden zusammen, der Sinn ist: Ihr zwar habt als Gedächtnissymbol (commemorationis symbolum) Brot und Wein gegessen und getrunken; ich habe nicht getrunken und werde auch nicht trinken, bis es neu erfüllt wird im Reiche meines Vaters. Niemals aber hätte Christus das von den Jüngern Genossene Wein genannt, wenn er ihnen sein leibliches Blut zu trinken gegeben hätte, oder die Apostel geglaubt hätten, solches zu bekommen. Es hätte die größte Konfusion in ihren Köpfen angerichtet, wenn er das, was er Blut genannt hatte, unmittelbar nach dem Empfange Wein genannt hätte; sie hätten sich gefragt: Wein ist doch nicht Blut? Warum hat er's denn Blut genannt? Nun sind aber die Jünger laut den evangelischen Berichten ganz ruhig gewesen, folglich haben sie die Worte Christi so verstanden, wie sie zu verstehen waren, nämlich symbolisch. Mögen sie auch sonst mitunter ein wenig schwer von Begriff gegenüber den vergeistigten Worten ihres Meisters gewesen sein (alias crassi), sie waren doch an seine Sprache gewöhnt und konnten aus der bloßen Geste das Gewicht seiner Worte abschätzen.[3])

Die Richtigkeit der symbolischen Auffassung wird ferner bewiesen aus Matth. 26, 27. Der griechische Text lautet: *τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον.* Jeder nur

1) am Grüt konnte seine „Verleumdung" natürlich nur auf den Commentarius gründen (vgl. o. S. 83f.); das hat ihm dann Faber buchstäblich nachgemacht. Daß Zwingli Wert darauf legen mußte, gerade den Katholiken gegenüber als Charakter zu erscheinen, der von Anfang an nur einen Willen verfolgt, wird begreiflich, wenn man an das semper eadem der römischen Kirche denkt. Er durfte ihr da keinen Vorsprung lassen.

2) 3, 332. 3) ib.

einigermaßen im Griechischen Beschlagene weiß, daß der auf αἷμα zurückgreifende Artikel τὸ die Bedeutung eines Relativum = qui (sanguis) est besitzt.[1]) Die Worte sind also zu übersetzen: das ist mein Blut, welches das des neuen Bundes ist, das für viele vergossen wird. Nun aber war, als Christus diesen Becher reichte, sein Blut noch nicht vergossen, folglich gab er nicht das Blut des Bundes zu trinken, folglich war dieser Becher nicht Blut des Bundes, auch nicht der Bund selbst, sondern ein Symbol des Bundes. Und da wir heute dasselbe genießen wie die Apostel, trinken wir auch nur das Symbol des Bundesblutes. Aber man könnte einwenden: wir trinken hier zwar nicht das Blut, das die Juden am Kreuze vergossen, wohl aber Christi Lebensblut (eum, quo ipse vixit): denn er sagt ja: das ist m e i n Blut. Gewiß, sagt Zwingli, aber Christus fügt hinzu: welches ist das Blut des neuen Testamentes. Wer also hier keinen Tropus zulassen will, muß zugeben, daß das Bundesblut getrunken wurde; das aber war noch nicht vergossen, konnte also nicht getrunken werden. Es bliebe höchstens der Rekurs auf das Wunder übrig, daß die Apostel dank einer verborgenen Gotteskraft das vergossene Blut getrunken hätten, das noch nicht sichtbar vergossen war, aber wohin sollte das führen? Bei Annahme eines Tropus wird alles sicher und plan, weder der Glaube, noch der gesunde Menschenverstand (communis sensus), noch die Schrift, die übergenug Beispiele für Tropen bietet[2]), erhebt Einspruch. Dieser Becher ist Figur oder Symbol meines Blutes, welches ist das Blut des neuen Bundes, deshalb weil es für die Vergebung der Sünden vergossen wird — das ergibt den rechten Sinn.[3]) Das Symbol oder die Figur steht nicht selten für das, was es bezeichnet; so können wir das Brot Leib und den Wein Blut nennen. Wenn man gesagt hat, es liege eine Metonymie vor, folglich müsse est „wesentlich“ (substantive) = ist gefaßt werden, so fragt Zwingli, ob eine Metonymie denn kein Tropus sei? Man rede doch von einer Metonymie, wenn eine dictio, quae alicui propria est, aliud per relationen quandam aut cognationem significat. Z. B. wenn man den Wein Bacchus nennt[4]), ohne daß er es ist. Wenn also durch Metonymie Brot und Wein als Leib und Blut Christi bezeichnet werden sollen, so sind sie es nicht wirklich. Streng genommen liegt zwar keine Metonymie vor, sondern eine Metapher.

Für das gute Recht seiner symbolischen Auffassung hat Zwingli inzwischen eine neue Schriftstelle gefunden, die er jetzt erstmalig öffentlich mitteilt. Sie ist ihm im Traume offenbart worden. In der Nacht vom

1) Manifestum est omnibus, qui mediocriter Graece docti sunt, quod προτακτικοὶ, id est praepositivi articuli, si certam vocem suam sequantur, in ὑποτακτικοὺς, id est subpositivos, transire, quae nos relativa vocamus. 3, 333. Zur Sache vgl. Frdr. Blass: Grammatik des n. t. Griechisch (1896) § 46.

2) Zwingli verweist auf Joh. 15$_5$; Matth. 10$_{16}$, 13$_{38\,ff.}$ und 1. Cor. 10$_4$.

3) 3, 334f. 4) Dieses Beispiel geht auf Cicero: De natura deorum III, 16, 41 zurück. Vgl. P. Smith: A short history of Christian Theophagy 1922, S. 42.

12. auf den 13. April 1525 hat Zwingli im Schlafe die Diskussion mit dem Schreiber am Grüt fortgesetzt und kam dabei ins Gedränge; ein deus ex machina[1]) rief ihm zu: Ex. 12 (V. 11) steht geschrieben: est enim Phase, hoc est transitus domini. Zwingli erwachte und sprang sofort aus dem Bette. Er schaute sich die Stelle nach der Septuaginta an und erläuterte sie in der Prophezei, unter allgemeinem Beifall. Grundvoraussetzung seiner Exegese ist: die Danksagung (panegyris), die einst gefeiert wurde zur Erinnerung an die leibliche Befreiung aus Ägypten, ist übergegangen auf unsere Eucharistie, d. h. die Danksagung, in der wir uns freuen, daß die Welt mit Gott durch seinen Sohn versöhnt sei.[2]) Ex. 12 (V. 11) heißt es nun: Ihr sollt schnell essen, denn es ist Passah, d. h. der Sprung oder Vorübergang des Herrn. Der mit „denn" (enim) beginnende Satz gibt den Grund der Eile an. Unmöglich aber kann „ist" wesentlich (substantive) gefaßt werden; das Lamm konnte der Vorübergang des Herrn nicht wirklich sein, denn dieser Vorübergang war ja noch gar nicht erfolgt, trat vielmehr erst in der nächsten Nacht ein. Es kann also est hier nur = significat = symbolum aut figura est sein: Esset schnell, denn das Lamm ist ein Symbol des Vorüberganges des Herrn. So hat auch die ganze folgende jüdische Geschichte das Passahmahl gefeiert. Bei der genauen Entsprechung zwischen Passah und Abendmahl[3]) muß es sich nun auch bei diesem um ein Symbol handeln, zumal bei Annahme eines solchen alles klar wird, im gegenteiligen Falle „verzweifelt".

Aber es erhebt sich ein Einwand: das strittige Wörtlein „est" steht überhaupt nicht im hebräischen Texte. Das bringt Zwingli nicht aus der Fassung: auch im Griechischen und Deutschen steht nicht: est, sondern: ἐστὶ und: ist; die Hauptsache ist, daß dem est Entsprechendes gesetzt ist[4]), und das ist der Fall. הוא und הִיא, הִמָּה und הֵנָּה bedeuten soviel wie ipse, ipsum est, ipsa est, ipsi, ipsa sunt, ipsae sunt. Christus hat also beim Abendmahl gesagt: בשרי הוא; das heißt in Übersetzung: hoc est corpus meum; entsprechend Ex. 12, 11: פסח הוא = hoc est pascha. Lukas (22, 20) hat im griechischen Texte das ἐστὶ überhaupt nicht, und doch muß man bei genauer Auslegung ihn so wiedergeben: hoc poculum

1) Der Kuriosität halber sei erwähnt, daß man Zwinglis Bemerkung zu dem monitor im Traume: ater fuerit an albus, nescio auf „den Schwarzen" lutherischerseits gedeutet hat, um ihn zu diskreditieren. Siehe dazu Ebrard a. a. O. 150.

2) 3, 342 Non debet ullus locus ex vetere instrumento potius excuti ad videndum sermonis Christi vim et ingenium quam iste, quo vetus Pascha institutum fuit. — Miéville (La s. cène d'après U. Zwingli, 1871, S. 32) weist darauf hin, daß Zwingli schon im 18. Artikel der Auslegung der 67 Schlußreden (I, 131) das Abendmahl zum Passahfest in Beziehung gesetzt hatte. Aber es handelte sich um Ex. 24 3–8, und von symbolischer Deutung ist keine Rede.

3) Zwingli führt sie, stark künstelnd, bis ins einzelne durch 3, 343 f. Er nennt das per partes umbram cum re conferre.

4) si vero apud Hebraeos tales voces sunt, quae τῷ Est et Sunt aequipollent. 3, 344.

novum testamentum est in meo sanguine. Der sprachliche Einwand verfängt also nicht.

Will Zwingli die bisherigen Ausführungen als Ergänzung zu seinem Commentarius aufgefaßt wissen, so schließt er seine Schrift mit der Widerlegung von acht Gegengründen seiner katholischen Gegner. Sie geben ihm Gelegenheit zu klarer Entwicklung seines Glaubensbegriffes, an dem für ihn das religiöse Interesse seiner Abendmahlsanschauung hängt. Unter Berufung auf Hebr. 11, 1 verlangen die Gegner den Glauben an die Realpräsenz, gerade weil sie sich dem Urteil der Sinne entgegenstemmt; denn der Glaube ist argumentum non adparentium. Aber der Glaube, sagt Zwingli, ist tatsächlich nicht eine blind-verwegene Annahme von allerlei Wunderbarem, das den Sinnen widerspricht.[1]) Ein solcher Afterglaube steht auf unterchristlicher Stufe, gleich dem der Heiden an eine Vielheit der Götter, gegen den Sokrates vergeblich auftrat — blinder Wahn! Er ist die Vernichtung alles Glaubens, als wenn der Glaube es mit Dingen zu tun habe, die unglaublich sind![2]) Übrigens will Zwingli den Gedanken, der Genuß leiblichen Fleisches widerstreite dem Empfinden (corpoream hic carnem edi a sensu abhorrere), den die Gegner offenbar im Anschluß an seine im Commentarius geäußerte Polemik gegen sinnliche Glaubensobjekte gebildet hatten, nur so gelten lassen, daß alles Denken (omnem mentem), auch das des Gläubigen, vor dieser Ansicht zurückschrecke. Er weist also, wie er schon wiederholt getan, auf den logischen Widersinn. Denn daß die Sinne (sensus) dem Essen des leiblichen Fleisches Christi widerstreben, ist eine Selbstverständlichkeit. Der Sinn von Hebr. 11, 1 ist dieser: der Glaube ist eine Wirklichkeit, kraft deren wir hängen an dem, was wir erhoffen, eine klare Erfahrung (manifestum experimentum), kraft deren der Mensch bei sich die Stärke seiner Zuversicht auf unsichtbare Dinge erfährt. Es handelt sich also um Wahrheitswerte, nicht etwa um eine Annahme von unglaublichen, der Wahrheit widerstreitenden Dingen, und zwar um solche unsichtbaren Wahrheitswerte, die die Seele beseligen und beruhigen, nicht um beliebige unsichtbare Dinge, wie etwa Engel oder Dämonen. Die zu „glauben“ ist credulitas, aber keine fiducia, der „Glaube“ beseligt nicht. Ebensowenig der „Glaube“, daß leibliches Fleisch gegessen wird; darauf kann sich keine Hoffnung gründen.[3])

Aber, meinen die Gegner — am Grüt hatte sich so geäußert (s. o. S. 101) —, es gibt in der heiligen Schrift mancherlei, jeglichem Empfinden Widerstreitendes, was man doch bei Strafe der „Perfidie“ glauben muß: z. B. die Jungfraugeburt, Christi Wandeln auf dem Meere, sein unsichtbar Werden und mitten durch die Feinde Hindurchgehen (Luk. 4, 30), seine Auferstehung.

---

1) putamus (nämlich bei jener Deutung von Hebr. 11, 1) fidem esse opinionem quandam frivolam, qua veluti caeca quadam audacia credamus ea, quae ab omni sensu alienissima sunt 3, 345.

2) quasi fides de his rebus sit, quae credi non possunt. (ib.)

3) 3, 346f.

Diesem Rekurs auf das Wunder gegenüber bleibt Zwingli nichts anderes übrig als die einfache Anerkennung der Schriftautorität; der gegenüber kann es ein abhorrere a sensu nicht geben. „Es widerstreitet also nicht dem Empfinden, daß Christus von einer Jungfrau geboren werden wollte; denn das ist offenbar durch die Schriften der Apostel überliefert. Da wird also das Empfinden des Gläubigen (fidelis mens) nicht stutzig (non stupet) und weicht nicht zurück; denn dem allerklarsten Worte müssen die Gläubigen glauben.“ Ob Zwingli sich wohl klar darüber war, daß dieser Glaubensbegriff ebenso stark von der fiducia entfernt war wie die credulitas an Engel und Dämonen? Schwerlich; es stand ihm einfach fest, daß diese Dinge „geglaubt“ werden mußten. Man glaubt freilich, ein wenig sein Gewissen sich regen zu hören, wenn er sich bemüht, dem frommen Gemüte den Glauben an die Jungfraugeburt schmackhaft zu machen.[1]) „Die Jungfraugeburt ist heilbringend, aber nichts von Heil darfst Du davon erwarten, wenn Du leibliches Fleisch issest.“ Kein Gläubiger hat je an der Jungfraugeburt gezweifelt, niemand von uns hat jemals wirklich geglaubt, daß das symbolische Brot das Fleisch Christi sei. — Diese ganzen Ausführungen Zwinglis können nur den überzeugen, der von vornherein überzeugt ist, daß die tropische Auslegung der Abendmahlsworte die richtige ist. Eine Heilsbedeutung läßt sich der Realpräsenz ebenso gut abgewinnen wie der Jungfraugeburt; das beweist Luther, man brauchte nur zu wollen. Es ist nicht einzusehen, warum die analogia fidei, auf die Zwingli weiterhin sich bezieht[2]), nur auf Jungfraugeburt, Meerwandeln, Auferstehung sich erstrecken, aber vor der Realpräsenz Halt machen muß; man hätte sie schließlich auch im alten Testamente vorgebildet sehen können, wie das Zwingli bei jenen anderen Wundern vermag.[3]) Zwingli ist hier einfach autoritativ bibelgläubig und argumentiert von der Prämisse der Wahrheit der biblischen Berichte aus.

Die Gegner versuchten auch einen exegetischen Beweis: in Zwinglis Fundamentalstelle Joh. 6, 63 bedeute „Fleisch“ nach allgemeinem Schriftgebrauch den „fleischlichen Sinn oder Verstand“; das schließe das Essen des Fleisches im Abendmahl nicht aus. Es wird Zwingli nicht schwer, dem durch eine Exegese des Zusammenhanges der Stelle zu begegnen: die Juden dachten an leibliches Fleisch; denn sie sagten: wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben? Folglich muß auch Christus an leibliches Fleisch gedacht haben, wenn er sagt: das Fleisch nützt nichts. Aber selbst einmal die Auslegung der Gegner zugestanden, so dürfte es doch wirklich keinen geistigen Sinn (spiritalis intellectus) verraten, hier

1) Deinde invenit pia mens mirabiles delicias, cum scrutatur, quibus causis agnus iste nasci de virgine perpetua voluerit 3, 347.

2) 3, 348.

3) Genuerunt apud Judaeos saepenumero steriles; per mare transierunt; tactu Helisaici corporis revixit a latronibus interfectus; non una vice dilapsus est David ex hostium manibus; percussit quosdam Helisaeus caecitate 3, 348.

den Genuß leiblichen Fleisches anzunehmen. 1. Cor. 8, 13 ist übrigens Beweis, daß keineswegs das alleinstehende Wort caro, wie die Gegner behaupten, stets „fleischlichen Sinn" bedeute.

Weiter versucht man, Zwingli mit eigener Waffe zu schlagen. Er will Joh. 6 edere im Sinne von credere verstehen. Gut, die Gegner tun das gleiche. Wenn also in dem Worte: „wer von diesem Brote isset, wird in Ewigkeit leben", „essen" durch „glauben" ersetzt wird, so kommt der Sinn heraus: wer glaubt, daß dieses Brot mein Fleisch ist, wird in Ewigkeit leben. Wiederum ist Zwingli der Überzeugung, vom Glaubensbegriff aus diesen Einwand schlagen zu können. Glauben (credere) heißt Vertrauen (fidere); nur in diesem Sinne darf Joh. 6 „essen" durch „glauben" ersetzt werden. Die Gegner aber schieben dem Glauben den Sinn des „so meinen" (sic putare), „für wahr halten" (fidem habere, quatenus fides est opinio) unter. Denn, daß „dieses Brot Christi leibliches Fleisch" sei, kann man nur „unzweifelhaft meinen oder annehmen" (indubie putare aut existimare); darin liegt keine Heilsverheißung.[1])

Aber kann denn nicht Gott, der Allmächtige, Brot zugleich wahres Brot und wahres Fleisch sein lassen? Das würde nach Zwingli den göttlichen Willkürwillen bedeuten, Gottes Allmacht aber hält Ordnung in allen Dingen, und der Schluß vom Können auf die Tatsächlichkeit ist falsch. Gott kann auch das Meer ausschöpfen, aber damit ist das Meer noch nicht ausgetrocknet. Gott kann dich zugleich Maultier und Mensch sein lassen, damit bist du aber noch nicht ein solches Doppelwesen. Wo findet sich in der Schrift, daß eine und dieselbe Substanz eine Zweiheit von verschiedenen Substanzen ist?[2]) In Christus sind zwei Naturen, aber die göttliche Substanz ist nicht menschliche Substanz und die menschliche nicht göttliche, vorausgesetzt, daß man unter „Substanz" das Sein versteht.[3]) War etwa bei der Hochzeit zu Kana, als er das Wasser zu Wein machte, zugleich Wein und Wasser? Es ist also ein Unsinn, zu glauben, daß zugleich Brot und leibliches Fleisch gegessen werde, ja, daß das Brot zweierlei zugleich sei. — Auffallend scheint, daß Zwingli diese Argumentation gerade gegen einen Katholiken richtet. Die katholische Transsubstantiationslehre behauptete ja gerade die Substanzverwandlung, wird also von Zwinglis Polemik gegen die Substanzenzweiheit überhaupt nicht getroffen. An Luther ist in diesem Zusammenhange nicht zu denken, die Argumentation geht in fortlaufender Reihe gegen am Grüt und seine Gesinnungsgenossen, aus diesem Geleise biegt Zwingli nicht aus. Vielmehr

1) Huic opinioni salus nusquam promissa est. 3, 350.

2) Quaero, ubi scripturarum invenerint, unam eandemque substantiam fuisse duas inter se diversas? 3, 350.

3) Zwingli erläutert: Accipio autem hic substantiam Latinorum more, quo ad essentiae significationem accedit; nam quod ad subsistentiam adtinet, non obsto theologorum omnium sententiae, qua sentiunt humanitatem Christi non in se, sed in unitate hypostaseos constitisse 3, 350. Vgl. auch oben S. 22.

wird es sich um Zurückweisung einer Ausdeutung der Erasmischen Abendmahlsanschauung handeln, die durch den Begriff des „Mystischen" eine präzise Fassung vermied[1]) und die Annahme der Präsenz zweier Substanzen erlaubte. Man wird betonen dürfen, daß Zwingli selbst den Erasmus so gefaßt hat, wenn er die Präpositionen „mit und unter" gebrauchte[2]), so daß er hier eine Selbstkorrektur, eine erneute Retraktation, nur dieses Mal eine stillschweigende, vornimmt. Wenn nun aber der Zwingli sehr scharf auf die Finger passende am Grüt, wie wir sehen werden, keineswegs den Zwinglischen Ausführungen gegenüber die massive Transsubstantiationslehre, die Zwingli kurz und gut hätte entwaffnen können, ausspielt, vielmehr eine sehr gewundene Ausdrucksweise vorzieht, so ist auch er von Haus aus Erasmianer gewesen. Er ist es dann geblieben, während Zwingli zur symbolischen Auffassung fortschritt. Von da aus wieder erklärt sich dann der Protest des Staatsschreibers gegen Zwinglis Behauptung, er habe schon vor mehreren Jahren so gedacht.[3]) Die beiden, Zwingli und am Grüt, sind vielmehr Gesinnungsgenossen als Erasmianer gewesen, dann haben sie sich getrennt.[4])

Warum aber hat Gott, dessen Weisheit und Vorsehung doch die kommenden Dinge voraussah, sich nicht unzweideutig ausgedrückt? Muß man nicht den nächstliegenden Sinn in solchen Fällen annehmen? Es ist nur unser Mangel an Weisheit, repliziert Zwingli, das Unmißverständliche falsch zu verstehen. Die Jünger waren an solche Ausdrucksweise: dieses Lamm ist = bedeutet Vorübergang gewöhnt; sie haben Christus ohne weiteres verstanden, von Zögern oder Fragen verlautet nichts. Würden wir die h. Schrift wirklich kennen, so wären uns die Abendmahlsworte auch sofort verständlich. An Gottes Vorsehung fehlte es nicht, menschlicher Unverstand macht alle göttliche Vorsehung zu schanden.

Redet jedoch Paulus 1. Cor. 10, 16 nicht von einer Gemeinschaft mit dem Blute und Leibe Christi? Wo bleiben da die Symbole und Figuren? Wie eine eingehende Exegese zeigen soll, kann nach Zwingli der Begriff der Gemeinschaft (communicatio) hier nicht auf Christi leibliches Blut bezogen werden, vielmehr handelt es sich um die besondere Gemeinschaft, welche die durch Christi Tod Erlösten und durch sein Blut Abgewaschenen bilden. Warum, will Paulus sagen, fallen wir von dieser Gemeinschaft zu den Götzendienern ab? Unmittelbar nach jenen Worten gibt der

---

1) Siehe oben.

2) Siehe oben S. 49. Wir hoben dort hervor, daß Zwingli gewiß das mit den Zähnen Zermalmen ablehnte, aber anderseits doch den vom Himmel steigenden Christus präsent sein ließ, das erzielte tatsächlich die Substanzenzweiheit.

3) Siehe oben.

4) Anders sind Zwinglis Ausführungen gar nicht zu verstehen; daß er die Transsubstantiationslehre mißverstanden habe, ist ausgeschlossen, da er sie sehr genau kennt. An Luther zu denken, verbietet der Zusammenhang. Am Grüt bekämpft in seiner Gegenschrift (s. u.) nicht die Konsubstantiation, sondern die Leugnung der Realpräsenz.

Apostel eine Begründung, warum er die Christen eine Gemeinschaft des Blutes Christi nennt; denn er sagt: wir alle insgesamt sind ein Brot und ein Leib, eben weil wir uns durch Christi Tod und Blutvergießen erlöst wissen. Paulus kann die „Gemeinschaft mit dem Blute Christi" nur symbolisch meinen; denn er fügt bei: wir nehmen alle teil an einem Brote, nicht etwa: an einem Fleisch, oder: an einem Leib. Man lese die Paraphrase des Erasmus zur Stelle![1]) (Merkwürdig, daß der kurz vorher Desavouierte hier wieder brauchbar ist! Die Autoritäten der Tradition sind stets brauchbar, wenn sie irgendwie Stützen der eigenen Meinung sein können; und des Erasmus Abendmahlsanschauung schillerte in verschiedenen Farben.)

Nicht besser steht es mit der gegnerischen Ausdeutung der Paulusworte 1. Cor. 11, 25: dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blute. Denn die Gegner sagen: was hier gereicht wird, ist der neue Bund, aber der neue Bund ist nicht irgend ein Symbol, sondern das Blut Christi selbst. Wenn also dieser Becher der neue Bund ist, so muß er Christi leibliches Blut sein; denn das ist der Bund. Aber Zwingli zeigt, daß das Blut Christi tatsächlich nicht der Bund selbst ist, sondern nur das äußere Zeichen und Symbol, wie es bei Bundesschließungen üblich ist, entsprechend der Beschneidung oder der Taufe. Der Bund selbst ist die aus Gnaden erfolgende Vergebung der Sünden, die Gott durch seinen Sohn aus freien Stücken (liberaliter) schenkte. Beim Abendmahle wird nun des Bundesschlusses gedacht. Da nun aber die Vergebung der Sünden durch Christi Tod und Blutvergießen erworben wurde, so können Tod und Blut selbst „Bund" genannt werden, obwohl die Ausdrucksweise nicht korrekt ist; wir können auch vom Blute Christi reden, wenn wir nur des vergossenen Blutes gedenken. Tatsächlich ist durch das Blut der Bund nur ermöglicht und bekräftigt (paratum et confirmatum) worden, also 1. Cor. 11, 25 der als Bund bezeichnete Becher nicht das Blut selbst, sondern nur Symbol oder Figur des Bundesblutes.[2]) Die Taufe ist das grundlegende äußere Zeichen des Bundes[3]), Christi Passion hat den Bund zur Vollendung gebracht, und das Abendmahl ist Symbol dieser Passion, sofern Brot und Wein zum Gedächtnis des Todes Christi von den Gläubigen einmütig mit Danksagung verteilt werden. — Die Ausführungen Zwinglis sind hier etwas gewunden und nicht logisch gestrafft.[4]) Er kommt der Ausdrucksweise der Gegner stark entgegen. Der Begriff: Symbol der Passion Christi wird nicht näher erläutert, doch scheint Zwingli — und diese Gedankenlinie tauchte hier erstmalig auf — in der Zerteilung des Brotes und Weines eine symbolische Darstellung des Leidens Christi zu sehen.[5]) Bedeutsam

1) Vgl. oben S. 54.
2) Recipit ergo figura figurati nomen 3, 354.
3) principale foederis aut iurisiurandi externum signum 3, 354.
4) Viel klarer erläutert Zwingli die Stelle im Commentarius. Vgl. oben S. 93 f.
5) Zwingli redet von einem distrahi des Brotes und Weines 3, 354.

ist die erneute[1]) Geltendmachung von Bedenken gegen den Sakramentscharakter des Abendmahls. Sie geschieht in vorsichtigster Form, er will um den Namen nicht streiten; will jemand die Danksagungsfeier Sakrament nennen, so mag er's tun. Tatsächlich heißt diese Gleichgültigkeit das Sakrament aufheben: Dank ist das Abendmahl, nicht Heilsmitteilung. Auf eine Umdeutung des Sakramentsbegriffes ist hier verzichtet. Die katholische Berufung auf die apostolischen Kanones schiebt er mit einer Handbewegung beiseite. Die Kanones sind nicht apostolisch, sondern vermutlich eine bischöfliche Anmaßung.[2]) Nicht minder schnell wird er mit den Scholastikern fertig, den Scotus, Thomas v. Aquino „und dergleichen Größen"; sie müssen verschwinden hinter dem klaren Schriftzeugnis.

Kapitel 3.

Die Abendmahlslehre Oekolampads und ihre Verteidigung gegen das schwäbische Syngramma.

Aber diese rasche Erledigung der Tradition lag nicht in Zwinglis ursprünglicher Absicht; er wollte seinem „Werklein Zeugnisse gewisser Alten beifügen". Das unterblieb, weil inzwischen „der unvergleichliche Mann" Johannes Oekolampad ein besonderes Buch aus solchen Zeugnissen zusammengestellt hatte.[3]) Am 13. September 1525 hatte Zwingli das Buch noch nicht in Händen[4]), am 16. September stellte es ihm Oekolampad in Aussicht, der es gerade aus der Presse erwartete[5]); Zwinglis „Subsidium" hatte seinen vollen Beifall gefunden.[6]) Das Werk des Basler Reformators führte den Titel: „De genuina verborum domini: hoc est corpus meum iuxta vetustissimos authores expositione liber".[7]) Es will vor allen Dingen die Darlegung der Abendmahlsanschauung des Petrus Lombardus im vierten

1) Vgl. oben S. 81.

2) Die Polemik gegen die Kanones ist nicht originell; Zwingli selbst zieht das geistliche Recht heran. Vgl. dazu H. Achelis in RE[3] I, 734.

3) 3, 354. 4) VIII, 357. 5) ib. 365.

6) ib. Zwinglis Subsidium ist also früher fertig gewesen als Oekolampads Buch; doch hat Zwingli um dieses und seinen Hauptzweck gewußt. Es muß zwischen den beiden Freunden irgendwie ein Austausch stattgefunden haben, denn ihre beiden, ziemlich gleichzeitig fertig gewordenen Schriften zeigen zu viel Übereinstimmung.

7) Exemplar in der Stadtbibliothek Zürich. Die Schrift erschien in Straßburg, und Farel überwachte den Druck. Vgl. Herminjard I, 370; E. Staehelin: Oekolampads Beziehungen zu den Romanen, 1917, Anm. 57. Von der deutschen Übersetzung durch L. Hätzer (WA. XIX, 450) erschien 1526 ein Nachdruck bei Phil. Ulhart in Augsburg (Schottenloher: Ulhart S. 128 Nr. 142).

Buche der Sentenzen treffen. Zu dem Zwecke beginnt er mit einer Erläuterung des Sakramentsbegriffes, die wohl an Zwinglis Ausführungen im Commentarius[1]) orientiert ist, aber doch nicht einer gewissen Selbständigkeit entbehrt. *Μυστήρια* = sacramenta sind zunächst ganz allgemein verborgene Dinge, die zwar in der Regel die Eingeweihten (initiati), nicht aber die Unerfahrenen (rudes) kennen. Es gibt zwar auch Mysterien, die selbst dem Eingeweihten verborgen sind, z. B. die divina generatio, die processio und praedestinatio, auch die incarnatio und resurrectio, überhaupt „alles, was außerhalb der Ordnung der Natur (praeter naturae ordinem) in wunderbarer Weise von Gott oder den Engeln geschieht", wie die Schöpfung, die Bildung des Menschen aus Staub, die Befruchtung der sterilen Elisabeth oder der Jungfrau Maria, die Existenzweise der vor Jahren verstorbenen Toten bis zur Auferstehung. Bei den kirchlichen Mysterien, um die ja die Streitfrage geht, handelt es sich — das ist ganz zwinglisch formuliert — um Verpflichtungsakte zum christlichen Heeresdienste oder um Bekenntnisakte der bereits Verpflichteten.[2])

An patristischen Autoritäten führt Oekolampad eine ganze Reihe heran, mehr als Zwingli bisher zitiert hatte. Es erscheinen, in der Regel mehrere Male, Augustin, Pseudo-Ambrosius de sacramentis, der echte Ambrosius, Chrysostomus, Basilius, Tertullian, Cyprian, Origenes, Ignatius, Hegesipp, Cyrill, Irenaeus, Hilarius, Hieronymus.[3]) Die von dem Basler Reformator mit großem Fleiße herangezogenen Stellen auf Recht oder Unrecht zu prüfen, ist zwecklos, wenn anders der Satz von Loofs[4]) zu Recht besteht: „von ihren Voraussetzungen aus, nicht nach der Fragestellung des 16. Jahrhunderts, müssen die Väter gewürdigt werden, die occidentalischen sowohl wie die orientalischen Väter". Diese Voraussetzungslosigkeit besitzt Oekolampad nicht; er tritt mit Zwinglischer Fragestellung an die patristischen Autoritäten heran und findet in ihnen durch mehr oder minder künstliche Exegese die tropische Deutung der Abendmahlsworte. Dabei kann er natürlich bei dem einen oder anderen Anknüpfungspunkte finden, aber gerade das, was er beweisen zu können glaubt, restlos den Tropus und das Symbol, war tatsächlich nicht zu finden, aus dem einfachen Grunde, weil die scharfe Abgrenzung zwischen Symbol und Realistik im allgemeinen damals noch nicht vollzogen war.[5]) Selbst

1) III, 758 ff.

2) ut per ea vel in unam militiam conscribamur vel conscripti dignos nos professione testemur. Oekolampad faßt beides auch zusammen als exercitatio et confessio fidei. Man vgl. dazu Zwingli III, 759 ff.

3) Ludw. Hätzer hat sie in seiner Übersetzung der Oekolampadschen Schrift am Eingang zusammengestellt als „die alten Leerer, die auch mit uns der maynung vom Sacrament seynd, das da weder das wesenlich flaisch noch blut Christi sey, sondern nur ain bedeutung oder figur des waren leychnams und bluts unsers Herren". Den Gregorius hat er noch hinzugefügt. Über die spezielle Bedeutung Augustins für Oekolampad s. L. Lavater a. a. O. S. 5.

4) RE[3] I, 43 24 ff. 5) RE[3] I, 44 28 ff.

den Spiritualismus eines Origenes, bei dem sich manche den Zwinglischen Gedankengängen verwandte Ideen finden, darf man nicht ohne weiteres mit dem Zwinglischen Symbolismus gleichsetzen.[1]) Konstitutiv sind für die Reformatoren — und das gilt für Luther nicht minder als für Oekolampad und Zwingli — die patristischen Zeugnisse nicht gewesen, sie sind nachträgliches Kampfesrüstzeug bei schon vorher feststehender Meinung geworden. Diese Waffen sind heute stumpf geworden, es lohnt nicht, sie auf ihre Brauchbarkeit zu prüfen.[2]) In gewissem Sinne hat Oekolampad selbst schon den patristischen Beweis nicht stringent führen können, wenn er, was seinem historischen Empfinden alle Ehre macht, vielfach die Argumentation darauf hinausspielt, daß die Patristiker im Abendmahl zwar ein Mysterium sahen, aber nicht etwas Unbegreifliches oder Wunderbares, wie es jetzt in der Transsubstantiation oder Impanation[3]) geschehe. Er glaubt dafür die Arkandisziplin geltend machen zu können: man habe auch Dinge, die gelehrt und gelernt werden konnten, als Mysterien bezeichnet, weil sie denen draußen, die nicht Genossen des Glaubens waren, verborgen blieben. „In Summa, zu welchen gediegenen Autoren Du Dich wendest, Du wirst finden, daß jeder den Leib Christi auseinandersetzt und sagt, er sei ein Sakrament oder eine h. Figur des Leibes Christi oder ein Mysterium, was dasselbe ist.“ Die Gleichsetzung von mysterium und sacra figura zeigt deutlich genug, wie Oekolampad sich quält, seine patristischen Truppen vorschriftsmäßig in Reih und Glied zu bringen.

Genau wie bei Zwingli richtet sich die Spitze der Polemik gegen die Realpräsenz, während die, von Oekolampad wohl gekannten, Unterschiede zwischen Transsubstantiation und Impanation nebensächlich werden.[4]) Es ist eine „mehr als skythische oder diomedische Barbarei, in der Hülle des Brotes wie in einem Rätsel, das Fleisch des Gastgebers[5]) selbst zu suchen“. Es handelt sich um eine caena spiritualis, nicht carnalis. Wenn Zwingli schon stark rationalisierend den logischen Widersinn der Realpräsenz betont hatte, so greift Oekolampad das Abendmahlswunder unmittelbar an. „Wenn der Leib Christi in der Weise, wie jene sagen, am Altare ist, so würden wir mehr Wunder in dem einen Brote haben als in irgendwelchen Werken Gottes, und sie würden nicht nur einmal, wie die Weltschöpfung oder die Totenauferstehung, sondern täglich, häufiger und an unzähligen Orten vor sich gehen.“ Es ist unmöglich, daß ein Mensch an verschiedenen Orten zugleich ist, die Ubiquität (ubique esse)

1) Vgl. RE ³ I, 50, besonders Z. 38 ff.

2) Vgl. auch das Urteil von K. G. Goetz: Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung ² 1907, S. 74. Herzog: Oekolampad I, 323 ff.

3) Oekolampad redet vom corpus impanatum mit dem Zusatz: novare liceat in re nova verbum. Luther hat das Wort akzeptiert, vgl. u. a. Enders 9, S. 139.

4) Oekolampad bezeichnet es als „vulgäre“ (ut vulgus sentit) Ansicht, sub pane illo visibili invisibiliter manducatum corpus (Bl. Kv.).

5) Dieses Bild Christi als des Gastgebers s. auch bei Zwingli, oben S. 38.

steht nur dem Schöpfer zu, nicht der Kreatur, Christi Menschheit aber ist Kreatur. Ein allgegenwärtiger Leib wäre ein Widerspruch, denn jeder Leib ist begrenzt (suis enim corpora quaeque circumscriptionibus finiuntur). Damit wird auf Zwinglischer Seite erstmalig die Ubiquitätslehre in die Abendmahlsdebatte eingeführt.[1]) Von einem Staunen über ein Wunder, so fährt Oekolampad fort, lesen wir aber nichts, folglich hat es nicht existiert. Es ist vielmehr eine Fiktion, vom Teufel, dem Vater der Lüge, erdacht. Oekolampad muß zwar zugeben, daß „viele Wunder sich um dieses Sakrament zutragen, auch durch gute Engel", aber diese Wunder dienen dazu, unsere Pietät gegen h. Dinge zu stärken. Satan aber, der Kakodämon, zaubert Bluthostien u. dgl. vor. Man hat in früherer Zeit auch die Kinder kommunizieren lassen; hätten die an die Realpräsenz geglaubt, so hätten sie jedenfalls gerufen: „Herr, ich bin nicht wert, den Riemen Deiner Schuhe zu lösen", oder: „Herr, ich bin nicht wert, daß Du unter mein Dach eintrittst". Ein feines historisches Verständnis aber verrät Oekolampad für das allmähliche Heranwachsen der Transsubstantiation: „indem die Frommen Christus selbst die Speise ihrer Seelen nannten und vom Sakrament aller Zeiten, nicht vom äußeren Brote sprachen, gaben sie den Einfältigeren Gelegenheit zu der Behauptung, Christus sei real im Brote selbst und die Substanz des Brotes werde Christi Leib". Es ist das Verhängnis des Abendmahls gewesen, daß von Anfang, d. h. von Paulus an, in den Elementen mehr gesucht wurde als das natürliche Stärkungsmittel.[2])

Die Lösung des ganzen Problemes kommt sofort bei Annahme eines Tropus. In der Art, wie der Apostel (1. Cor. 10, 4) sagte: der Fels aber war Christus (ein von Zwingli wiederholt gebrauchtes Beispiel), „d. h. der Fels bedeutete Christus oder war eine Figur Christi". Interpretiert man ὑπαρκτικῶς und substantive, so muß man sagen, daß Christi Leib auf dem Altare nicht nur, wie man sagt, sacramentaliter, sondern so wirklich, wie er im Himmel ist, anwesend ist. „Stimmt aber unsere Auslegung, so ist an Transsubstantiation oder Konsubstantiation gar nicht zu denken." Genau wie Zwingli versucht auch Oekolampad den Rückgriff auf das Hebräische. „Die Kenner der hebräischen Literatur wissen, daß es eine Eigenart der hebräischen Sprache ist, statt eines Verbums sich mit einem Demonstrativpronomen oder -adverb zu begnügen; das ist auch Beweis, daß Christus

1) Bisher hat man nur darauf geachtet, wann sie bei Luther begegnet (Januar 1525, vgl. RE XX, 185, Seeberg: Dogmengesch. ² 378, Anm. 2). Die Ansicht Stähelins (Zwingli II, 269 f.), Pirkheimer führe sie zuerst in den Abendmahlsstreit ein, hat Seeberg schon als unrichtig erwiesen. Pirkheimer ist durch Oekolampad angeregt, was Stähelin ebenfalls entging. Oekolampad und Luther aber sind voneinander unabhängig; das Problem war ja schon dem Mittelalter bekannt. Ebrard (S. 190) läßt durch die Syngrammatisten „zum erstenmal eine Art von Ubiquitätslehre" eingeführt werden.

2) Man vgl. auch das Urteil: multis rationibus moveor, Irenaei sermonem suis temporibus non fuisse tam obscurum atque nobis est (Bl. G v). Dazu Loofs RE ³ I, 47 f.

in seiner Sprache (der hebräischen) anders gesprochen hat als wir, wie sehr wir auch über ein Wörtlein (est) streiten.“ Zum Beweise führt Oekolampad das Wort an: das Passah ist der Vorübergang des Herrn, d. h. es bedeutet ihn, um genau, zum Teil nahezu wörtlich, wie Zwingli gewichtige Folgerungen daran zu knüpfen.[1]) Hätte Christus die Realpräsenz lehren wollen, so hätte er gesagt: das Brot ist mein Leib geworden, oder: in jenem Brote ist mein Leib, oder: in jenes Brot ist mein Leib verwandelt worden; die bloße Kopula vermag aber die Realpräsenz nicht zu tragen. Das Bild vom feurigen Eisen gilt, wie bei Zwingli (s. o. S. 95), nur für die Zweinaturenlehre.[2]) Hat die Realpräsenz überhaupt einen Zweck? Brauchen wir zum Loben und Danken Christi Gegenwart? Die Meditation der Wohltat Christi vergegenwärtigt (repraesentat) den Wohltäter, mag er noch so abwesend sein. „Ein unsichtbarer Leib, wie er im Brote sein soll, wird nicht mehr zur Danksagung auffordern als ein abwesender, aber im Gedächtnis gegenwärtiger.“ Christus sagt nicht, wir müßten glauben, im Brote sei sein Leib verborgen, sondern wir sollten an seinen Tod denken, durch den uns das Leben bereitet wurde. So bekennen wir „eine geistige Nießung des Fleisches Christi im Glauben“.[3]) Der Abstieg Christi vom Himmel zum Genuß für Zähne und Magen wäre eine nicht geringe Demütigung für ihn, die Zeit der Erniedrigung aber ist für Christus vorüber, er ist der Erhöhte. Und es ist articulus fidei, daß er zur Rechten des Vaters sitzt. Daß vollends das Fleisch Christi in seiner leiblichen Subsistenzweise in unsere Seele oder unseren Leib eingehe (um den Auferstehungsleib zu präparieren), ist „Wahnsinn“. Der Glaube — das ist wieder ganz zwinglisch gedacht — bedarf keiner äußeren Sache, wenn er echt ist. Denn das Reich Gottes ist in uns, und der Mensch wird, nicht nur an der Seele, sondern auch am Leibe, geheiligt auch ohne sakramentliches Essen. Der landläufige Sakramentsbegriff fällt damit natürlich dahin, das Sakrament ist für Oekolampad, wie Zwingli das auch hatte gelten lassen wollen, nur Zeichen einer heiligen Sache.[4]) Selbstverständlich ist die Fundamentalstelle gegen jedwede „krasse“ Abendmahlsanschauung

---

1) Ich möchte annehmen, daß Zwingli im Austausch mit Oekolampad von dieser Stelle erfuhr und sie ihn dann so beschäftigte, daß sie jenen Traum hervorrief. Oekolampad handelt an zwei Stellen über Ex. 12 11, das erste Mal kurz, das zweite Mal ausführlich; die zweite nahe dem Schlusse stehende Stelle dürfte von Zwinglis „Subsidium“ abhängig sein, die erstere, die nur beispielsweise das Wort anführt, dürfte original sein. Zwingli also hat dem Bibelworte erst seinen rechten Wert gegeben, Oekolampad es zuerst aufgebracht.

2) Als patristische Autorität führt Oekolampad nicht Johannes Damascenus, sondern Cyrill an.

3) spiritualem manducationem carnis Christi in fide confitemur (Bl. E_8).

4) Nullus sane ignorare debebat, aliud esse sacramentum et aliud rem sacramenti; differunt enim ut signum et id, quod per signum signatur. Nam inter signum et sacramentum hoc solum interest, quod illud quibusvis, hoc sacris tantum rebus adhibetur (Bl. K). Dazu oben Zwingli S. 81.

Joh. 6, 63: „wie die Engel mit feurigem Schwerte“ leistet sie Widerstand. „Jenes göttliche und lebenspendende Fleisch, durch welches den Gläubigen das Leben zufällt, wird niemals leiblichem Essen dienen, und wenn es vom Leibe gegessen oder absorbiert würde, so würde es nichts nützen; denn dazu ist es nicht von Gott bestimmt, sondern um auf wunderbare Weise die Toten, wenn sie an seinen Tod glauben, aufzuerwecken und die Lebenden im Leben zu erhalten“. Ausdrücklich beruft sich Oekolampad für das Recht dieser Interpretation auf „unsern geliebten Bruder im Herrn Ulrich Zwingli, den Antistes[1]) der Zürcher Kirche“. Wir werden durch den Glauben an den Leib Christi, der für uns am Kreuze gelitten hat, gespeist.

Daß Oekolampad in dieser Schrift über das Abendmahl in den Bahnen Zwinglis geht, bestreitet niemand und kann auch niemand bestreiten. Aber man glaubt doch gewisse selbständige, von Zwingli abweichende Gedankengänge beobachten zu können, und hat damit nicht Unrecht; es gilt nur, sie richtig zu bestimmen. Goetz[2]) urteilt: „Ebenso lobt Oekolampad Zwinglis tropische Erklärung der Einsetzungsworte, wenngleich er erkennt, daß man das Uneigentliche nicht im Zeitwort suchen dürfe, da dasselbe im Hebräischen nicht nötig gewesen sei. Er für sich möchte das Uneigentliche der Rede lieber im Prädikat des Satzes, in dem metonymischen Gebrauch des Wortes *σῶμα* suchen und übersetzt dieses Wort daher mit ‚Leibes Zeichen‘“. Aber es ist irrig, hier einen Gegensatz zu Zwingli anzunehmen und überhaupt die beiden Deutungsmöglichkeiten scharf voneinander abzuheben. Oekolampad selbst bekennt, daß „beides den gleichen Sinn gibt“[3]), und schon Zwingli hatte dem „significat“ den

1) Diese Bezeichnung des Großmünsterpfarrers dürfte hier zum ersten Male vorkommen. Sie ist für Zwingli nicht geläufig geworden, wohl aber für Bullinger und seine Nachfolger. Vgl. zur Geschichte des Wortes antistes meine Bemerkungen in Zwingliana III, 194, 289, 350. Ferner: Histor. biogr. Lexikon der Schweiz I, 388.

2) Die heutige Abendmahlsfrage usw. S. 73.

3) utrumque probo, eo quod eundem sensum reddit, sive „est“ significat interpretaris, sive corpus figuram et sacramentum corporis; nos sensum, non verba quaerimus. Vgl. Antisyngramma Bl. K_7: absit, ut ego unquam cum dilecto fratre Zuinglio veliter, quia tropum ille in „est“ constituit et ego in „corpus“. Oekolampad hat auch auf eine tiefere Ausdeutung, daß das Brot figura corporis sei, verzichtet, vielmehr die Exegese nur gegen die lutherische Konsubstantiation gekehrt. Vgl. Antisyngramma Bl. N_2: Dum dicitur, quod pro vobis datur vel frangitur, certum est, pani non posse convenire, sed tantum corpori; proinde panis est figura corporis. Aut si residuus mansisset panis, illum crucifigi oportuisset ... Billicanus (Epistola ad Urbanum Regium 1526 Bl. A_4) erklärt den Unterschied zwischen Zwingli und Oekolampad von der Grammatik her: Cum tamen vel a Grammaticis (est enim haec tota disputatio Grammatica) tropus substantivo verbo non detur, nisi ob innovatam translatamque significationem adiuncti; unde et Tertullianus et clarissimus praeceptor meus Joannes Oecolampadius, Vinimontanus, in „Corpore“ non in „Est“ tropum statuerunt. Vgl. Bl. A_8: Si quis autem caussam requirat, cur non in „Corpore“ se Zwinglius exercuerit, cum tamen et Tertulliani aliorumque meminerit, quibus non de *ἐστὶ* sed *περὶ τοῦ σώματος* mentio est, dicam: Volebat circumspectior videri, idem tamen occulto [!] agens quod Tertullianus et videbat non infirmum modo

Sinn: hoc est figura, symbolum corporis gegeben.[1]) Oekolampad hat Synonymbedeutungen verselbständigt und vereinzelt, mehr nicht.[2]) Keineswegs aber hat er der Deutung figura corporis einen besonderen, metonymischen Sinn geben wollen; denn Zwingli hatte im „Subsidium sive coronis eucharistiae" in so scharfer Weise sich gegen die von katholischer Seite vorgetragene Metonymie ausgesprochen[3]), daß Oekolampad sich wohl gehütet haben würde, diese verpönte Deutung zu akzeptieren. Es ist verfehlt, bei Oekolampad in den Worten: „hoc est figura corporis" eine besondere Deutung zu suchen. Auch das Urteil von Loofs[4]): „Oekolampads Deutung: hoc est figura corporis mei trifft mit Worten Tertullians Augustins Sinn" legt Oekolampad viel zu viel Bedeutung bei. Weiter meint Goetz[5]): „Eine kleine Abweichung von Zwingli ist, daß Oekolampad, ähnlich wie später Calvin, etwas mehr das Moment der Ernährung bzw. etwas mehr die Bildlichkeit des Brotes in diesem Sinne betont als Zwingli." Aber dieses schwer faßliche „etwas mehr", dem Goetz selbst offenbar nicht recht traut[6]), kann, selbst seine Richtigkeit vorausgesetzt, einen wirklichen Unterschied nicht begründen. Dieckhoff[7]) möchte „neben dieser mit der zwinglischen vollkommen zusammenstimmenden Lehre von dem Wesen

---

fore, sed parum etiam pium. In summa videbat scrupum de Christi corpore oriturum, in quo olim copiae haereticorum laborarint; hoc ut effugeret, in verbum substantivum se contulit.

1) Vgl. oben S. 110, 102, 94.

2) Zu der Stelle: phase est transitus bemerkt Oekolampad: Phase transitum significat. Denique non est vis, sive exponas „est" pro „significat", sive relinquas in genuino significato et rem exponas figuram rei, ut: agnus est phase domini, id est, figura phase. Neque enim de verbo contendere placet, ubi de sententia constat, quae eadem redditur. Die Anschauung, daß Oekolampad mit der Deutung: hoc est figura corporis eine Sondermeinung biete, vertritt erstmalig das Syngramma Suevicum (s. S. 127), setzt aber sofort hinzu: et convenitis quidem tu et Zuinglius. Vgl. dann Brenz an Dietrich v. Gemmingen bei Pressel: Anecdota Brentiana S. 3. Hospinian II 35 schreibt gar: „Cessit igitur his Oecolampadius, qui contendunt verbum ‚est' non esse figurae ac significationis, sed veritatis, aliamque attulit expositionem, qua idem quidem probavit, sed tamen clarius ostendit, ‚est' in verbis Christi simul et veritatis esse et significationis. Reliquit igitur verbum ‚est' pro verbi substantivi natura in sua genuina et propria significatione, ea tamen lege, ut, sicut diximus, Metonymia collocetur in nomine corporis."

3) 3, 336.

4) RE[3] I, 65 40f. Übrigens ist Billican (a. a. O.) der erste, der Oekolampad von Tertullian abhängig hinstellt. Bl. B: redeamus ... ad Tertulliani figuram, qui contempto verbo substantivo ad corpus deflexit et suffragatorem habet clarissimum virum Joannem Oecolampadion. Inzwischen hat Harnack (Marcion 1921, S. 182, Anm. 2) gezeigt, daß „die Worte zum biblischen Text: id est figura corporis mei, die oft als Tertullianische angeführt werden, Marcion angehören". Daß der von Oekolampad gebrauchte Begriff der figura dann sogar in Melanchthons Dialektik hineinspielte, sagt dieser in dem Briefe an Camerarius CR. I, 803.

5) a. a. O. 72.

6) Vgl. die Anm. 4 auf S. 72 a. a. O.

7) Die ev. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter (1854) I, S. 562 ff.

und der Bedeutung des Abendmahls andere Gedanken sehen, die der zwinglischen Abendmahlslehre in ihrer späteren, in den Jahren 1524 und 1525 ausgebildeten Gestalt fremd waren ... und in denen sich bereits die spätere Entwicklung der reformierten Abendmahlslehre über Zwingli hinaus zu einem volleren Inhalte ankündigen, freilich nur noch sehr von weitem". Dahin rechnet Dieckhoff den Gedanken, daß der h. Geist, den Glauben übend, Wunderbares in den Herzen der Gläubigen wirke, indem er sie zu größerer Heiligkeit des Lebens hinziehe. „Es ist klar, daß es sich hier nicht um eine durch den Inhalt des Sakraments mitgeteilte Gnade handelt, die wir mit dem Brote empfingen. Die Wirkung des h. Geistes, von der hier die Rede ist, ist nach ihrem Wesen in keiner Weise an den Inhalt des Sakramentes gebunden. Diese Wirkung, die überall nicht als eine solche aufgefaßt wird, durch welche uns der Leib und das Blut Christi in irgendwelcher Beziehung gegeben würde, sondern als eine solche, welche in uns die Kraft zum göttlichen Wandel, sanctum studium et curam, wirkt, also unser Heiligungsleben fördert, ist, wie Oekolampad sagt, bedingt nicht durch die Natur des Sakraments, sondern durch die Heiligkeit derer, die das Sakrament gebrauchen, durch ihren Glauben und heiligen Affekt. . . . Nur insofern kommt das Sakrament nach seiner Objektivität in Betracht, als es dazu dient, diesen heiligen Affekt in der Seele zu wecken, unsern Glauben lebendig zu machen." Gewiß, aber damit verlieren diese Gedanken Oekolampads auch ihre Originalität und werden zwinglisch; denn Zwingli hat immer wieder die ethische Verpflichtung der Abendmahlsteilnehmer auf Grund des dankenden Gedenkens betont.

Näher dem Richtigen kommt Dieckhoff[1]), wenn er auf die Äußerungen Oekolampads hinweist, daß das Fleisch Christi durch das Wort gewissermaßen in unserer Seele wohne, und daß wir so in die Natur dieses Fleisches Christi verwandelt würden. So hätte Zwingli damals 1525 nicht mehr schreiben können. Hier haften Oekolampad noch Reste aus der Vergangenheit an, die aber nicht sowohl auf den Katholizismus als vielmehr auf Erasmus v. Rotterdam zurückgehen dürften. Der Basler Reformator hat sich von dem mystischen Charakter des Abendmahls noch nicht frei gemacht, redet nicht selten vom panis mysticus. Z. B. in dem Schlußrésumée: „so ist also bewiesen, daß in dem mystischen Brote kein Wunder über Menschenverstand ist." Oder er weist darauf hin[2]), daß

1) Vgl. im Anschluß an ihn Götz S. 72. Verfehlt ist die Ansicht Ebrards (a. a. O. S. 164): „Zwingli geht an der Hand der Schrift von der innersten Tiefe des heiligen Abendmahles selber aus; sein Freund fängt sozusagen bei der äußersten Peripherie an, bei der Erwägung, daß es überhaupt fingierte Wunder geben könne." Ebrard läßt erst durch Brenz mystische Gedanken bei Oekolampad lebendig werden (S. 189).

2) Bl. E_8. Man vgl. die Äußerung im Briefe an Pirkheimer vom 25. April 1525: Panem quidem panem fateor, sed iam non communem, si quidem consecratus fuerit. Scio, quae sit vis verbis mysterii. Nunquam negavi in mysterio adesse corpus Christi (J. J. Herzog: Oekolampad II, 1843, S. 273). Diese Gedankengänge des Baslers erklären das zeitweilige Entgegenkommen von Brenz ihm gegenüber (s. u.).

der Vorwurf einer Erniedrigung Christi, der der Herabziehung Christi in das Abendmahl bei der „krassen“ Auffassung gemacht werden muß, wegfiele, „wenn mit den Alten gesagt würde, daß Christi Leib mystisch, ich füge hinzu, dynamisch und mit seinem Segen (cum virtute et benedictione) anwesend ist.“ Auch die von ihm bekannte spiritualis manducatio carnis Christi in fide gehört hierher. Gewiß, Oekolampad vermeidet hier nähere Auseinandersetzungen, vor allen Dingen, etwa den mystischen Charakter in einer unerklärlichen Konsubstantiation zu sehen, aber er biegt hier doch deutlich zu einer Anschauung zurück, die Zwingli damals endgültig überwunden hatte. Ferner aber ist auf den anderen Sakramentsbegriff des Baslers aufmerksam zu machen. Er schreibt[1]): „uns dürfte es genügen, bewiesen zu haben, daß Christus dem Leibe nach im Himmel und nicht im Sakramente residiert. Durch die Sakramente aber ermahnt er, regt er an (excitare), tröstet und tut fast alles, was er durch das Wort tut, wenn es erfaßt worden ist (et fere omnia facere, quae per verbum, si quidem cognita fuerint).“ Das ist ganz und gar nicht Zwinglisch, wohl aber Lutherisch empfunden. Hier wird doch dem Sakramente heilsvermittelnde Bedeutung zugeschrieben, selbstverständlich an den Glauben geknüpft, so wie das Wort nur wirken kann, wenn man es sich aneignet. Luthers Definition aus de captivitate babylonica, daß das Sakrament ein verbum visibile sei[2]), klingt durch. Aber der Gedanke ist ein eingesprengtes Stück, Oekolampad geht ihm nicht weiter nach, es beweist aber die Unausgeglichenheit seiner Abendmahlsanschauung.[3]) Wie wertvoll für den weiteren Verlauf des Abendmahlsstreites, insbesondere in der Richtung einer Union der Evangelischen, diese Ideen werden konnten und wurden, werden wir sehen.[4])

---

1) Bl. K_8. 2) Vgl. WA. VI, 503ff.

3) Luthers Brief an die Straßburger 1523 hat Oekolampad nicht gebilligt. Vgl. seinen Brief an B. Hubmaier (undatiert): epistolam sane eius (Lutheri) ad Argentinenses non usque adeo probamus (Epp. Joannis Oecolampadic et Huldrichi Zuinglii 1536 p. 65[b]). Sehr bezeichnend für Oekolampads Abendmahlsanschauung ist der in den Epp. p. 114f. mitgeteilte (undatierte, wohl ins Jahr 1525 zu setzende) Brief: Non enim ibi docetur consubstantiatio, tametsi manducationem corporis domini non negem. Um „prophanes“ Brot handelt es sich nicht. Christus, verus ille panis coelestis, semper est panis Christianorum et fidelium. Semper manducamus carnem filii hominis, sed spirituali modo, non dico spiritualem. Si semper igitur et sub hac hora, qua ceremoniis ad hoc a Christo institutis utimur, vere manducamus, et vere adest, sicut antea affuerat; nisi quod ceremonialis ille et mysticus ritus panis et vini accedit, quibus rememoratio fit, fideique ac charitatis nostrae symbolum exhibetur ac testimonium. At panis ac vinum licet vere sint panis et vinum, ad alium tamen usum adhibentur, nempe ut figuram gerant corporis et sanguinis. Itaque panis ac vinum nobis quasi non sunt panis et vinum, nolumus tunc externis illis, quae sumimus, saturari, sed his, quibus si Christiani sumus, perpetuo vescimur et inebriamur. Das ist nichts weniger als klar.

4) Daß in späterer Zeit die feinen Nuancierungen bei Oekolampad ganz übersehen wurden, beweist etwa Amandus Polanus: de vita et obitu Oecolampadii 1597. Er gibt als Oekolampads Abendmahlslehre an: tropum illis (verbis: hoc est corpus meum) inesse.

Ein Nachwort der Oekolampadschen Schrift wandte sich „an die geliebten Brüder in Christus, die durch Schwabenland Christus verkündigen". Hier war der damalige Wetterwinkel für die Abendmahlsfrage. Zwingli hatte seinen an Matthäus Alber adressierten Brief nach Reutlingen gerichtet, und dieser ursprünglich handschriftlich verbreitete Brief war im März 1525 in der Zürcher Presse von Froschauer im Druck erschienen[1]), die Abendmahlsstreitigkeiten in Reutlingen waren nicht zur Ruhe gekommen. Oekolampad, der geborene Schwabe, hat in Fühlung mit der Heimat gestanden, er bekam Briefe wegen seiner besonderen Haltung in der die Basler Prediger damals lebhaft beschäftigenden Abendmahlsfrage, man war mit ihr unzufrieden.[2]) Um deswillen schreibt er sein Buch.[3]) „Manche hätten es vielleicht geratener gefunden, wenn ich nicht über die Sache selbst, was denn die Eucharistie sei und auf welche Weise das Brot Leib sei, sondern lediglich über den Gebrauch der Eucharistie[4]) vor der Öffentlichkeit diskutiert hätte. Aber ich hatte es nicht in der Hand, dieser gut gemeinten Ansicht zu folgen, denn die Papisten und andere wüteten und redeten Absurdes; es wäre gottlos gewesen, da still zu schweigen. Meine Hörer unter der Kanzel warteten, wann ich endlich meine Meinung sagen würde, in täglichen Briefen forderten meine Freunde Rechenschaft über diese Sache." Oekolampads Schrift fand nun in der schwäbischen Heimat ein unerwartetes Echo: am 21. Oktober 1525 unterzeichneten 14 Theologen in Schwäbisch-Hall nach eingehender Besprechung eine von Johannes Brenz verfaßte Schrift, die sie dem Basler zwar zuerst privatim zuschickten, die dann aber 1526 als „Syngramma" der Öffentlichkeit unter-

---

1) III, 332f.

2) Fert autem rumor et satis declarant quorundam literae, offensos nonnullos, qui audierunt, quod concionando hic plaerisque, qui aliquid esse videntur atque adeo columnae, in causa eucharistiae non subscripserim (Bl. L_3). Oekolampads Hauptgegner in Basel war der Pfarrer Weißenburger. Näheres bei Herzog: Oekolampad I, 320. Vgl. auch den oben besprochenen Brief Zwinglis an die Basler. Heranzuziehen ist auch der Brief von Theobald Billican an den Crailsheimer Pfarrer Adam Weiß vom 12. Februar 1525: „so hat Carlstadt und auch mein treuer Bruder Aegranus Schiffbruch erlitten, ja, selbst von Oekolampadius höre ich, daß er auf dem Strand liegt (Hartmann-Jäger: Joh. Brenz [1840], S. 140). Oekolampad erzählt im Antisyngramma Bl. H_1: Scriptum a me librum de eucharistia cuidam ex fratribus in vestro Syngrammate non recensito significavi, indicans per epistolam amice fratribus Suevis me nuncupaturum eum, nisi id officii ingratum fore existimet. Respondit autem is nihil illis displiciturum quicquid a me aedi contingat sub illorum nomine. Itaque suspicione carebat quenquam offensum iri, praesertim nullius nomine prodito. Der quidam ex fratribus dürfte Adam Weiß von Crailsheim sein.

3) Ne cuipiam incerti rumoris malignitate ponatur offendiculum.

4) De solo usu eucharistiae. Das gibt W. Walther WA. XIX, 448 wieder: „was es (das Abendmahl) nütze." Aber es handelt sich wohl um die praktische Kultusform gegenüber der Theorie. Sprachlich ist natürlich beides möglich, und im Syngramma Bl. R_8 kommt usus panis auch im Sinne von „Nutzen" vor.

breitet wurde[1]), ohne Wissen der Verfasser. Oekolampad, der zuerst über die „Sophisten, nein, nicht Sophisten, sondern anmaßende Thrasonen" geeifert hatte[2]), entschloß sich schließlich doch zu einer „schonenden, freundlichen, furchtlosen" Antwort, „besser als sie es verdient haben"; sie war handschriftlich am 24. November 1525 fertig, wurde aber ebenfalls erst 1526 gedruckt.[3])

Die schwäbischen Theologen kennzeichnen nach den üblichen Höflichkeitsphrasen der Begrüßung die Oekolampadsche Abendmahlslehre als die Karlstadtsche und heften ihr, und damit zugleich der Zwinglischen, das Brandmal an, das so ungemein verhängnisvoll in dem Zwingli-Lutherschen Streite geworden ist. „Kaum waren wir der verderblichen Heuchelei Karlstadts entflohen, und siehe da, du wühlst denselben Sumpf auf, freilich weit gelehrter."[4]) Die Beschuldigung erscheint hier nicht zum ersten Male (s. u.), aber man kann den Lutheranern den Vorwurf nicht ersparen, daß sie leichtfertig ein Verdikt nachgesprochen haben, das vor genauer Prüfung nicht standhielt. Oekolampad hat recht mit der Replik: „War denn keine Gelegenheit da, uns den Brüdern zu empfehlen und unsere Unschuld und unseren Glauben kund zu tun? Ist's nicht eine Art von Grausamkeit, den guten Ruf auf Kosten der Wahrheit zu vernachlässigen?"[5]) Von der fixen Idee der Solidarität zwischen Karlstadt, Zwingli und Oekolampad beherrscht, sucht nun das Syngramma die Verschiedenheit der Ansichten dieses Triumvirates, die ihre Zusammenstellung hätte verbieten müssen, als Zeichen des mit sich selbst uneinigen Geistes (spiritus initio sibi dissidens) zu diskreditieren. Karlstadt, huius pugnae *κορυφαῖος*, bezieht in den Abendmahlsworten das Pronomen hoc auf corpus, nicht auf panem, Zwingli verfährt gerade umgekehrt, „in wunderlicher Weise dreht er sich, bis er durch Metamorphose, oder, wenn er das lieber will, durch Metempsychose aus ‚ist' ‚bedeutet' macht. Du trittst als dritter hinzu und machst aus dem Leibe eine Figur des Leibes?[6]) Wie? Um drei Worte handelt es sich, sie sind die Helena, um die wir kämpfen, hoc est corpus meum[7]), und schon haben sie uns drei Sekten

1) Die verschiedenen Ausgaben siehe in meiner Bibliographia Brentiana 1904. Daß sie ihre Schrift Oekolampad zuerst privatim sandten, sagen die Verfasser selbst. Oekolampad ist für dieses „zivile" Verfahren dankbar gewesen. Näheres s. WA. XIX, 448ff.

2) VIII, Nr. 391.

3) VIII, Nr. 411. Wie ein Vermerk Froschauers am Schluß des Druckes besagt, ist das Antisyngramma „ob instantem mercatum Franckfordiensem" eilig und darum fehlerhaft gedruckt worden. Damit ist die Frühjahrsmesse gemeint. Vgl. WA. XIX, 449.

4) Bl. H_2. Ich zitiere nach Oekolampads Anti-Syngramma von 1526, das den vollen Text des Syngramma bietet. Daß die Zürcher Bibliotheken keinen Originaldruck des Syngramma besitzen, wird man verstehen. Zum nachträglichen Vergleiche habe ich den in Bern (Univ.-Bibl.) befindlichen Originaldruck herangezogen. Zur Sache vgl. Dieckhoff, S. 566ff. 5) ib. 6) Vgl. dazu oben S. 123.

7) Das sind freilich vier Worte; die Syngrammatisten haben das im Eifer des Gefechtes übersehen, oder sie zählen das est nicht mit, weil die Copula im Original nicht

geboren"? Zwingli und Oekolampad stimmen zwar überein, aber Karlstadt? Freilich, er sagt auch, das Brot sei nicht Christi Leib und der Wein nicht sein Blut, aber diese Übereinstimmung nur im Hauptpunkte (in summa) ist kein günstiges Zeichen, auch Geizige stimmen in der Aufhäufung von Schätzen überein, aber auf verschiedenem Wege. Veritas non ex dissentientibus, sed sibi consentientibus argumentis constat. Man erkennt aus der Zwiespältigkeit, wes Geistes Kind die Gegner sind.

Sehr eigentümlich berührt, daß die Syngrammatisten nun Oekolampads Buch schlechthin als gegen sie gerichtet auffassen; es war an sie gerichtet, gewiß, traf sie auch, sofern sie die Impanation vertraten, aber es hieß eine unnötige Verschärfung des Streites, wenn nun die Schwaben Oekolampads Polemik gegen Petrus Lombardus auf sich bezogen, wie wenn sie „den Irrtum über den Leib Christi aus dem Lombarden und anderen Sententionariern gesogen" hätten und „Schüler" des Scholastikers wären.[1]) Auch davon, daß Oekolampad sie „mit der verfluchten Papistenmesse" zusammengeworfen habe, konnte keine Rede sein[2]), und es war eine ungerechtfertigte Verdächtigung, daß Oekolampad sie „auf die Seite der papistischen Gottlosigkeit" setze, „damit wir bei den Frommen den Kredit unserer Lehre, vielmehr nicht unserer, sondern der Lehre Christi, verlieren".[3])

Den patristischen Gegenbeweis der Syngrammatisten gegen Oekolampad können wir uns schenken; es gilt für ihn das zu Oekolampads Traditionsbeweis Gesagte. Die positive Darlegung der eigenen Abendmahlslehre der schwäbischen Theologen legt den Nachdruck auf die Bedeutung des Wortes, das der Handlung die rechte Kraft gibt. Es handelt sich um eine (relativ) selbständige Weiterbildung Lutherscher Gedanken, sofern das Verheißungswort als konstitutiv für ein Sakrament ihm wesentlich gewesen war.[4]) Sie leugnen keineswegs, daß das Abendmahl Symbol

---

stand, wie sie wußten. Man sollte freilich erwarten, daß sie dann nach dem griechischen Texte oder dem hebräischen, den sie als den Wortlaut Jesu annahmen, gezählt hätten; im ersten Falle wären vier, im letzteren zwei Worte herausgekommen. Bl. I_8 wird einmal zitiert: hoc est corpus, hic est sanguis; das wären drei Worte. Brenz in seinen Briefen redet auch stets nur von drei Worten. Vgl. Th. Pressel: Anecdota Brentiana (1868), S. 3ff.

1) Oekolampad erwidert richtig: „non hoc consilio producitur Lombardus, ut suspecta sit causa vestra apud pios, sed cum vobis optime velim, errorem istum, qui et vos aliqua ex parte tangit, prorsus abolitum cupio.

2) Das schlechte Gewissen der Syngr. verrät hier ein beigesetztes: ni fallamur.

3) Auch hier folgt dann eine Berichtigung, die aber tatsächlich nur verschlimmert: Attamen, Oecolampadi, o venerande, absit, ut hoc de animo tuo somniemus, probatior nobis est candor tuus, quam ut tale quidpiam de te suspicemur. Oekolampad antwortet sehr treffend: Mirum, quam fluctuat sermo vester. Non suspicamini et nihil non suspicamini. Si non suspicamini, quid opus tanta rhetoricatione? Sin suspicamini, quid dissimulatis?

4) Vgl. WA. VI und Fr. Graebke: Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers (1908) S. 40ff., 51ff. Vgl. auch Joh. Gottschick: Luthers Theologie (1914) S. 73f., für Luthers Anschauung von der Wirkung des Wortes. Oekolampad im Antisyngramma

und Bezeugung der Gemeinschaft sei[1]), aber damit wird seine Bedeutung nicht erschöpft; es „hat“ noch das Wort, und deshalb „suchen wir nicht mit Unrecht den Trost des Gewissens, die Vergebung der Sünden und die Kräftigung des Glaubens, im Abendmahl“. Weil es das Wort hat, nämlich: das ist mein Leib, der für Euch gegeben wird, darum ist das Brot mehr als Brot; es erhält durch das Wort eine besondere Kraft (confirmatur), genau umgekehrt wie im alten Bunde, wo die Wunder das Wort bekräftigten. Sie waren Tatsachenwunder (miracula facti), „das Symbol des Abendmahls aber bekräftigt den Glauben nicht wegen einer Tatsache, sondern wegen des Wortes. Wie jedes Wort Gottes Mirakel ist, so auch das Abendmahlswort; denn niemand kann leugnen, daß das Abendmahlswort Evangelium ist.“ Das Evangelium aber ist eine Kraft Gottes zum Heile für jeden Gläubigen (Röm. 1, 16). Es heißt dem Evangelium alles Lob nehmen, wenn man nun das Abendmahlswort = Evangelium die Wucht einer Kraft Gottes verlieren und zur bloßen „Bedeutung“ abblassen läßt. Wenn Christus zu dem Gichtbrüchigen sprach: „Deine Sünden sind Dir vergeben“, so umschloß dieses kurze Wort wirklich die Vergebung aller Sünden, und der Friedensgruß der Apostel: „Friede sei diesem Hause“ umschloß den Frieden (pacem inclusit et quodammodo pacem verbo captivam dedit; pinguiter enim loquimur, ut intelligamur). Wenn Gott sich im Worte schenkt, so schenkt er alle seine Gaben. Spricht also Christus: „mein Leib wird für Euch gegeben und mein Blut wird für Euch vergossen“, so hat er in dieses Wort seinen Leib und sein Blut eingeschlossen (conclusit), und zwar so fest, daß, wer dieses Wort ergreift, glaubt und im Glauben festhält, damit zugleich ergreift, empfängt, hat und festhält den wahren Leib und das wahre Blut Christi, nicht geistig, sondern fleischlich; denn nicht wurde sanguis spiritualis für uns vergossen, sondern carnalis. Das Wort allein besitzt die „Energie“, den leiblichen Leib Christi an uns heranzubringen; das Wort bringt zum Brote das, was es in sich enthält, es enthält aber den wahren leiblichen Leib Christi, folglich trägt es auch den Leib zum Brote. Es handelt sich um ein miraculum verbi; kraft dessen wird Leib und Blut durch Brot und Wein ausgeteilt, nicht sofern sie Brot und Wein sind, sondern sofern

---

hat das nicht erkannt, sondern fragt erstaunt: nescio, unde hoc glossema mutuati sitis, quod corpus accipitis in pane, qua verbum habet (Bl. R_6). Mitspielen wird bei Brenz aber auch ein traditionell katholisches Moment, sofern für die mittelalterliche Dogmatik die forma sacramenti, d. h. die das sakramentale Wunder bewirkende Kraft das priesterliche Weihewort war. Vgl. das von Troeltsch: Soziallehren S. 221, Anm. 100a beigebrachte Zitat aus Schwane: Dogmengeschichte des M. A. S. 589 und Seeberg: Dogmengeschichte[2] 315, Anm. 1 (hier käme speziell Thomas v. Aquino in Frage). Dieckhoff S. 610 formuliert: „Die Unterscheidung zwischen der promissio remissionis peccatorum und dem signum oder pignus derselben als den beiden Stücken des Sakraments kennt das Syngramma gar nicht mehr.“

1) Sacramentum enim coenae symbolum esse et communionis protestationem, quis negat? Bl. I_3.

sie dieses Wort haben: das ist Leib, das ist Blut. Wir sollen im Abendmahl alles suchen, was wir im Worte suchen. Vor dem Worte pflegt man keine Kniebeuge zu machen, so darf es nicht befremden, wenn wir bei den Alten nichts von dieser Reverenz vor den Elementen lesen[1]); damit ist die Realpräsenz nicht ausgeschlossen.[2]) Die Autorität der Patristik, selbst einmal angenommen, Oekolampad habe sie richtig ausgelegt, beweist nichts; „es ist viel gerechter, die Väter durch Christi Wort auszulegen, als Christi Wort durch die Väter." Daß „est" verschiedentlich, z. B. an den für Oekolampad (und Zwingli) klassischen Stellen: sieben Kühe sind sieben Jahre, der Acker ist die Welt, den Sinn von „significat" hat, leugnen die Syngrammatisten keineswegs, aber es heißt, meinen sie, dialektische Kunststücke machen, aus einzelnen Stellen auf alle zu schließen; ebensogut könnte man sagen: weil der Rabe schwarz ist, muß es auch der Schwan sein, weil Absalom hübsch war, muß es auch Thersites sein. An jenen Stellen handelt es sich um Träume und Parabeln, aber im Abendmahl legt Christus keine Träume oder Parabeln aus. 1. Cor. 10, 4 kann „est" ruhig den Sinn von „ist" behalten, denn Paulus hat im Zusammenhange keinen Zweifel darüber gelassen, daß es sich um einen geistigen Fels handelte; der war Christus. Warum wird denn im Abendmahle das Brot gesegnet? Warum vom gewöhnlichen Brauche getrennt? Doch nur, weil es durch das Wort etwas Besonderes wird. Ex. 12 darf nicht ausgelegt werden: das Lamm bedeutet den Vorübergang des Herrn, vielmehr es ist zu deuten: das Lamm ist ein Opfer des Vorübergangs des Herrn. Zwinglis Auslegung im Subsidium wird ausdrücklich zurückgewiesen. Wenn es heißt: dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute, so wird der Kelch nicht neues Testament genannt, weil er ein Zeichen desselben ist, sondern weil er das Blut des neuen Testamentes „hat". Das Blut versiegelt (obsignat) und bekräftigt das neue Testament, ist darum auch wirkliches Blut. Aus Christi Leib nur ein Zeichen des Leibes zu machen, ist eine Blasphemie, hinter diesem „sakramentirischen Geiste" steckt der Satan; es ist derselbe Geist der Bosheit, „den wir in unserer Zeit im Bauernkriege (in populari seditione) kennen gelernt haben". Gott ist allgegenwärtig, aber seine Gegenwart ist nicht allenthalben offenbar; wenn er sich durch irgend ein äußeres Zeichen als

---

1) Das Syngramma fügt hinzu: Et nos nec hodie huic verbo: corpus Christi pro vobis traditur ullas corporales reverentias exhibemus, sed reverenti corde et fide .... suscipimus. Das ist später in streng lutherischen Kreisen anders geworden.

2) Daß sie vielmehr von den Syngrammatisten vertreten wird, kann füglich nicht mehr bestritten werden. Vgl. Dieckhoff 620ff. zur Geschichte dieser Frage. Ebenda eine gute Kritik der theologischen Schwächen des Syngramma, dessen Unklarheit S. 568 betonte. Der so scharfsichtige Keim gehört merkwürdigerweise auch zu denen, die dem Syngramma eine nur ideelle Präsenz zuschreiben (Theol. Jahrbb. 1854, S. 579). Eine Zusammenfassung der Ansicht des Syngramma bietet die von Dieckhoff S. 607 angeführte Stelle.

gegenwärtig erklärt, so sagen wir: er steigt vom Himmel herab. Die Zeichen — im Abendmahl Brot und Wein — sind daher nicht Beweis für die Abwesenheit Christi, sondern gerade für seine Anwesenheit. Joh. 6, 55 ist Fleisch und Blut als wahre Speise und wahrer Trank bezeichnet worden, und zwar für den Glauben; folglich müssen sie auch gegenwärtig sein; denn wenn sie nicht gegenwärtig wären, könnten sie nicht gegessen oder getrunken „oder, wenn Du lieber willst, geglaubt werden. Denn Gott selbst essen, d. h. glauben, kann niemand, außer wem Gott gegenwärtig gewesen ist. Den Gottlosen (impiis) und Ungläubigen (infidelibus) ist er abwesend, daher essen sie ihn auch nicht, d. h. sie glauben nicht in Gott. Kurz, wie der Glaube Gott gegenwärtig hat, wenn er an Gott glaubt, so muß er, wenn er glaubt, Leib und Blut trinkt, d. h. glaubt, Leib und Blut gegenwärtig haben". M. a. W. die Realität des Glaubensobjektes beim Glauben an Gott überträgt sich auf den Glauben an Leib und Blut — eine Art ontologischer Beweis für die Realpräsenz. Das Wort aber — das ist das ceterum censeo der Syngrammatisten — macht dem Glauben Gott gegenwärtig, und das Wort wieder ist der Sohn Gottes. Verbum fidei obfert quicquid accipit aut credit. Leib und Blut gehören allein Christus, der zur Rechten des Vaters sitzt, aber sie sind dem Worte: „das ist mein Leib, das ist mein Blut" „empfohlen" (commendata), so daß sie durch Wein und Brot als äußere Dinge verteilt werden.

Aber das Zusammensein zweier Substanzen an ein und demselben Ort? Zwingli hatte das oft genug als eine logische Unmöglichkeit bezeichnet. Das Syngramma nennt jegliche Besorgnis hier eine „fleischliche Einbildung" und rekurriert auf das Wunder. Aristoteles hat hier nicht das Wort zu führen; hier haben wir einen anderen Lehrer. Der Glaube verträgt nicht nur in diesem Sakramente, sondern auch in vielen anderen Dingen mancherlei Absurdes. Nicht weil er sich nach Belieben allerlei einbilden dürfte, sondern sofern er das Wort hat. „Gib dem Glauben das Wort, und er wird ganz andere Dinge fassen, als sie die ganze Naturordnung verträgt."[1]) Er verträgt, daß Sünden keine Sünde sind, Schande keine Schande, Tod kein Tod, Aristoteles würde das gar nicht verstehen. Mag die Vernunft es nicht ertragen, daß das Brot Leib Christi sei, der Glaube erträgt es, weil er das Wort hat: das ist mein Leib. Man darf auch nicht sagen (wie Oekolampad getan hatte, vgl. S. 121), die Realpräsenz im Abendmahl sei eine Demütigung und Erniedrigung Christi, es handelt sich nicht um irgend ein neues Kommen Christi, sondern um eine Gabenverteilung (doni distributio et dispensatio), so wie anderweitig Friede und Vergebung der Sünden ausgeteilt werden. Oder wie ein Lehrer, der 600 Schülern seinen Willen und Gedanken mitteilen will, durch das Wort der Lehre mitteilt und austeilt. Er schließt seinen Willen gleichsam in

1) Da enim fidei verbum et longe alia capiet, quam tota rerum natura ferat. Bl. P$_5$

das Wort ein, verteilt ihn an alle, die das Wort aufnehmen, behalt ihn aber gleichzeitig bei sich. Auf den Einwand, es handle sich doch da nur um Übermittlung von Worten, sind die Syngrammatisten gefaßt: es ist mehr, im Worte steckt die Kraft des Gedankens. Warum sollte Christus — diesen kühnen Sprung erlauben sich die Schwaben unbedenklich — dann nicht seinen Leib und sein Blut ins Wort einschließen, verteilen und mitteilen? Man darf nicht glauben, daß dem mit dem Brote verbundenen Leib Christi dasselbe widerfahre wie dem Brote, d. h. daß es in den Magen geht, zersetzt wird und schließlich in den Abtritt fällt. Wie das Wort Gottes in Ewigkeit bleibt, weder durch Ort noch Zeit noch Akzidentien umgrenzt, niemals zersetzt oder verdorben werden kann, so ist und bleibt der Leib ein corpus verbo commendatum. Das Abendmahlsbrot, sofern es Leib Christi ist durch das Wort, hat nichts von fleischlichen Akzidentien, als da sind runde oder viereckige Gestalt, schwarze oder weiße Farbe, an sich; die haften ihm nur an, sofern es Brot ist. Fragt man: was nützt das fleischliche Essen des Leibes, da doch die (a. t.) Väter seiner entraten mußten und trotzdem selig wurden, so stellen die Syngrammatisten die Gegenfrage: was nützt das fleischliche Hören des geoffenbarten Evangeliums, dessen die Väter auch entraten mußten? Das Evangelium ist eine göttliche Kraft, nicht eine Summe von Silben und Buchstaben; so nehmen wir im Abendmahl den fleischlich genossenen Leib und Blut Christi als eine Kraft in uns auf. Mit den Zähnen zerrieben und zerbrochen wird nur das Brot: quod edimus intrat ventrem, quod credimus intrat mentem. Doch gehen die Syngrammatisten, vorsichtig allerdings, alsbald einen Schritt weiter: man braucht nicht zurückzuschrecken vor der Formulierung: Christi Leib wird von den Händen behandelt und mit den Zähnen zerrieben. Wenn der Leib Christi durch das Wort an das Brot herangetragen wird, warum soll dann dem Leibe nicht zufallen, was dem Brote begegnet? „Daher wird der Leib gebrochen, weil das Brot gebrochen wird, trotzdem inzwischen die Integrität des Leibes bleibt, und das Brot ist lebenskräftig, weil Christi Fleisch, das durch das Wort zum Brote hinzutrat, lebenskräftig ist, der Welt das Leben verbürgend, trotzdem inzwischen das Brot in seiner früheren Wesensbeschaffenheit bleibt.“ Das Wie? (qua ratione) der Vereinigung des Leibes Christi mit dem Brote bleibt ein Wunder, das nicht klar gemacht (probari) werden kann.

Aber Joh. 6, 63? locus, ad quem velut ad sacram anchoram adcurritis omnes, quotquot panem esse corpus Christi negatis? Gewiß, das Fleisch allein nützt nichts, zum Fleische muß der Geist hinzukommen, dann nützt es sehr viel; wenn das Fleisch nichts nützte, würde das Wort nicht Fleisch werden, um in uns zu wohnen, antworten die Syngrammatisten mit Augustin. „Füge den Glauben des Essenden zum Leibe, und er nützt sehr viel. Wenn der Leib nichts nützte, warum wäre er für uns dahingegeben?“ Wie Maria die Füße des Sohnes Gottes, der „intan-

gibel" ist, in fleischlicher Weise berührte, so essen wir den „uneßbaren" (incomestibile) Leib Christi auf fleischliche Weise, wenn wir das Abendmahlsbrot essen. Christus sitzt zwar zur Rechten Gottes, versagt uns aber trotzdem seine Gaben nicht; hat er doch gesagt, er werde den heiligen Geist senden (Joh. 14, 26), und der heilige Geist ist unabtrennbar von ihm. Vermag er das, so kann er auch durch das Vehikel des Wortes uns seinen Leib und sein Blut geben. Denn „der heilige Geist ist sozusagen viel enger mit Christus verbunden als sein Leib und Blut". Die rationalistische Erwägung, daß das Essen des Leibes Christi durch Unzählige viele Leiber Christi voraussetze, hat keine Berechtigung. „Wie aus der Menge der Christusgläubigen nicht viele Christi werden, so werden nicht viele Leiber aus der Zahl der Essenden. Ein Leib Christi wird durch das Wort im Brote vielen Essenden verteilt, er bleibt inzwischen bei Christus, der zur Rechten des Vaters sitzt, und es bleibt auch die Einheit des Leibes." 2. Cor. 5, 16 meint Paulus nur, wir dürften jetzt nicht nach dem Fleischlichen trachten. Oder hat etwa Christus kein Fleisch mehr? Hätte er es nicht, so wäre er nicht wirklich auferstanden und könnte auch nicht zum Gericht kommen. „Fleischliches" suchen wir im Abendmahl nicht. Summa Summarum: menschliche Vernunft bleibe fern, fleischliche Scharfsinnigkeiten mögen aufhören. „Nach sorgfältiger Erwägung der Gründe werden wir vom Geiste des Wortes gezwungen, zu bekennen, daß das Abendmahlsbrot der wahre Leib Christi sei, weder tropisch noch hydropisch, sondern der selbst, der für uns dahingegeben worden ist, indem wir inzwischen Christus nicht von der Rechten des Vaters ziehen, sondern die Gabe des Leibes und Blutes, dem Worte anvertraut und durch es erhalten[1]), durch das Wort zum Brote herangebracht (ad panem advectum) mit höchster Dankbarkeit empfangen."

Oekolampads Gegenschrift, das Antisyngramma, ist schnell hingeworfen; Abschnitt für Abschnitt wird besprochen und erläutert, und, wie das so geht, die Gegner reden oft genug aneinander vorbei. Treffend hebt der Basler den wunden Punkt heraus, daß man nicht wisse und erfahre, welcher Art der im Brote und Weine anwesende Christus sei.[2]) „Einige von den Euern sagen, im Brote sei Christi sterblicher Leib, andere aber, der verklärte, wieder andere, weder der erniedrigte noch der verklärte. Und wiederum, der Eine spricht für die Gottlosen die Gegenwart des Fleisches Christi ab, der Andere aber nicht." Die hier tatsächlich vorhandene Unklarheit nutzt Oekolampad reichlich aus. Wenn Christi Fleisch substantialiter im Brote ist, wirklich impaniert, so ist doch Gott impaniert, denn Christi Leib kann von der Gottheit nicht getrennt werden. Dann

1) Verbo commissum et conservatum. Bl. T_4.

2) Quartam fere partem libri vestri occupatis hoc dicto: verbum habet panis, et quomodo habeat, ne syllaba quidem digne probatis. Bl. I_8. Zur Sache vgl. Dieckhoff S. 637 ff., der aber ein Originalexemplar nicht vor sich hatte.

aber auch kann man der Hostie den Kultus (die Anbetung) nicht verweigern. Wenn Christus jenen heiligen Brauch (ritum sacrosanctum) des Abendmahls einrichtete, so gab er die Verheißung denen, die an den Tod des für sie dahingegebenen Leibes, nicht aber an das Essen des Brotes glaubten.[1]) „In Ewigkeit werdet Ihr nicht beweisen, daß das Brot der Substanz nach so ist, wie das Wort.“[2]) Das Wort ist nur ein Zeichen der Verheißung. Eine besondere „Energie“ wohnt nicht in ihm.[3]) „Es erinnert uns — damit biegt Oekolampad in die Zwinglischen Bahnen ein — das Abendmahl an die durch den Tod Christi uns gegebene Wohltat, es garantiert (praestat) aber nicht selbst die Wohltat.“ Dem Leibe Christi fiel die Erlösung zu, dem Abendmahl das Gedächtnis daran. In „Zeichen“ eine Stärkung des Glaubens suchen, ist des Glaubens unwürdig, wenigstens des vollkommenen — man erkennt Zwinglis Grundprinzip, den Glauben auf der Höhe des Geistigen zu halten. Merkwürdig nur, wie deutlich unmittelbar danach Oekolampad wieder lutheranisiert: „ich bestreite nicht, daß das Wort zur Anregung des Glaubens (ad exercitamentum fidei) manches tut. Das Abendmahl hat nicht nur das Wort, sondern steht unmittelbar an Stelle des Wortes (sed et ipsa verbi vice est) und redet durch Zeichen (signando), was jenes durch den Ton (insonando) bedeutet, so nützt es den Frommen dank wunderbarer innerer Wirkung des heiligen Geistes. Denn das Wort ist ein äußeres Organ und, wie man sagt, Vehikel des Geistes.“[4]) Auch die Fassung, die Zwinglisch konzipiert ist, bleibt nicht rein Zwinglisch: „Die Verheißungen bringen den Leib nicht in das Brot auf die von Euch angegebene Weise, sondern laden immer zum Gedächtnis der Passion Christi ein, des abwesenden, sage ich, soweit es den Leib angeht, (quantum ad corpus attinet), und treiben teils zur Danksagung, teils zur Besserung des Lebens.“ Wenn Christi glorifizierter Leib nicht lokalisiert ist, weshalb war es dann nötig, ihn in den Himmel zu versetzen? Geben nicht auch die Gegner einen Tropus zu, wenn sie sagen, das Brot werde leiblich gegessen, der Leib Christi aber geistig? Beim Brote handelt es sich dann ja um ein wirkliches, beim Leibe Christi um ein übertragenes Essen. Ein Tropus liegt überall da vor, wo ein Wort nicht in seinem ursprünglichen, eigentlichen Sinne gebraucht wird.[5]) Aber Oekolampad schielt doch immer

1) Beachte den Sakramentsbegriff, der wiederum (s. o.) nicht Zwingli entspricht.

2) In aeternum non probabitis talem substantia panem, quale verbum. Bl. I_1. Vgl. I_2: De hoc inter nos controvertitur, an hoc verbum ideo dictum, ut panis sit substantialiter corpus, vel dictum, ut panis significet corpus.

3) Non est enim alia inclusio quam quod significatur, id quod non solum verbis, sed et nutibus fieri posset. Bl. I_6.

4) Vgl. Bl. P_1: hoc unum volo, ut credamus interno doctori, externo verbo extimulati. Der internus doctor ist der heilige Geist oder Christus. Dieckhoff S. 641 will hier „die mystisch falsche Unterscheidung zwischen einem äußeren und innerem Worte sehen“.

5) Nam ubiubi dictio non est in primario ac proprio significato et ad aliud transfertur, ibi impune dixerim tropum. Bl. K_6.

wieder nach den Lutheranern hinüber; das Abendmahlsbrot ist ihm trotz tropischer Deutung der Einsetzungsworte doch etwas besonderes. „Keineswegs möchten wir dieses Brot für gewöhnliches Brot angesehen wissen, um deswillen, weil wir propter evidentem significationem et rei summae commemorationem consectaneam ein wunderbares Wirken des heiligen Geistes kennen (scimus), wenn der Tod des Herrn herrlich (magnifice) in dieser Stunde durch solche Symbole den Gläubigen verkündet wird.“[1]) Er nennt das Brot, wie Erasmus, direkt panis mysticus.[2]) Dann ist es wieder ein Zurückbiegen zu Zwingli, wenn der Begriff „Testament“ nur insofern gebraucht werden soll, als der Kelch eine Erinnerung an den neuen Bund ist, der im Blute bestätigt wurde. Eigenartig und deutlich zur Mystik neigend bestimmt Oekolampad den Unterschied des ersten Abendmahls in Christi Gegenwart von den späteren Feiern. „Als Christus beim Abendmahle noch gegenwärtig war und er das Werk des Gehorsams noch nicht vollendet hatte, war das Brot Sakrament, und es wurde geweiht (initiabatur), um nachher, nachdem der Herr mit seinem Leibe weggegangen wäre, ein Denkmal (monumentum) zu sein.“ Die Mystik läßt ihn sogar von einer virtuellen Realpräsenz sprechen. „Und weil mir die Sünden vergeben sind, ist deshalb nicht kraft göttlicher Gabe das Blut Christi mein? Wenn auch nicht leiblich gegenwärtig, ist es doch seiner Wirkungskraft (efficacia) nach gegenwärtig und dank dieser Gegenwart Reiniger und Lebenspender. Denn es hat mich gereinigt, als ich noch ein Kind war und das Wort noch nicht gehört und erkannt hatte, und es war mein Blut, als ich Kind war, ich füge hinzu: es war meins, als ich noch nicht existierte und ein Sünder erst künftig sein sollte. Es war mein, sage ich, weil es mir den Vater versöhnt hatte, und es war nicht mein, weil ich noch nicht glaubte oder glauben konnte, daß es mein sei. Jetzt ist es mein, weil ich felsenfest glaube, es sei mein und für mich vergossen. . . . Der Glaube trägt uns das Blut zu, aber nicht als leiblich gegenwärtig. Denn das verlangt der Glaube nicht, ja, wenn er wahr ist, wird er es nicht verlangen können[3])“ — so unzwinglisch der Anfang dieser Ausführungen, so Zwinglisch das Ende. Diese Verbindung macht es aber wieder begreiflich, daß und warum Oekolampad eine Möglichkeit des Ausgleiches sieht: er wird so der erste Vorkämpfer einer Abendmahlskonkordie.[4]) „Wenn Ihr Euch auf unsere Meinung einlaßt, der

---

1) Man vgl. dazu die Ausführungen über das Wirken des heiligen Geistes bei der Taufe, das mit dem beim Abendmahle parallelisiert wird. Bl. H_3: Nos Joannes sumus et in aqua tingimus. Qui in spiritu baptisat, suo quando vult et ubi vult munere fungitur; tametsi hora baptismi multis nominibus magis praesentem gratiam Christi pollicemur.

2) Bl. Q.; Bl. S_3 spricht er vom mystice et sacramentaliter edere.

3) Bl. O_4. Oekolampad schließt mit den Worten: Contenta enim fiducia sua in deum patrem reconciliatum, scit enim sanguinem suum.

4) Das hat auch Dieckhoff S. 645 bemerkt, ohne es freilich recht zu würdigen.

Leib Christi sei so im Brote, wie Friede und Vergebung der Sünden im Worte — nämlich so, daß das Wort äußerlich anregt, der heilige Geist aber jene Güter wirklich mitteilt —, was sind wir dann noch uneins? . . . Denn auch wir gestehen, daß Leib und Blut Christi ganz sicher unser sind, mögen sie auch inzwischen im Himmel sein, und alles, was Christi ist, wird uns ausgeteilt, sofern wir dem so lehrenden inneren Worte anhangen, ermahnt durch das äußere."[1]) Von da aus wird es dann Oekolampad vollends leicht, zu fragen, welchen Zweck und Nutzen dann das fleischliche Essen habe? Genügt denn nicht das Essen im Glauben?! Unter allen Umständen bedeutet die leibliche Anwesenheit Christi im Sakramente eine Erniedrigung, ganz einerlei, ob sein Leib mit den Zähnen zerbissen wird oder nicht. Ein wirklicher Leib ist nun einmal beschränkt, er kommt und geht (adest et abest), und wenn er an verschiedenen Orten gleichzeitig sein soll, so ist er kein rechter Leib mehr (iam de ratione et veritate corporis aliquid decedit). Christus wird dann ein *μυριοσώματος*. Das ist wieder ganz Zwinglisch konzipiert, aber es ist interessant, zu beobachten, wie dieser Rationalismus dem Basler Reformator eigentlich nicht liegt. Kaum hat er nämlich so geschrieben, so wälzt er die ganze rationalistische Unmöglichkeit einer Multivolipräsenz des Leibes Christi von diesem ab und schiebt sie dem beschränkten menschlichen Fassungsvermögen zu. „Der menschliche Verstand ist beschränkt und kann nicht mit einem und demselben Auge zugleich Vorgänge im Himmel und auf Erden beobachten. Wenn er Christus im Himmel zur Rechten des Vaters sucht, sucht er ihn nicht im Brote, und umgekehrt, wenn im Brote, nicht im Himmel. Wenn auch der Leib sehr gut (maxime) an zwei Orten sein könnte, der menschliche Verstand sucht ihn zugleich und einmal (simul et semel) doch nur an einem Orte."

Wenn Ludwig Lavater in seiner „historia de origine et progressu controversiae sacramentariae de coena domini" 1563, p. 4[b] sagt, Oekolampad habe über die Eucharistie „dasselbe wie Zwingli" vorgetragen, so bedarf es nach dem Vorstehenden keines Beweises mehr, wie stark diese Behauptung limitiert werden muß.[2])

---

1) Oekolampad betont im folgenden diese Einigungsmöglichkeit immer wieder. Vgl. z. B. Bl. P_7: Iterum testor, quod si adesse dicatis in pane corpus, sicut incarnationem in verbis: verbum caro factum est, nullum esse inter nos dissidium. Oder Bl. T. Si spiritualis Christi carnem sola spirituali manducatione dicerentur edere, serviente in hoc pane dominico, non contradicerem.

2) Oekolampads Schriften de genuina etc. und sein Antisyngramma fanden ein Echo in Zweibrücken. Vgl. den Brief des Nik. Thomae an Conrad Hubert, Zabern 1526, Mai 12: „Ea in re (der Abendmahlsfrage) territus est Joannes Schweblin, principis nostri concionator, ita, ut omnino iam interceperit dominicae coenae celebrationem post lectionem Christianissimi tui praeceptoris libelli de verborum domini intellectu. Suevorum Syngramma leginus cum addita Oecolampadii responsione" (Simmlersche Sammlung). Die Darstellung von F. Jung: Johs. Schwebel 1910, S. 49f., die die Worte auf Oekolampads „Testament Jesu Christi" bezieht und et verborum domini intellectum liest, ist irrig.

Bekanntlich wurde nun durch die Verdeutschung des schwäbischen Syngramma und mehr noch durch Luthers Vorwort zu dieser Übersetzung der Schriftenaustausch zwischen den württembergischen und dem Basler Theologen Bestandteil der großen Abendmahlskontroverse zwischen Luther und Zwingli, welche sich langsam, aber in stetigem Fortschritte vorbereitete und entwickelte. Es handelt sich um ein Zusammenwirken verschiedener, vielfach sich verzweigender und durchkreuzender Faktoren, die, im Interesse einer klaren Überschau, gruppenartig zusammengeordnet werden müssen, unter tunlichster Wahrung chronologischer Reihenfolge.

Kapitel 4.

Die Lage und die Parteien am Vorabende des Kampfes.[1]

Ein Faktor scheidet mit Beginn des eigentlichen Streites aus, der mit seinen letzten Wurzeln außerordentlich eng zusammengehangen hatte, da er der ursprüngliche Lehrmeister Zwinglis gewesen war: Erasmus v. Rotterdam. Der Schüler war über den Meister hinaus, und der Meister hatte kein Interesse daran, seine einstige Bedeutung nachdrücklich auszuspielen; im Gegenteil, ängstlich und feige wie er war, schob er jedes Verantwortlichkeitsgefühl von sich ab, gab jede Selbständigkeit preis und gefiel sich als der getreue Sohn seiner Kirche, während er doch tatsächlich enfant terrible gewesen war. Der große Gelehrte hat stets eine unglückliche Rolle gespielt, wenn man ein öffentliches Gutachten von ihm verlangte; dann versagte er und enttäuschte, er mußte enttäuschen, denn im letzten Grunde haßte er die Öffentlichkeit; er schrieb für den exquisiten Kreis der „Kenner“ und sonnte sich gerne im Ruhme ihres Beifalls, aber der Held der Straße konnte und wollte der Gelehrte nie werden. Sein Unglück war es, daß man ihn immer wieder in die Öffentlichkeit zerrte und seine Eitelkeit ihm nicht erlaubte, stillzuschweigen. „Gute Freunde und getreue Nachbarn“, die wußten, was des großen Mannes Votum bedeutete, drängten ihn zum Schreiben, wo er doch gar nicht schreiben wollte. Damals sah er sich in Basel in den scharfen Gegensatz zwischen den unter Oekolampads Führung kräftig emporstrebenden Reformatorischen und den Altgläubigen hineingestellt[2]; die Universität war im

---

1) Die Entwicklung ist hier im allgemeinen bis 1525/26 an den einzelnen Orten fortgeführt, ohne daß ich mich an diesen Termin binden konnte, wenn der sachliche Zusammenhang eine Weiterführung erforderlich erscheinen ließ.

2) Außer der bekannten älteren Literatur vgl. R. Luginbühl: Die Basler Reformation 1528—1529 (1909) S. 4 ff.

allgemeinen reformationsfeindlich und suchte nun, von wohl begreiflichem Interesse aus, Erasmus auf ihre Seite zu ziehen, dessen für die Reformation bahnbrechende humanistische Wirksamkeit unleugbar und offenkundig war. Der Basler Rat hatte vor dem öffentlichen Verkauf des Oekolampadschen großen Werkes über den echten Sinn der Abendmahlsworte ein Gutachten von Ludwig Ber, Erasmus, Cantiuncula und Bonifazius Amerbach verlangt.[1]) Nur äußerst ungern[2]) hatte Erasmus dieses Zensoramt angenommen, er „wollte dieser Sache fernbleiben", doch tat er schließlich den „großgünstigen Herren" den Gefallen. Aber sein Gutachten[3]) stand auf Schrauben: das Werk ist „fürwar ein geschickz geziert und wohlgemachtz büchly", ja — echt Erasmisch —, „das noch wol mer ist, so möcht ich wol sagen, das es ein cristlich büchly werre, wo anders ouch etwasz cristlichs genent möcht werden, so do wydrig ist der meinung und verwilligung der kilchen, von welcher abwichen oder widerspennig syen minnem urttel noch geferlichen ist". Kaum war das Buch glücklich gedruckt, und zwar in Straßburg, weil es in Basel unmöglich war, so richtete der ehemalige Basler Professor der Rechte Claudius Cantiuncula als bischöflich Metzischer Kanzler aus Vic-sur-Seille einen langen, mit allen Künsten der Rhetorik geschmückten Brief an Erasmus, mit der Aufforderung, gegen Oekolampad zu schreiben.[4]) Er stand nicht allein, „es drängen den Erasmus auch andere". „So werden wir genug zu tun haben." Zwingli mußte den Freund ermahnen, keine Furcht zu haben.[5]) Was Erasmus tun würde, wußte man noch nicht; immerhin hielt Capito in Straßburg es für gut, an Cantiuncula zu schreiben.[6]) Aber schon sehr bald, am 12. Oktober, kann Oekolampad an Zwingli melden: „es ist sicher, daß Erasmus über die Eucharistie schreibt. O der Arme, wie unglücklich wird er mit seinem Griffel gegen die ihm offenbar gewordene Wahrheit kämpfen! (so sprach der Schüler, der den Meister vom Wege abbiegen zu sehen glaubte). Ich glaube zu wissen, wie er die Sache angreifen wird."[7]) Das weiß er, weil die „Frobenianer" es ihm gesagt haben. Denn sechs Tage später kann er melden: „Erasmus soll ganz bestimmt schreiben („sicher" ist es also doch noch nicht!). Er wird den Ambrosius „über die Sakramente", wie die Frobenianer überzeugt sind, empfehlen, den er

1) Vgl. Basler Chroniken I (1872) 45. Das Gutachten Amerbachs s. bei Th. Burckhardt-Biedermann: Bonif. Amerbach (1894) S. 179 ff.

2) Vgl. VIII, 396 6.

3) Lateinisch Basler Chroniken a. a. O. Deutsch bei Christian Wurstisen: Baseler Chronik, 1580, S. 542 ff. Lateinisch ferner bei L. Lavater: historia de origine et progressu controversiae sacramentariae p. 5b.

4) VIII, 375 11 ff.

5) VIII, 382 19.

6) Erasmus schreibt am 8. März 1526 (opp. III, 918): mox huc advolavit epistola Capitonis, quae nobis auctoritatem adimeret. Erat paratus et libellus famosus, qui pressus est; quidam suspicabantur et illum fuisse Capitonis

7) VIII, 384 6 ff.

selbst niemals für ein Buch des Ambrosius gehalten hat.“[1]) Nach vier Tagen, am 22. Oktober, kommt eine neue Meldung: Erasmus hat wirklich geschrieben. „Es zirkuliert ein Brief unter des Erasmus Namen, ist jedoch noch nicht gedruckt.“[2]) Oekolampad hat ihn gelesen und referiert Zwingli über den Inhalt. Er nennt ihn eine expostulatio cum amico. In dem Stile war er in der Tat gehalten, und dieser „Freund“ war Conrad Pellikan, der in einer Predigt die Abendmahlslehre Zwinglis und Oekolampads durch Stellen aus Schriften des Erasmus beleuchtet hatte. Dagegen begehrt der Humanistenfürst auf. Erasmus gab — und er hatte damit jedenfalls recht — als die frühere Meinung des „Freundes“ an: profitendum in synaxi esse corpus domini, ceterum quomodo sit illic, deo, qui novit omnia, committendum esse.[3]) Diese Ansicht vertrat Pellikan jetzt nicht mehr. Jede Gemeinschaft mit der „Meinung von der Eucharistie, die wir (Zwingli und Oekolampad) vertreten“, lehnte Erasmus ab, nicht einmal ein „flüchtiger Gedanke“ daran habe seinen Geist gestreift. Das war nicht gerade falsch, aber es war nicht ehrlich; ganz abgesehen von der geistigen Vaterschaft des Erasmus an der Oekolampadschen Abendmahlslehre hatte er noch am 2. Oktober an Michael Budaeus geschrieben: „ein neues Dogma ist entstanden, in der Eucharistie sei nichts außer Brot und Wein. Daß das sehr schwer zu widerlegen sei, hat Oekolampad bewirkt, der mit so vielen Zeugnissen, so vielen Argumenten diese Meinung schützte, daß scheinbar auch die Auserwählten verführt werden können“.[4]) Er mußte auch zu-

---

1) VIII, 391 2ff. Vgl. dazu den Brief des Michael Hummelberg an B. Rhenanus vom 2. Nov. 1525 (Hartfelder-Horawitz Nr. 244), der zugleich beweist, wie stark die Abendmahlsfrage schon die Gemüter bewegte.

2) VIII, 395 2f. Über den Druck der epistula s. u. Zwingli in seinem anonymen Schreiben (s. u.) gibt an, der Brief des Erasmus sei vor dem Basler Rate vorgelesen worden, cum de Oecolampadii libro consultandum esset (VIII, 408). Das wird bestätigt durch den Brief des Erasmus an Joh. a Lasco vom 8. März 1526 (opp. III, 917), der auch noch einiges Nähere bringt: Pelicanus sparserat rumorem, ipsum de eucharistia idem sentire quod ego. Scripsi ad eum hac de re literas expostulatrices, sed absque nominis iudicio; eae Pelicani literae (d. h. der Brief an Pellican, wie aus dem Folgenden deutlich wird) per Berum et Cantiunculam nonnullis ostensae sunt, quia et in senatu lectae, tandem versae Germanice longe lateque sparsae non sine dolore meo. Wenn, wie Zwingli berichtet, der Brief gelegentlich der Verhandlung über das Oekolampad-Buch vorgelesen wurde, so muß er entweder schon viel früher vorhanden gewesen sein, als Oekolampad davon erfuhr, oder es handelt sich um eine zweite Verhandlung über das Buch, nachdem es gedruckt war. Vgl. oben S. 117 das über das Erscheinen des Druckes Bemerkte. 3) Das ist die Erasmische Ansicht, die auch Zwingli einst gehegt hatte.

4) VIII, 395 Anm. 2. Erasmi opera, Lugduni 1703, III, 892. Dasselbe schreibt er am 3. Okt. an Petrus Barbirius (ib. 894). Kein Wunder, daß man dem Erasmus auf römischer Seite nicht recht traute! Theodor Hez schreibt am 27. Okt. 1525 aus Lüttich an Joh. M. Giberti: Jam audio eum [Erasmum] contra Oecolampadium de eucharistia scribere, sed timeo, quod longe melius esset eum dehortari, ne quicquam ultra scriberet, nisi forte omnia sacra et syncera esse credimus, quae vel de confessione, vel de libero arbitrio, vel de esu carnium et potestate seu vi humanarum constitutionum et similibus scripsisse cernitur (Balan: Monumenta reformationis Lutheranae 1884 p. 562).

geben: „ich pflege mit gebildeten Freunden, namentlich wenn keine Schwachen dabei sind, frei im Interesse der Forschung über gewisse Dinge Erklärungen zu geben, manchmal auch tentandi causa, bisweilen auch animi causa", beteuerte dann freilich hoch und heilig, er habe niemals gesagt, in der Eucharistie sei nichts außer Brot und Wein, oder Leib und Blut Christi seien dort nicht anwesend. „Ich werde nicht dulden, daß Du mich zum Urheber oder Anhänger dieses Dogmas machst, das ich niemals, weder im Munde noch im Herzen gehabt habe." Erasmus spielte weiterhin gegen Zwingli Luther aus, „der doch selbst in diesem Punkte die katholische Kirche respektiert habe" — ob er sich der Bedeutung dieses Schrittes bewußt war (s. u.), bleibe dahingestellt. Er pochte auf den Buchstaben der heiligen Schrift: hoc est corpus meum. „Wo liest man denn: das ist nicht mein Leib, sondern: ein Zeichen meines Leibes?" Ein törichter Schluß sei es: die Einsetzungsworte können so aufgefaßt werden, also müssen sie es. Das ganze Aufgebot patristisch-orthodoxer Gelehrsamkeit sei vergeblich — Budaeus gegenüber hatte es Erasmus imponiert —, es sei ein Drehen, Wenden, Schönfärben und Unterschieben, keines der Zitate bezeuge nicht klar und deutlich die Realpräsenz des Leibes Christi. Warum sollte er, Erasmus, deshalb von der katholischen Kirche abfallen?

So hatte Erasmus dem Drängen der „guten Freunde" nachgegeben; Oekolampad sieht noch immer eine ganze Schar von Gegnern am Werke; die eingesetzte Zensurkommission[1]) konfiszierte seine Schriften. Aber „über die Maßen gefiel ihm eine Antwort an Erasmus"[2]), die ihm Zwingli am 28. Oktober zuschickte. Sie kam überraschend, Oekolampad hatte gebeten, das Vertrauliche des zirkulierenden Erasmischen Briefes zu respektieren.[3]) Das tut nun Zwingli fein in der Weise, daß er seinen Brief als „Franci cuiusdam epistola ad quendam civem Basiliensem" anonym überschickt und sich das Autograph zurücksenden läßt[4]); auch sein Brief soll vertraulich, unbekannt zirkulieren. Er schreibt beißend scharf und hat das Spiel des Erasmus durchschaut: „es ist dahin gekommen, daß eine Besprechung mit einem Freunde als Betrug ausgelegt wird". Es liegt auch wohl kein leises Werben um die Gunst des Gelehrten vor, vielmehr beißender Spott, wenn Zwingli „kaum glauben" will, daß der Brief wirklich von Erasmus stammt, da die beigebrachten Argumente nicht nur schwach, nein, überhaupt keine

1) Erasmus hat als Mitglied derselben noch ein weiteres Gutachten abgegeben. Siehe dasselbe bei Wurstisen a. a. O. S. 542 f. und lateinisch bei Hess: Erasmus v. Rotterdam 2 (1790), S. 577 ff. Er lehnte es ab, „über den ganzen Lutherischen Handel ein Urteil zu fällen. Es ist diese Sach also geschaffen, das sie keins wegs dann nur durch zusamenstimmung grosser Fürsten oder vieler Stetten und Landen mag verglichen werden. Solt ich mich dann darein mischen, wurd ich nichts anders dann das Spiel erger machen.... Kein theil haltet rechte maaß; derwegen so ich etwas mittelmessigs darinn sprechen solt, wurde ich beide theil erzörnen, wiewol ich lieber beide erzörnen will, dann mich an entweders gentzlich ergeben". Über die Abendmahlslehre sagt er hier weiter nichts.

2) VIII, 417 11 f. 3) VIII, 395 19 ff.

4) VIII, 417 12.

Argumente zu sein scheinen. Dabei wird Zwingli freilich den Erasmischen Argumenten nicht gerecht, sondern verdreht sie. Wenn der Humanist den gegnerischen Standpunkt richtig so wiedergegeben hatte: Christus hat ein für allemal das Fleisch beseitigt, wir müssen geistig sein, so schiebt Zwingli dem den törichten Sinn unter: „damit soll bezweckt werden, daß Christus nur einmal gesagt habe, das Fleisch nütze nichts und deshalb könne aus dieser Stelle nicht verteidigt werden, daß seine Worte: das ist mein Leib, nicht von leiblichem Fleische geredet sein können. Wie wenn er die Worte: das ist mein Leib, mehr als einmal gesagt hätte oder ein nur einmal von ihm gesagtes Wort nichts bedeute". Er hat überhaupt nicht verstanden oder nicht verstehen wollen, daß jenes semel sustulit carnem seinen Standpunkt, nicht den des Erasmus wiedergeben wollte. Man hat den Eindruck, daß Zwingli mit Gewalt seine Lieblingsstelle Joh. 6, 63 heranziehen will und deshalb den Gegner nicht ernst nimmt, ja verdreht. Sofort setzt er nämlich energisch ein[1]): so muß man argumentieren: Christus hat ein für allemal gesagt: „das Fleisch nützt nichts", also hat er es niemals dargereicht; denn Gott gibt nicht etwas, was nichts nützt. Auch mit den weiteren Worten des Erasmus treibt er dialektisches Spiel. So wenn er von einer „Anbetung" (adoramus) der Eucharistie sprechen will, da das im Begriffe der Danksagung liege. Im übrigen widerlegt er nicht nur die massive Anschauung, daß das Fleisch Christi mit den Zähnen zerbissen werde, durch Joh. 6, 63, sondern hauptsächlich begreiflicherweise die Erasmische, auch in dem anonymen Briefe des Gelehrten zum Ausdruck gekommene[2]), daß man das Fleisch unsichtbar und nicht nur fleischlich, sondern auch geistig genieße. Das stimme weder mit dem Glauben noch mit der Sinneswahrnehmung (sensus) — denn wie kann etwas Fleisch sein, das man nicht sieht? —, sei vielmehr ein Zwitterding, letztlich Heuchelei; der Rationalist in Zwingli protestiert gegen den Mystiker in Erasmus, wenn er scharf das Erasmische modo ineffabili der Realpräsenz zurückweist — einst hatte er sich dazu bekannt! Jetzt heißt es: Christus ist das Licht, und nicht zum wenigsten deshalb ist er in die Welt gekommen, um Schatten und Heuchelei abzuschaffen. Der „Glaube", Christi Fleisch im Abendmahl zu essen, ist einfach eine Einbildung, und Zwingli bekennt, selbst einst ihr gehuldigt zu haben.[3]) Das verklärte, in den Himmel mit hinaufgenommene Fleisch kann nicht genossen werden, denn mit dem sitzt Christus zur Rechten Gottes fest. Etwas Sinnliches kann nicht „Pfand" oder „Trost" sein. Wenn Erasmus gesagt hatte: die heilige Schrift spricht für uns, so beweist Zwingli in

1) VIII, 408ff.

2) Hortantur ad spiritualem communicationem corporis et sanguinis domini; quid mirum, si hoc commendant, quod in utriusque sumptione est potius et quod nisi accedat, pernitiem adfert sumptio carnalis.

3) VIII, 409 34: omnes voluimus videri credere Christi carnem hic edi; at nemo credidit.

der ihm üblichen Weise, durch Anführung analoger Bibelworte (Joh. 15, 5, 1, 29, 19, 26; 2. Mos. 12, 21) und der Autorität Augustins, daß die Einsetzungsworte tropisch zu verstehen seien. Noch einen bitteren Pfeil kann Zwingli dem Gegner nicht ersparen, wohl wissend, wie tief er traf: er wirft ihm Zweideutigkeit und dogmatische Inkorrektheit vor. Er denke anders als er rede; denn er habe Pellikan erklärt, seiner früheren Ansicht, im Abendmahl sei der Leib des Herrn gegenwärtig, aber das Wie? stehe bei Gott, zustimmen zu können, wenn ein Christ von der durch die Tradition geheiligten Meinung abweichen dürfe.[1]) Damit aber sei bewiesen, daß Erasmus nicht an die Transsubstantiation glaube und ebensowenig an den Genuß des sinnlichen Fleisches Christi. Ja, Zwingli nimmt es auf seinen Eid: Christus soll mir fortgesetzt zürnen, wenn nicht die, welche diese Ansicht von dem geistigen Genuß des leiblichen Fleisches vorgeben, das lediglich deshalb tun, weil sie nicht glauben, daß dort der Leib gegessen werde, aber es aus Furcht vor den Juden (Joh. 19, 38) nicht zu bekennen wagen. So sprach der gewiegte Kenner des Erasmus, der aus eigener Jüngerschaft wußte, daß Erasmus wirklich so dachte wie Pellikan gedacht hatte; und der Vorwurf der dogmatischen Inkorrektheit, die Verdächtigung bei den „Kirchlichen", war die Rache für die Ausspielung Luthers gegen Zwingli.

Der Hieb saß: man schüchterte den von Natur ängstlichen Gelehrten so ein, daß er sich als Werkzeug der katholischen Reaktion nicht gebrauchen ließ, so sehr man um ihn warb. Zwinglis Beispiel steckte an. Daß er der Verfasser jenes boshaften Briefes war, hat Erasmus offenbar nicht gemerkt, vielmehr Pellikan für den Verfasser gehalten, gegen den sich nun sein ganzer Grimm richtet: „er wird der letzte von den Evangelischen sein, dem ich irgendwie trauen werde".[2]) Er wollte ein Buch

---

1) So hatte Erasmus tatsächlich erklärt. — Zu Pellikans Abendmahlsanschauung vgl. man die am Schluß seines Chronicon (ed. Riggenbach 1877, p. 185ff.) mitgeteilte Meinungsäußerung über ein Gespräch mit Capito in Bruchsal 1512. Pellikan lehnte die Transsubstantiation ab und behauptete positiv: corpus et sanguinem Christi in sacramento hoc non quidem carnaliter, aut realiter, ut nunc loquuntur (hoc est corporaliter), sed sacramentaliter, i. e. modo rationeque sacramentis usitato et familiari adhiberi credentibus.

2) Erasmus gibt in dem erwähnten Briefe an Joh. a Lasco (opp. III, 917f.) eine eingehende Darstellung. Nach den oben (S. 139, Anm. 2) zitierten Worten fährt er fort: Respondit per literas Pelicanus. Rescripsi, desineret scribere, si quid vellet, adiret me. Venit. Rogabam hominem, quid sibi vellet suis epistolis. Ille varie tergiversabatur. Urgere coepi. Tandem utcunque confessus est se dixisse, quod idem sentiret quod ego. Rogabam, quid igitur sentiret, quod mihi esset cum ipso commune; post multas tergiversationes respondit in eucharistia esse corpus et sanguinem domini. Idem, inquit, tu sentis? Nihil amplius, inquam. Credis illic esse tantum in signo? Non, inquit, sed arbitror adesse virtutem Christi. Pergebam: non credis illic adesse substantiam corporis? Fassus est se non credere. Post haec rogabam, an eam opinionem fuisset unquam apud me professus. Fassus est id quod erat, nunquam id factum. Mox percunctabar, an unquam audisset eam sententiam ex me. Negavit audisse et adeo non audierat, ut saepenumero diversam audierit. Pergebam: tu profiteris, inquam, apud alios, me sentiro

über die Eucharistie schreiben, gab aber den Plan einstweilen auf, aus Furcht „es möchte jener Tumult, den wir im vorigen Jahre (1525) gesehen haben, bei der Gelegenheit wieder losbrechen“.[1]) Aber das half nicht, Freund wie Feind ließen ihm keine Ruhe. Am 18. April 1526 erschien ein Büchlein: „Des Hochgelerten Erasmi von Roterdam und Doctor Luthers maynung vom Nachtmal unsers Herren Jesu Christi, neuerlich außgangen auff den XVIII. tag Aprellens.“[2]) Es war unterzeichnet mit: Ludovicus Leopoldi, Pfarrer zu Leberau und gerichtet an „den ersamen und frommen Caspar Nagolt, burger zu Nörlingen, seinen lieben freund und hertzlieben bruder“. Hinter dem rätselhaften Ludovicus Leopoldi steckte Leo Judae, der auf diese Weise den Freunden Zwingli und Pellikan, der mittlerweile Zürcher geworden war, sekundierte. Der Zweck war die Verdächtigung der Erasmischen Orthodoxie — ganz das Rezept der Freunde![3]) War der Gelehrte nicht auf ihrer Seite, so sollte er wenigstens nicht Stütze der Gegenseite werden. Geflissentlich wird er darum neben Luther gesetzt als „anheber der rechten leer“; denn er hat „in latein die mißbreuch des Bapsttums und aller menschlichen Tradition gar hoflich in allen seinen büchern angerürt“. In der Abendmahlslehre soll er den Standpunkt Zwinglis vertreten: „er nennet das brot und weyn des Nachtmals an vil orten Symbola, das ist: bedeut zaychen und symbolicum panem, das ist: ain bedeutlich brot“.[4]) Auch Joh. 6, 63 zitiert er, „das auch Christus das essen seines fleisches verwirfft, es seye dann, das mans gaistlich durch den glauben esse“. Erasmus nennt das Abendmahl ein Sakrament, „das ist ain haimlich zaichen und bedeutnus ains hailigen dings. So es nun die hailgen ding, namlich den hingegebnen leichnam Christi und sein vergossen blut bedeutet, wie könde dann Erasmus sagen, daß brot und wein der leychnam Christi were?“ Auch die Formulierung: Wiedergedächtnis des Todes Christi, wird aus Erasmus belegt. „Mag yemand die art, die tucht und frucht der Eucharistien lieblicher und aigenlicher außstreichen, dann sy Erasmus hie außgestrichen hat?“ Freilich, das Enchiridion, das mit diesem Lob bedacht wird, ist eine Jugendarbeit des Gelehrten; hat er vielleicht im Alter seine Meinung geändert? Mit feinspitziger Bosheit antwortet Leo Judae: „ich vermain, wenn er yetz ain andere mainung hette, so schribe er die offenlich, so

---

tecum, quumque haec dicis, interpretaris apud animum tuum, te hactenus sentire mecum, quod credas ibi esse corpus domini, et qui te audiunt, intelligunt me tecum sentire, quod docuit Oecolampadius. Der Streit mit Pellikan ging dann noch weiter fort. Vergleiche Lavater a. a. O. p. 7ª.

1) opp. III, 931 (25. April 1526).

2) Exemplar in der Stadtbibliothek Zürich.

3) Erasmus in seiner Gegenschrift (s. u.) gibt an, die Schrift habe direkt auf die Badener Disputation einwirken wollen. Das ist durchaus möglich.

4) Zum Beweise dafür wird auf die Adagia, die Querela pacis und c. 5 des Enchiridion verwiesen. Weiterhin auf die Annotationes in Marcum und die Paraphrase über 1. Cor. 10, 11, Mt. 26, Luc. 22, Act. 2.

doch iren so vil von der Eucharistie schreyben; es seye dann, das in menschliche forcht, das hochbochen des Kaysers und der Fürsten, das fulmen des Bapsts abschrecke und hinder sich halte, das ich doch nit main. Es sagen wol etlich, er seye plaug und schwach, nun, dem sey wie im wölle, so gebe im Gott stercke, daß er die warhait und mainung, die er bey im selbs im hertzen halt und glaubt, auch dapfferlich und unerschrocken harauß sage". Man erkennt: Ludovicus Leopoldi traut nicht recht und spricht das auch alsbald offen aus in dem Urteil über des Erasmus Gutachten zum Buche Oekolampads[1]): „der gut man wil also reden, das er nit in gefar kumme; es mag aber ain yetlicher wol sehen, was mainung er ist. Wiewol er zu etlichen freunden (Pellikan!) in besonderen brieffen geschriben hat, er seye nye der mainung gewesen, das im sacrament nit flaysch und blut seye". Ja, er sagt: „Nun muß aber ich die warhait verjehen (bekennen). Es begibt sich offt, das Erasmus diß Nachtmal ain sacrificium nennet. Item, das er und Luther hin und har an mengem ort irer schrifft sprechen, es sey da leychnam und blut Christi und man esse es im nachtmal"; aber er möchte dem sofort wieder die Spitze abbrechen: „obschon Erasmus dises nachtmal zu zeiten ain sacrificium nennt, so versteet ers doch nit als die Bapisten, sunder als die alten lerer, die es auch zu zeiten sacrificium nennen, nit das wir es opffern, sunder das es ain widergedechtnuß sey des hohen opffers durch Christum beschehen". Dann freilich kommt eine neue Restriktion: „Ob aber, es seye Erasmus und Luther ye der mainung weren, das im brot wesenlich und leyplich fleisch und blut Christi seye und leiblich geessen werde, so sag ich unverholen, das, wie hoch sy seind, ir mainung und leer dem wort Gottes, der hailgen schrifft beyder testamenten, dem gaist gottes, dem glauben, der natur und allem Christenlichen verstand wider ist."

Es ging eben nicht, Erasmus zum Zwinglianer machen zu wollen. „Symbol" bei ihm war nicht „Symbol" im Sinne Zwinglis gewesen, und seine Betonung des geistigen Genusses hatte den leiblichen nicht ausgeschlossen, sondern nur mystisch verhüllt. Leo Judae fällt unbewußt gänzlich aus der Rolle, wenn er von einer ganz katholischen Schrift des Augsburgers Leopold Dick[2]) behauptet: „es ist schier kain linien darin, er hat's auß den büchern Erasmi gestolen" — wie war das möglich, wenn Erasmus wie Zwingli dachte?! Nicht minder sind von da aus die inter-

1) Vgl. o. S. 138. Dieses Gutachten war durch Indiskretion bekannt geworden. Leo Judae in seiner Duplik (s. u.) erzählt: „Es ist eyn brieffly zu uns kommen, darinn ist die meinung und antwurt Erasmi an einen Ersamen Radt, wie ichs in minem büchlin gesetzt hab, gestanden; derselbig brieff ist harumbgetragen, und hat inn ye ainer dem andren ze läsen gebotten, in dem hab ich inn ouch geläsen. Diser zädel mag von eynem Ersamen Radt nit ußkommen sin, sunder vilicht vom Erasmo, das er inn etwo fründen habe gegeben, die inn dann wyter ußgebreyt habind."

2) De mysterio venerabilis sacramenti eucharistiae . . . autore Leopoldo Dickio legum candidato oratore (1525). Siehe darüber unten unter Augsburg.

essanten Kompromiß- und Konkordienversuche Leo Juds zu verstehen: Zwingli muß an Erasmus angenähert werden, anders ist die Einheit beider, auf die es dem Zürcher ankommt, nicht zu erzielen. Man kann von einer Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi sprechen, sofern man „dise wort rechter maynung und nach art des glaubens und göttlicher schrifft" versteht. Nämlich so: „So wir das Nachtmal nach dem ghaiß und befelch Christi brauchen und mit rechtem glauben das bedeutlich brot essen und den bedeutlichen weyn trincken, so essen wir das flaisch Christi (verstee: im gaist durch den glauben) und trincken sein blut. So wir's dann inwendig in der seelen also essen (dann mit dem mund essen wir brot und trincken weyn), so seind uns ye das flaisch und blut Christi in unser seelen gegenwirtig, welche durch das eusserlich brot und wein bezaichnet und bedeutet werden. Dises essen aber und trincken des flaisch und bluts Christi ist nichts anders dann glauben, das er sein flaisch für uns in tod gegeben und sein blut für uns vergossen habe. Und also ist der leichnam und blut gegenwirtig und wirt geessen, aber nit leiblich, sunder gaistlich, wie geredt ist." Ja, Leo Judae geht noch einen Schritt weiter.[1]) Man kann auch sagen: „der leychnam ist im brot und das blut im weyn, sed tanquam in signo et repraesentantur et figurantur; das ist: der leichnam Christi ist nit wesenlich und leiblich im brot noch das blut im weyn, dann das mag der glaub und die göttlich schrifft nit erleyden, sonder ist darinn, wie dein gmahel im ring ist, den er dir zu letze gelassen hatt; dann so offt du den ring ansichst, so ist dir innwendig im hertzen dein gemahel gegenwirtig". Wie namentlich dieses schöne, hier zuerst auftauchende Bild zeigt[2]), strebt Leo Judae nach einer Vertiefung der Zwinglischen Abendmahlslehre, deren Kennzeichen das Gedächtnismahl bleiben soll, in der Richtung einer rein geistigen Realpräsenz in der Seele durch den Glauben. Aber er ging damit deutlich über Zwingli hinaus.

Um dieselbe Zeit[3]) lancierte der vor kurzem aus dem Elsaß nach Luzern geflüchtete Thomas Murner durch seine Presse die Expostulatio des Erasmus mit einigen anderen antireformatorischen Schriftstücken in

---

1) „Ja, ich wil weyter reden."

2) Es ist zweifellos veranlaßt durch die Worte der epistola des Honius: quemadmodum sponsus, qui cupit suam sponsam certam reddere, ne quo modo dubitet, dat ei annulum, dicens: Accipe, do me ipsum tibi; illa annulum accipiens sponsum credit esse suum, ac animum ab omnibus avertit amatoribus et suo ut placeat marito, cogitat. Similiter sumens eucharistiam pignus sponsi sui, qui se ipsum dare testatur, firmiter credere debet, Christum iam esse suum (Enders 3, Nr. 552).

3) Das genaue Datum ist nicht sicher. Schiffmann (in: Der Geschichtsfreund 27, 230ff.), der den Murnerschen Druck eingehend beschreibt, datiert den Druck auf „nach dem 20. März und vor 21. April" 1526. Dagegen ist nichts einzuwenden. Strickler (Literaturverzeichnis S. 23) bemerkt: „es dürfte ebensowohl Februar 1526 angenommen werden". Den Wunsch nach einem Druck der Expostulatio hatte M. Hummelberg an B. Rhenanus am 13. Januar 1526 ausgesprochen (Briefwechsel des B. Rhenanus, ed. Hartfelder-Horawitz Nr. 250).

die Öffentlichkeit. Das war darauf berechnet, Stimmung für die Badener Disputation zu machen. Hier sollte Erasmus eine besondere Rolle spielen: die eines Schiedsrichters, zu der ihn die 12 Orte feierlichst aufforderten. Aber der große Gelehrte lehnte ab, und sein Antwortschreiben „an die tapferste helvetische Nation auf dem Konzile zu Baden" vom 17. Mai[1]) verriet die Wirkung der Leo Judaeschen Schrift: er hat Angst und schützt Gesundheitsrücksichten vor. Trotzdem oder gerade weil sein erster Satz feierlich bekennt, daß es ihm an Mut nicht fehle. Und sofort lenkt er die Aufmerksamkeit auf „ein vor wenigen Tagen verbreitetes Büchlein mit dem Titel „Erasmus und Luthers Meinung vom Mahle des Herrn", klagt über die Anonymität, nennt es nicht übel eine „erliche schmach" und betont sehr energisch seine persönliche Katholizität. Den zurückgestellten Plan, über das Abendmahl zu schreiben, nimmt er wieder auf, bald, „vielleicht noch in sechs Tagen" schon soll die Gegenschrift vorliegen. Wie eine Beschwörung klingt es: „ich will mich vor üch günstigen Herren deß hiemit bezüget haben, aller ketzer Fürst geachtet ze werden, wo in minen büechern (der ich doch vil geschriben) numen ein ort gefunden werden möge, das doch anderst halte von dem sacrament, dann die gemein kirch uß auctoritet der götlichen gschrift uns bishar fürgehalten hat, oder ob doch je kein mensch gehört habe, mich die meinung der Wiklefiten beweren, die dann etlich zuo diser zit ernüwrend. Das sige mir gnuog by den menschen. Ich bezüch mich aber an Gott, der allein der menschen herzen erkennt, bitt ouch, daß mir der immer gnedig sige, wo je die meinung, die do widerstrebt denen, so bishar mit großer bewilligung die gmein christenlich kirch beschirmbt hot, je minem herzen ingesessen sige . . . Dheinerley ursachen bisher mich haben mögen bereden, ze wichen von der satzung der kirchen". Zum Schluß forderte er die Eidgenossen auf, dafür zu sorgen, daß die Leichtsinnigen und Narren nicht ungestraft derartig mit der Gefährdung fremden Lebens und Rufes, nicht ohne Verderben des Staates, spielen. Fein stilisiert, wie immer, war der Brief, aber ehrlich war er nicht. Gewiß „eingesessen" (desedit) war bei Erasmus eine antikirchliche Ansicht nicht; aber er hatte doch mehr als bedenklich mit ihr gespielt, so stark, daß er für Zwingli hatte Lehrmeister sein können. Der Mann, der hier Gott zum Zeugen seiner Rechtgläubigkeit anrief, schrieb drei Wochen später, am 6. Juni, an Pirkheimer nach Nürnberg[2]): „Mir würde die Meinung des Oekolampad nicht mißfallen, wenn nicht die Übereinstimmung der Kirche entgegenstände. Denn ich sehe

1) opp. III, p. 935ff. (falsch datiert vom 15. Mai), deutsch zum Teil in Bullingers Reformationsgeschichte, herausgegeben von Hottinger und Vögeli (1838) I, S. 352f. Abdruck nach dem deutschen Original Eidgen. Absch. IV, 1a, S. 934f. und am Schluß der Aktenausgabe der Badener Disputation 1527 (Bl. R°ff.). Ende Juni hat Erasmus den Brief an die Pariser theol. Fakultät geschickt, zugleich mit dem als Ludovicus Leopoldi geschriebenen Büchlein Leo Juds. Vgl. VIII, Nr. 538 Beilage.

2) opp. III, 941.

nicht, was ein unsinnlicher Leib (corpus insensibile) tun soll; er würde auch keinen Nutzen bringen, wenn er sinnlich wahrgenommen würde; wenn nur in den Symbolen die geistige Gnade vorhanden ist! Dennoch kann ich von der Übereinstimmung der Kirche nicht abgehen und habe das niemals getan." Hier steht dann freilich an Stelle des Rechtgläubigkeitsschwures die Forderung: „diesen Brief wirst Du entsprechend Deiner Klugheit Niemand mitteilen".

Über die Autorschaft der aus dem Zürcher Lager gegen ihn gerichteten Schrift war Erasmus im unklaren; er hatte starken Verdacht auf Pellikan, ein Brief Capitos hatte diesen als Verfasser genannt, Erasmus beschwerte sich bei ihm darüber und lehnte es bestimmt ab, sich auf die Zürcher Seite (factio vestra) ziehen zu lassen, „denn mit allen Theologenverschwörungen führe ich einen Kampf bis zur Vernichtung".[1]) Aber Capito hatte recht, wenn er schrieb: „nolens volens muß er (Erasmus) Farbe bekennen". Alles Sträuben — „nicht einmal 600 Capitos werden es fertig bringen, daß ich bekenne, was noch nicht meine volle Überzeugung ist" — half nicht, und er hatte ja auch bereits den Eidgenossen die Gegenschrift angekündigt (s. o. S. 146). Sie erschien im Juni unter dem Titel: „Praestigiarum libelli cuiusdam detectio"[2]) und war „allen Wahrheit Liebenden" gewidmet. Erasmus begann mit einer lauten Klage über die „Evangelischen", die am meisten den Erfolg des Evangeliums aufhalten und die päpstliche Sache schädigen. Nicht Taubeneinfalt, sondern Fuchsschläue sei es, seinen Namen mit dem Luthers zu verbinden, wie es in jener anonymen Flugschrift geschehen war. Den „der Volkssprache Unkundigen" ärgert es, daß sie deutsch und deshalb propagandistisch um so

---

1) Vgl. den bei Heß: Erasmus II, 602f. abgedruckten Brief. Das Datum desselben ist von Heß auf circa Majum fixiert. Das ist um deswillen zu früh, weil Capitos Brief erst vom 11. Juni 1526 datiert. Hier schreibt Capito an Pellikan: „Dein Biechlin von der meynung Erasmi und Lutheri über die materi des sacraments hab ich mit grossen begirden gelesen." Dieser Brief Capitos ist gedruckt in der von Joh. Faber herausgegebenen „Neuwe zeitung und haimliche, wunderbarliche offenbarung etlicher sachen und handlungen, so sich uff dem tag, der zu Baden in Ergow . . . gehalten worden, zugetragen und begeben hat". Der Brief wurde in Wettingen abgefangen. Daher sagt Erasmus: Capito in literis interceptis fatetur. Siehe darüber VIII, Nr. 494. Aber im Briefe des Erasmus steckt eine Unklarheit. Eingangs ist vom libellus Leonis die Rede, weiterhin aber nimmt Erasmus Pellikan als Verfasser an. War er unsicher, oder liegt im Text ein Fehler vor? Oder darf man libellus Leonis als „das von Leo gesandte Buch" deuten? Capito selbst hat seinen Irrtum bald erkannt. Er schreibt in der vom 12. August 1526 datierten Schrift: „Der nüwen zeytung und heymlichen wunderbarlichen offenbarung, so D. Hans Fabri jungst ufftriben, . . . bericht und erklerung": „Aus Erasmus gegenantwort hab ichs geargwonet (daß Pellikan der Verfasser sei) und darumb der gestalt zum Pellikan geschriben, auff das ich auß seiner antwurt vergewist wurd. . . . Doch weyß ich yetzund, das er es gewißlich nit gemacht hat" (Simmlersche Sammlung). In dem Abdruck des Briefes Capitos an Pellikan vom 11. Juni 1526 bei Egli (Zwingliana II, S. 381) nach einer Kopie im Staatsarchiv Solothurn steht irrtümlich: Die büchlin statt: Din büchlin. 2) opp. X, 558ff.

wirksamer geschrieben war. Den Verfasser gibt er vor, nicht zu kennen. Seine ganze Feigheit verrät sich darin, daß er Zwingli nicht zu nennen wagt, sondern nur redet „von Karlstadt, oder wenn irgend ein anderer Vorkämpfer seiner Meinung ist". Entrüstet weist er jede Gemeinschaft mit Luther zurück. Dann aber konzentriert er richtig seine Apologie auf den Kernpunkt, daß er Brot und Wein in der Eucharistie „Symbole" nenne und vom „symbolischen Brote" spreche. Letzteres weist er rundweg zurück. „Niemals nenne ich das Brot symbolisch." Er zitiert jenes oben (S. 56) erwähnte Gedicht, da er von der „mystischen Speise" rede. Da habe er die wirkliche Gegenwart Christi behauptet und nur um deswillen das substantialiter ausgelassen, weil es nicht in den Vers hineinpaßte. Merkwürdig nur, daß er doch nicht ganz seiner Sache sicher ist. „Wenn ich auch irgendwo ‚symbolisches Brot' geschrieben hätte, was schadete es? Nehmen wir die Meinung der Neuerer (recentium) an, sind dann nicht die Erscheinungsformen (species) von Brot und Wein Symbole des Leibes und Blutes des Herrn? Wenn nicht, sind dann nicht das konsekrierte Brot und Wein Symbole von Leib und Blut des Herrn, die darunter verborgen sind? Daß schließlich Leib und Blut dort auf irgendeine Weise unseren Sinnen dargeboten sind, ist das nicht Symbol dessen, was nur mit den Augen des Glaubens gesehen werden kann?" Man genügt also mit der Formel panis symbolicus allen Bedürfnissen. Die in den beiden letzten Fragesätzen zutage tretende Meinung ist natürlich die des Erasmus selbst. „Symbol" ist wirklich für ihn etwas anderes als für die Zwinglianer.[1]) „Ich nenne das Nehmen des Leibes und Blutes des Herrn ein Symbol des mystischen Leibes, der mit seinem Haupte Christus verbunden ist, und ein Einheitsband der Glieder unter sich. Wo sind also jene Worte, die eine wahre Gegenwart (veritatem) des Leibes und Blutes Christi ausschließen?" Erasmus hat auch recht, wenn er seiner Auslegung von Joh. 6, 63 gegenüber (s. o. S. 53) fragt: „hier appelliere ich an einen verständigen Leser, ob er hier nur einen Ton hört, der beweist, ich meine, in der Eucharistie sei nicht der wahre Leib und das wahre Blut Christi." Es ist nicht minder seine Absicht gewesen, dem „Fleisch", d. h. den äußeren Erscheinungen, gegenüber den „Geist" zu betonen. So gibt es im Abendmahl die sichtbare sumtio corporalis, „aber darin liegt keine Hoffnung auf Heil, wenn nicht das Unsichtbare hinzukommt."[2]) Gewiß ist das Unsichtbare den sichtbaren Elementen vorzuziehen, aber es hebt nicht die veritas elementorum auf, so wenig wie die coniunctio animorum in der Ehe die coniunctio corporum beseitigt.

Weniger glücklich ist Erasmus in der Verteidigung seines Gutachtens zum Buche Oekolampads. „Jene drei Lobsprüche: gelehrt, beredt, sorg-

1) Erasmus wehrt sich mit Recht dagegen „quasi symboli nomine sentiam panem et vinum esse signa corporis et sanguinis, quae re vera non adsint."

2) opp. X, 1562 liest: nisi accedant ea, quae videntur; es muß heißen: quae non videntur.

fältig hätte ich auch Büchern des Porphyrius oder Arius erteilen können" — Erasmus vergaß nur, daß er dem Basler auch noch das Prädikat „fromm" zugebilligt hatte. Er springt dann auch schnell von diesem Punkte ab, um die Verteidigung seiner früheren Äußerungen über das Abendmahl[1]) wieder aufzunehmen und im allgemeinen glücklich durchzuführen. Die Ansicht, daß Christus zur Rechten des Vaters festsitze, kann aus 1. Cor. 11,26: „bis daß er kommt" nicht belegt werden. „Wie wenn Christus sich selbst die Erde verboten hätte oder an jener Stelle von seinem verborgenen und geistigen Kommen redete und nicht vielmehr von dem offenbaren, da er kommen wird, allen Unfrommen und Frommen sichtbar." Treffend kann Erasmus auch geltend machen, daß um deswillen von der Substantialpräsenz des Leibes und Blutes Christi in seinen früheren Schriften so wenig die Rede sei, weil diese Frage damals noch kein Problem war. Die Fragestellung hatte sich in der Tat inzwischen verschoben, und die Realpräsenz war für Erasmus stillschweigende Voraussetzung gewesen, das Neue aber ihre Vergeistigung. Ein wenig plump war es, wenn nun der große Gelehrte dem anonymen Autor den Rat gab, lieber Schweine zu hüten als Bücher zu schreiben, ein wenig sauersüß klang die Erklärung, Oekolampad nicht haben kränken zu wollen, und an einer Schädigung des „Oekolampadschen Handels" unschuldig zu sein, und ein wenig anspruchsvoll lautete das Schlußurteil: „ich habe meine Pflicht getan, ich habe dem Volke Rechenschaft über mein Tun abgelegt".

Das Büchlein des Erasmus erschien alsbald in deutscher Übersetzung. Das wurde für Leo Judae Anlaß zur Duplik.[2]) Material dazu hat er sich von Heinrich Bullinger erbeten.[3]) Dieses Mal nannte er seinen Namen: „Uf entdeckung Doctor Erasmi von Roterdam, der dückischen arglisten eynes tütschen büchlins antwurt und entschuldigung Leonis Jud."[4]) Er verteidigt gegen das „gar bitter büchlin" zunächst die frühere Anonymität. Aber es konnte schwerlich überzeugen, wenn er sie auf Demut zurückführte. Wirksamer war es, den Pfeil auf den Schützen zurückspringen zu lassen: auch Erasmus hatte zu Zeiten anonym geschrieben, und was dem Einen ziemte, ziemt auch dem Andern, meinte Leo Judae.[5])

---

1) Es sind die oben S. 51 ff. besprochenen Stellen, auf die daher hier nicht zurückzukommen ist.

2) So gibt er selbst an; „wo es in Latin bliben wäre, was ich des willens ze schwygen". Den Titel der deutschen Übersetzung s. bei Heß: Erasmus II, S. 281 Anm.

3) Vgl. seinen Brief an diesen, indem er ihm seinen ersten „libellulus" schickt: des hochgelerten Erasmi .... Meinung vom Nachtmal: Rogo te, ut, si quid ex lectione Erasmica aut Lutherana collegeris atque memoriae ... mandaveris, quod ad eucharistiam attinet, ocyssime ad me mittas ... Volo enim quae hic (im „Libell") breviter congessi et quasi gustanda praebui, diligentius ac fusius tractare, idque latine, ut sic vel hypocritis tandem persona detrahatur aut certe infirmitas sanetur. (Simmlersche Sammlung, undatiert, vermutlich Juni 1526.)

4) Exemplar auf der Stadtbibliothek Zürich.

5) Er nannte den Dialog Julius und das Gesprächbüchlein de trilinguibus.

Und wenn der ängstliche Gelehrte deutlich von Luther abgerückt war, so sagte Leo Judae, er sei noch viel schlimmer als Luther. „Wenn man dem Erasmo alles das, so er wider das bapstum und ceremonien, traditionen und die bösen fürsten geschrieben hat, nach rechter art des zyerlichen Latins sölte vertütschen, so hette es viel mee rässy und läbliche kraft dann des Luthers schryben.“ Im übrigen geht Leo Judae die von Erasmus herangezogenen Stellen für seine Abendmahlslehre der Reihe nach durch und sucht ihnen einen Sinn unterzuschieben, den sie tatsächlich nicht besaßen. Hier ist Erasmus der Überlegenere. Es schlug völlig vorbei, wenn der Zürcher z. B. sagte: „ich mein aber, Erasmus verstand durch mysticum ein bedütliche spyß“. Er hat den Erasmus überhaupt nicht verstanden: „Ich weyß aber das wol, wil Erasmus by siner gewüßne reden und die warheyt sagen, so verstadt er durch den lychnam Christi essen und durch das blut Christi trincken nüt anders dann glouben in Jesum Christum, der sinen lychnam für uns ggeben und sin blut für uns vergossen hat; und ob er schon spricht, das brot sye der lychnam Christi oder wir essind den lychnam Christi, hat er den verstand, den alle alte Leerer und alle Christen habend, die das brot nennend den lychnam Metonymicos und in einer figurlichen red.“ So hat Erasmus nie gedacht. Seine Kompromiß- und Konkordienversuche hat Leo Judae nicht wiederholt; es hatte jetzt keinen Zweck mehr. Er redet schroff als Zwinglianer und weist die Bezeichnung „Sakrament“ für die Danksagung zurück, wie er auch natürlich Christus zur Rechten Gottes lokalisiert sein läßt.[1])

Leo Judae schickte dem Gegner seine Schrift zu unter Beifügung eines Briefes. Erasmus sagt, der Brief sei „noch viel giftiger“ gewesen: „er forderte mich zum Fechterkampfe heraus, aber ich blieb stumm“.[2]) Und er ist es auch fernerhin geblieben, im Abendmahlstreite der Reformationszeit spielt er keine Rolle mehr. Leo Judae aber hatte keinen Anlaß mehr, „sorgfältiger und ausführlicher, und zwar lateinisch“, sich über des Erasmus und Luthers Abendmahlslehre zu verbreiten.[3]) —

Um die Stellung Zwinglis in seinem Streite mit Luther richtig zu werten, ist die Frage zunächst zu stellen: was weiß der Zürcher Reformator von der Abendmahlslehre des Wittenberger Rivalen um die Jahreswende 1525 auf 1526? Zwinglis Äußerungen über Luther verraten eine starke Zurückhaltung und Unbestimmtheit. Das ist nicht nur die Folge einer naturgemäßen Scheu vor dem Bruche mit dem gewesen, dessen

1) Höchstens an einer Stelle könnte man ein Abbiegen von der Zwinglischen Linie finden: „Ist nit brot und wyn sichtbar? Das unsichtbar aber ist's nit die gnad, der gloub, die vereinbarung der Kilchen Gottes mit dem houpt? Die nachfolgung und würckung deß todts Christi?“ Aber die Worte sind zu unbestimmt gehalten und können auch zwinglisch verstanden werden. 2) An Simon Pistorius s. d. (opp. III, 967).

3) Diesen ursprünglichen Plan zeigt sein Brief an Heinrich Bullinger bei Heß II, 601. Vgl. S. 143, Anm. 3. Über den Fortgang der Dinge in Basel vgl. Stähelin: Zwingli II, 263.

Schrittmacher in der Schweiz Zwingli einst gewesen war, auch nicht nur politische Vorsicht, die ein Abrücken von dem in Bann und Reichsacht Befindlichen gebot, sondern vorab ein einfaches Nichtklarsehen von Luthers voller Meinung. Zwingli kennt von den das Abendmahl behandelnden Schriften Luthers nur diese: „de captivitate babylonica ecclesiae", „den Sermon von dem neuen Testament", und „von Anbeten des Sakraments des h. Leichnams Christi".[1] Also nicht die scharfe Schrift „Wider die himmlischen Propheten".[2] Mit den beiden ersten Schriften hatte sich Zwingli zusammenfinden können, sofern ihm und Luther die Front gegen die katholische Messe gemeinsam war. Unterschiede waren von Anfang an dagewesen, aber verborgen geblieben, erst Honius machte Zwingli auf Mängel der Lutherschen Auffassung aufmerksam, und Zwingli hatte verschiedentlich, namentlich im Brief an Alber, gegen Luther polemisiert. Aber es war doch noch lange nicht alles klar. Zwinglis Fragestellungen waren andere, die rationalistisch gedachten Probleme der lokalen Begrenztheit des Leibes, der Notwendigkeit der Sinnenfälligkeit eines Leibes — „wo ist ain leychnam, der nit sichtbar sey?, der nit mit eüsserlichen empfindtligkaiten werde empfunden?" fragt Leo Judae[3] —, der Unmöglichkeit einer Konsubstantiation der Elemente mit Christi Leib lagen Luther völlig fern, der hier jeden Rationalismus ausschaltete. Aber er hatte sich infolgedessen auch darüber gar nicht geäußert, mußte um deswillen für Zwingli problematisch bleiben. In der an die Böhmen gerichteten Schrift von 1523 hatte er zwar gesagt, daß „Christi natürlicher Leib" im Abendmahl gegenwärtig sei[4], aber jede nähere Erläuterung war unterblieben, daran haftete Luthers Interesse kaum viel stärker als in de captivitate babylonica, wo er das Wie? der Gegenwart Christi gegenüber dem Daß neutralisiert hatte.

---

1) Vgl. den Nachweis in der obigen Darstellung.

2) Letzteres wird zwar von Schuler-Schultheß 3, 269 und danach von Barge WA. XVIII, 48 und Finsler III, 817 behauptet. Aber das ist unmöglich wegen der Datierung. Zwingli gibt an, daß die libelli nescio quid minax spirantes Anlaß geworden seien zu seiner epistola ad euangelistam Rutlingensem. Diese datiert vom 16. Nov. 1524, Luthers in zwei Teilen erschienene Schrift aber von frühestens Ende Dezember bzw. Ende Januar 1524/25. Es sind vielmehr Karlstadts libelli über das Abendmahl gemeint, die wirklich Anlaß wurden zu Zwinglis Brief an Alber (vgl. III, 322 ff.). Auch bei Köstlin-Kawerau: M. Luther, 5. Aufl., II, 72 wird vorausgesetzt, daß Zwingli jene Schrift Luthers kannte. Im Briefe vom 6. Febr. 1525 (VIII Nr. 362) schreibt Capito an Zwingli, daß er (C.) die Schrift Luthers „obiter" gelesen habe, aber das besagt nicht, daß Zwingli sie auch las. Nik. Gerbel berichtet am 30. März 1525, daß Luthers Buch „fere omnibus, qui sunt Tiguri, Basileae et apud nos, supra modum displicet", aber Gerbel ist kein zuverlässiger Berichterstatter (vgl. WA. XVIII, 47). Endlich setzt die amica exegesis Zwinglis voraus, daß er erst damals, 1527/28, auf eine Klage Luthers hin, daß man sie ignoriere, diese Schrift las (3, 500). Die Angabe Ebrards: das Dogma vom h. Abendmahl (1846) S. 146, daß Zwingli den Commentarius als Antwort auf Luthers Schrift „wider die himmlischen Propheten" geschrieben habe, ist natürlich auch nicht zu halten.

3) In der als Ludovicus Leopoldi geschriebenen Schrift gegen Erasmus vgl. o. S. 143.

4) WA. XI, 438 29.

Das schwäbische Syngramma hatte hier auch nicht weitergeführt, da es nicht klar und einhellig war.[1]) Die Frage, die Schwenckfeld in Wittenberg 1525 an Bugenhagen richtete: „was eßt Ihr denn eigentlich im Abendmahl, den sterblichen oder verklärten Leib? Ist Christus leiblich oder geistlich da?“ hätte Zwingli auch stellen können, so gut wie Bugenhagens Antwort: „Das tut mir nicht von nöten zu wissen, ich weiß, daß der Leib Christi da ist, nach inhalt der wort“[2]) ganz im Sinne Luthers war. Was hier unnötig erschien, war dort wesentlich.

Bei dieser Sachlage aber kann es nicht befremden, daß Zwingli Luther an die feinere, erasmische Auffassung der Abendmahlslehre heranrückt, wie das im Commentarius zu beobachten war.[3]) Gemeinsam schien hier eine nicht näher zu definierende Verknüpfung des Brotes mit dem Leibe Christi, und andrerseits ein Wertlegen auf den gläubigen Genuß. Ja, wenn Luther in der Schrift „vom Anbeten des Sakraments des h. Leichnams Christi“ es als den Glauben von „uns Deutschen“, also auch als den seinigen, bezeichnet hatte, „das Christus warhafftig mit seynem fleysch und blutt unter dem sacrament sey, wie es von Marien geporn und am heiligen creutz gehangen ist“[4]), so konnte das nur dazu dienen, für Zwingli Luther auf die katholische Seite herüberzustellen. Spottet er doch im Commentarius über die Scotus und Thomas, die im Abendmahl „vom leiblichen Fleische Christi reden, wie es in der Krippe schrie und wie es blutig am Kreuze hing“.[5])

Und nun wurde es für den Fortgang des ganzen Streites außerordentlich verhängnisvoll, daß von katholischer Seite diese von Zwingli angezogene Linie weitergeführt wurde, d. h. daß man Luther für sich reklamierte und als den in diesem Punkte Kirchlichen gegen den Unkirchlichen ausspielte. Das hat die Wirkung auf Zwingli und die Öffentlichkeit gehabt, in Luther den „Papisten“ zu sehen[6]), und mußte natürlich zum äußersten Mißtrauen treiben. „Ich sehe, schreibt Oekolampad im Antisyngramma[7]), daß sich jetzt mit Euch die Papisten verbünden, Euch loben und wert halten und, wenn Ihr für sie kämpft, als Zuschauer Euch beinahe verzeihen, was sie bisher an Verlust von Euch erlitten haben. Ich fürchte, läßt Gott diesen Irrtum noch länger das Volk verführen und siegen die Papisten mit Euch im Bunde, so wird binnen kurzem unsere Arbeit weit geringere Frucht bringen, als man hoffen durfte.“ Der Basler Reformator hatte besondere Ursache zu dieser Klage: in seiner Expostulatio hatte Erasmus Luther gegen die Zwinglianer ausgespielt. „Die Worte der heiligen Schrift haben sogar den Luther selbst, den Ihr allen Schulen und recht-

1) S. oben S. 128ff. 2) Corpus Schwenckfeldianorum II (1911) S. 254.
3) S. oben S. 89ff. 4) WA. XI, 431·10ff. 5) III, 819.
6) Auf dieses die Verständigung zwischen Zwingli und Luther erschwerende, ja geradezu verunmöglichende Moment habe ich zuerst in meinem Beitrage zur „Festgabe für G. Meyer v. Knonau“ (1913 S. 359 ff.) hingewiesen. Es hat sich mir seitdem weiter bestätigt. 7) Bl. H_6, H_7.

gläubigen Päpsten und Konzilien vorzieht, zu dem Bekenntnis gezwungen, das die katholische Kirche bekennt, von der er doch gerne abzuweichen pflegt."[1]) Nur von da aus war es zu verstehen, wenn Leo Judae als Ludovicus Leopoldi „des hochgelerten Erasmi von Roterdam und Doctor Luthers maynung vom Nachtmal unsers Herrn Jesu Christi" auseinandersetzte. Wie Erasmus soll auch Luther von der römischen Seite abgesprengt und auf die Zwinglische herübergezogen werden. Es ist nicht uninteressant, zu sehen, wie der Zürcher Pfarrer das versucht, weil es zugleich Beweis ist, wie unklar noch die Ansicht Luthers den Zürchern war.[2]) Leo Judae verweist auf Luthers Schrift de abrogatione missae (= de abroganda missa privata), die er wohl nach dem Basler Drucke von Valentin Curio kennt.[3]) Aber er zieht daraus einen Schluß, den Luther nie gemacht haben würde. Die Messe, sagt er, setzt voraus, „daß aus dem Brot Fleisch und aus dem Wein Blut Christi werde"; denn „schlecht brot und weyn opfferen sy Gott nit". Wenn nun Luther das Meßopfer verwirft, „so muß er auch der mainung sein, das nit da seye flaysch und blut". Das ist „gewiß", mag man ihm auch die gegenteilige Meinung zuschreiben. Nicht minder verfehlt ist ein zweiter Schluß: „so D. Luther das sichtbarlich Priestertum des neuen Testaments so gar verwirft und aber das äußerlich Pfaffentum anders nichts ist denn mit der Konsekrierung aus Brot Fleisch und aus Wein Blut machen, und dann dasselbe opfern, wie könnte dann Luther der Meinung sein, daß im Brot Fleisch und im Wein Blut wäre"? Endlich war es zwinglisch gedacht und nicht lutherisch, wenn Leo Judae aus der Tatsache, daß Luther „das Nachtmahl an vielen Orten ein Sacrament nennet", schloß: „ist es nun ein Sakrament, so ist es je nit Fleisch und Blut; denn Sakrament ist ein Zeichen eines heiligen dings; ist nun Brot und Wein ein Zeichen eines heiligen dings, nämlich des Bluts und Leichnams Christi, so kann es je nit Fleisch und Blut sein, denn das Zeichen ist nit das, das es bedeutet". Oder wenn Luther im Anschluß an den biblischen Text vom „Gedächtnis" beim Abendmahl gesprochen hatte[4]), so schiebt dem der Zürcher sofort den Zwinglischen Begriff des Gedächtnismahles unter, wie er auch in seinen sonstigen Argumentationen, die alle vorzuführen zwecklos ist, den Wunsch zum Vater des Gedankens macht. Er zitiert weiterhin noch einige Stellen aus der Assertio articulorum damnatorum.[5]) Wenn Luther das opus operatum des Sakramentes

1) Bl. a ij. Vgl. oben S. 140.

2) So gewiß natürlich diese Schrift Leo Juds tendenziös ist. — W. Walther: Zur Wertung der deutschen Reformation (1909) S. 237ff. bestimmt die Tendenz der Schrift dahin: „sie wollte nichts anderes als Luther zu dem von den Schweizern bisher vergebens ersehnten Hervortreten zwingen". Aber das greift fehl. Gerade umgekehrt wollte Leo Jud Luther für Zwingli reklamieren.

3) Vgl. WA. VIII, 410, sub D.

4) Leo Judae zitiert die Worte WA. VIII, 437, Z. 4—7.

5) Auch von ihr existierten Basler Drucke. Vgl. WA. VII, 92, sub C und D.

verworfen hatte[1]), so soll er nach Leo Judae die Realpräsenz von Leib und Blut Christi verwerfen. Oder wenn er die Eucharistie ein Testament nennt, so „gibt es sich oft, daß man die Zeichen nennt mit dem Namen der Dinge, die sie bezeichnen". Wie Erasmus gegenüber, so hat auch bei seiner Deutung Luthers Leo Judae kein ganz gutes Gewissen. Aber er tröstet sich damit: „Und ob gleich vielleicht in etlichen Büchlein von Luther anders geschrieben wäre, das disem widersagte, will ich dasselb aus Christenlicher Liebe auch im besten verstehen geschehen sein." Und er bittet den fingierten Adressaten seiner Schrift, „so Du nächstmals Botschaft gen Wyttenberg hast, daß Du ihnen schriebest, daß sie um Gottes willen die Sachen baß ermessen".

Gehört nun vielleicht auch die Herausgabe des Briefes von Kornelis Hoen durch Zwingli in diesen Zusammenhang? Man war bisher der Ansicht, daß dieser Brief an die Adresse Luthers gerichtet sei[2]), und wenn Zwingli ihn herausgab, so mußte das seine Spitze gegen Luther kehren. Aber diese Ansicht steht keineswegs fest, es erheben sich nicht unbedeutende Bedenken dagegen. In die Tendenz, Luther für Zwingli zu reklamieren, paßt die Herausgabe nicht hinein: denn Zwingli sagt von der epistola: ab annis quatuor ad quendam ... ex Bathavis missa ... sed spreta, und es wäre taktisch unklug, ja undenkbar, mit einer Schrift Zwinglischen Gepräges, die Luther „verschmäht" hat, seine Zugehörigkeit zur Partei Zwinglis zu beweisen. Man könnte sie, die Richtigkeit der Adresse an Luther vorausgesetzt, höchstens in Beziehung setzen zu den 1525 erfolgten deutschen Übersetzungen von Zwinglis Sendbrief an Matthäus Alber und des Kapitels vom Abendmahl im Commentarius[3]), die der Zwinglischen Propaganda dienen sollten, aber es fehlt dann ein rechtes Motiv. Die Spannung mit Wittenberg kam erst mit Bugenhagens Schrift gegen Zwingli schärfer zum Ausdruck; die aber schickte Franz Kolb erst am 7. September 1525 aus Wertheim an Zwingli[4]), er wird sie also schwerlich vor Mitte September erhalten haben; die Ausgabe der Epistola war aber am 18. September schon in Basel bekannt[5]), wir gerieten also mit der Zeit ins Gedränge. Faßt man den Erscheinungstermin in der Epistola scharf ins Auge, so ergibt sich eine andere Wahrscheinlichkeit. Mitte September erwartete Zwingli des Oekolampad Buch über das Abendmahl aus der Presse[6]); so darf man vermuten, daß die gleichzeitige Herausgabe der Epistola damit in Zusammenhang steht. Nun schreibt Petrus Tossanus am 18. September 1525 aus Basel an Farel nach Straßburg: Erasmus extimulatur a multis ad defendendum deum impanatum.[7])

1) a. a. O. S. 101.

2) Daher abgedruckt bei Enders, Luthers Briefwechsel 3, Nr. 552. Einen leisen Zweifel an der Adresse Luthers äußerte nur O. Clemen WA. XII, 316. Eekhof in seiner Ausgabe des Briefes (s. o.) hielt an der hergebrachten Anschauung fest.

3) Siehe dazu unten. 4) VIII, Nr. 379.

5) Herminjard, Corresp. des Réformateurs I, 384. Vgl. O. Clemen in WA. XII, 316.

6) VIII, Nr. 381. 7) Herminjard a. a. O.

Damals war das Buch Oekolampads noch nicht erschienen[1]), aber der Widerspruch des Erasmus wurde befürchtet. Man wird annehmen dürfen, daß Zwingli das gewußt hat. Und nun legt sich die Vermutung nahe, daß die Herausgabe der Epistola ihre Spitze gegen Erasmus kehrt und das Schreiben des Honius an diesen, und nicht an Luther gerichtet war. Zwingli nennt den Adressaten quidam, apud quem omne iudicium sacrae scripturae fuit; das „fuit" ist nicht ohne boshafte Spitze, paßte aber in Zwinglis Munde schlecht auf Luther, dem gegenüber er sich damals noch nicht so scharf ausgedrückt haben würde, aber sehr gut auf Erasmus, von dessen scripturae iudicium Zwingli einst abhängig gewesen, mit dem er aber zerfallen war, und der nun, wie es hieß, sich gegen die schriftgemäße Abendmahlslehre wenden wollte. Die Datierung der Absendung durch Honius „ab annis quatuor", die bei der Annahme der Adresse Luthers solche Schwierigkeiten macht[2]), löst sich leicht, wenn Erasmus der Adressat war. Der große Gelehrte ist Anfang November 1521 nach Basel zu dauerndem Aufenthalt gekommen[3]), und unmittelbar darnach muß ihm der Brief geschickt worden sein[4]); dann konnte Zwingli im September 1525 getrost vier Jahre rechnen. Daß der Batavus Hoen sich an Erasmus wendet, der eben aus den Niederlanden kam, versteht sich ebenfalls leicht. Endlich gewinnt auch das „spreta" einen guten Sinn: Zwingli will den Erasmus damit bloßstellen, da er ja im Begriffe ist, wie es heißt, für den deus impanatus einzutreten, also den Brief zu „verschmähen"; Zwingli nimmt das schon als vollzogene Tatsache. Zwingli tritt also mit dieser Epistola für den Basler Freund gegen den Basler Feind auf; er setzt Oekolampad einen Bundesgenossen an die Seite.[5])

Die Heranrückung Luthers an die Römischen und damit seine Ausspielung gegen Zwingli bedrohte nun unmittelbar den Fortgang des Zürcherischen Reformationswerkes, als sie mit der immer stärker werdenden politischen Opposition gegen Zwingli verbunden wurde und die Sphäre

---

1) Siehe VIII, Nr. 384. 2) Enders a. a. O. und Clemen a. a. O.

3) Vgl. W. Köhler: Luther und die Kirchengeschichte (1900) S. 273, Anm. 4.

4) Die Überbringer des Briefes Rode und Saganus wären also überhaupt nicht in Wittenberg gewesen, was auch O. Clemen anzunehmen geneigt ist, hingegen längere Zeit in Basel, ehe sie nach Zürich kamen (s. o. S. 61ff.). Es bleibt bei dieser Annahme noch die Schwierigkeit, wie Luther in seiner Schrift „vom Anbeten des Sakraments" vom Briefe des Honius unterrichtet sein kann, woran nicht zu zweifeln ist (vgl. WA. XI, 419). Aber bei seinen Beziehungen zu den Niederlanden gerade damals kann Luther indirekt von der Ansicht des Honius gehört haben. Sollten die Niederländer doch in Wittenberg gewesen sein, sei es früher oder später, so wird dadurch unsere Annahme, Erasmus sei der Adressat des Briefes, nicht berührt. Die Niederländer konnten sehr wohl Luther einen für Erasmus bestimmten Brief zeigen wollen.

5) Daß inhaltlich die Epistola sich mit Luthers Ansicht vom Abendmahl berührt (s. o.), wird natürlich durch diese Deutung nicht hinfällig. Erasmus selbst (opp. III, 894, 3. Okt. 1525) äußert sich sehr kühl: Batavus quidam ante annos quatuor egit idem epistola, sed sine nomine, quae nunc excusa est. Sollte die Kühle Zufall sein?

des Gelehrtengezänkes verließ. Das ist durch Johann Eck geschehen und steht in Zusammenhang mit der Konzentrierung der katholischen Opposition auf Zwinglis Abendmahlslehre. Die war unangefochten geblieben, bis Joachim am Grüt sie angriff (s. o. S. 99ff.). Nun wollte es die Politik, daß Zürich, um die Bezahlung der rückständigen päpstlichen Schuld zu erzielen[1]), sich des gewandten Unterschreibers bediente. Er wurde Anfang Juli 1524 nach Konstanz und Ende Oktober 1525[2]) nach Rom geschickt. Sein Auftrag war ein rein politischer, man hatte ihn mit Absicht gewählt, weil man seine päpstliche Gesinnung kannte, andererseits auf den Patrioten spekulierte; er war eine Person, die an der Kurie gefallen mußte, und man wollte etwas von ihr haben. Der gescheite Unterschreiber aber mißbraucht seinen Auftrag zu einem Verrat, zu einer Verketzerung Zürichs und Zwinglis und konzentriert die Ketzerei auf die Abendmahlsfrage.[3]) So rächt er sich für die April 1525 von Zwingli im Rat empfangene Niederlage. Verdächtig war Zürich in Rom schon seit längerem.[4]) Jetzt schreibt am Grüt am 14. November[5]) in seinem ersten Berichte aus Rom: „es kommen so schwere Klagen über Euch, wie Ihr handelt mit geistlichen Personen, Männern und Frauen, und andern Dingen, besonders mit Abhaltung des hochw. Sakraments, des zarten Fronleichnams und Leibes Christi, unsers Herrn, daß S. H. mit Euch nichts könnte oder möchte handeln".[6]) Diese besondere Klage hat natürlich am Grüt dem Papste eingeblasen. Clemens VII. Schreiben vom 11. Dezember wünschte schließlich eine Disputation über die Glaubensfrage in Genf oder Lausanne; am Grüt übermittelte den Vorschlag und fügte trotzig hinzu: „Aber für mich selbst sage ich noch das, wie ich oftmals öffentlich vor Euch und auch ihm (Zwingli) unter Augen gesagt habe des Sakraments

1) Näheres darüber bei J. C. Mörikofer: Ulrich Zwingli II (1869), S. 1ff. Es bleibt das Verdienst Mörikofers, diese wichtigen Verhandlungen eingehend berücksichtigt und namentlich der Figur am Grüts Beachtung geschenkt zu haben. Bei Stähelin treten diese Verhältnisse zu stark zurück. Die von Mörikofer benutzten Akten befinden sich im Staatsarchiv Zürich A, 209 3; ich habe an der Hand derselben Mörikofers Zuverlässigkeit nachgeprüft. Die volle Bedeutung der Aktion am Grüts ist ihm freilich entgangen.

2) Er ist Samstag, auf Martini, in Rom angekommen (Mörikofer II, 8). Ein Bote von Rom nach Zürich brauchte damals etwa 20 Tage (ib. 14, vgl. mit 17; das eine Mal sind 18 Tage, das andere Mal 21 Tage verlaufen).

3) In seiner Instruktion vom 5. Oktober (Staatsarchiv Zürich a. a. O.) war ihm gesagt, wenn man frage, „wie, was oder welcher gstalt wir uns hielten etc., sol er im anzögen unser mandat, so wir deßhalb den unsern zugeschickt, deßglychen die anttwurten, so wir bißhar unsern getrüwen lieben eidgenossen und menglichem geben haben".

4) Siehe die Darstellung bei Mörikofer, ferner die Agitation Ecks in Rom 1523 gegen Zürich (vgl. III, 288f.).

5) Der Brief datiert vom 14 tag Wolfmonats. Das wird November sein, nicht Dezember. Mörikofer bietet irrig Wintermonat. Die Bezeichnungen Wolfmonat wie Wintermonat sind für November und Dezember gebräuchlich, aber das päpstliche Schreiben, das am Grüt ankündet, datiert vom 11. Dezember, also schreibt am Grüt im November.

6) Mörikofer II, 8. Schuler-Schultheß 2 2, 387ff.

halber, daß der Mann irre; das sage ich noch und würde darin nicht nachlassen." Am 14. Dezember schreibt er an seinen Schwager, den Chorherren Heinrich Schwarzmurer, in Zürich und läßt sich Literatur schicken: „ir wöllint mir koufen noch ein Subsidium de Eucharistia, deßglich das commentari, so M. Uolrich gemacht hat in latin[1]), und daheim in minen büechern suochen das register über Jeronimum und am 5. de Eucharistia schriben, was ir findent. Deßglichen so wellent suochen Tertullianum, und im register de Eucharistia ouch ufschriben, was ir findent, Eusebium Caesariensem, Sanctum Ambrosium und glicher gstalt ufschriben".[2]) Angeblich braucht er das alles für die vom Papste vorgeschlagene Disputation, aber Zwingli hatte ihn richtig durchschaut, wenn er schrieb, der „Hurensohn hat uns hie ussen wellen über einander richten mit des Zwinglis erforderung".[3]) Zürich wünschte die vorgeschlagene Disputation in seinen eigenen Mauern abgehalten zu sehen und begründete das damit, daß am Grüt mitgeteilt habe[4]), „wie er einem unserer Prädikanten Widerstand tun wolle in der Lehre, die er vom Sakrament des Fronleichnams und Bluts Christi gelehrt hat", die beiden Bürger Zürichs könne man nicht gut anderswohin weisen. Der vom Papste in Aussicht gestellte „gelehrte Mann" möge also mit am Grüt nach Zürich geschickt werden.[5]) Die Kurie antwortete am 26. Januar durch Sadolet, warnte vor den Verführern und hob wiederum besonders die Abendmahlsfrage heraus. „Seit vielen Jahrhunderten, durch viele Konzile, gewichtige Gebote und die Autorität der Heiligen ist unter vielen anderen Glaubenslehren insbesondere das Sakrament des allerheiligsten Leibes und Blutes des Herrn festgestellt und beobachtet worden; es verbindet uns vorab mit Gott und kräftigt in uns die Hoffnung, den Glauben und die Liebe. Wenn Ihr Euch von diesem Glauben und dieser Einrichtung entfernt, gehört Ihr dann noch zur Gemeinschaft der Heiligen? Freilich, wir schreiben das, als wenn im Evangelium nicht klar und deutlich (aperte et dilucide) geschrieben stände: das ist Leib und Blut des Herrn; die Worte sind so klar, daß sie keiner Auslegung bedürfen. Wenn Ihr Euch von dem rechten und aufrichtigen Sinn dieser Worte und der Autorität der katholischen Kirche trennt, auf wessen Veranlassung tut Ihr das? Sicherlich nicht durch solche veranlaßt, in denen der Geist der Wahrheit und Weisheit gesprochen hat, sondern durch gewisse eitle Seelenverführer, die

1) Der Commentarius de vera et falsa religione.

2) Egli, Aktensammlung Nr. 885. 3) 2 2, 391. Vgl. das Folgende oben im Texte.

4) Bei der Übermittlung des päpstlichen Vorschlages: „sobald ich Weil und Platz mag haben, werde ich ihn darum nicht unersucht lassen" (2 2, 389).

5) Mörikofer II, 14ff. (datiert vom 10. Januar, bei M. irrig 5. Januar 1526). Die Entwürfe Zwinglis dazu siehe 2 2, 393ff. In einem derselben, dem dritten, schlägt Zwingli vor, seinen Commentarius „mit etlichen tractätlinen meer" dem Papst zu schicken, damit seine Gelehrten darüber sitzen und eventuell darüber schreiben. Zürich hat den zweiten Entwurf zur Grundlage seines Schreibens genommen. Vgl. auch Egli, Aktensammlung Nr. 904ff.

für sich die Volksgunst erstreben, sich aber um den Untergang Eurer Seelen nicht kümmern."[1]) Man möchte wiederholen: die Worte sind so klar, daß sie keiner Auslegung bedürfen. Durch Sadolet redet am Grüt, der die Zwinglische Abendmahlslehre, um die sich die Kurie bisher überhaupt nicht bekümmert hatte[2]), mit der päpstlichen Zensur treffen will. Ja, im Hintergrunde lauert noch etwas anderes. Das kurialistische Schreiben fährt fort: „diesen Verlust unserer Söhne können wir nicht gleichmütig dulden"; der Vorschlag, die Sache in Zürich zum Austrag zu bringen, wird scharf abgelehnt: „es wäre Arroganz von Euch, wenn der Vorschlag Eure Schuld wäre, und nicht derer, die im Interesse ihrer Gottlosigkeit Eure Gunst und Euren Namen mißbrauchen". Statt dessen wird in schmeichelnden Worten — Rom als Disputationsort angeboten. Der Zweck ist durchsichtig: Zwingli soll nach Rom gebracht werden, so wie man das seinerzeit mit Luther versucht hatte. War er erst dort, so hatten die Kurie und der Intriguant am Grüt gewonnen Spiel. Um deswillen richtete auch der Papst gleichzeitig ein Breve an die übrigen Eidgenossen, berichtete ihnen die Vorgänge mit Zürich, in großem Bedauern über dessen Ketzerei, ermahnte sie zur Treue im alten Glauben und bat, mit ihm an der Rückführung der Zürcher zum Glauben der Väter zu arbeiten.[3])

Wie tief die Parallelisierung Zwinglis mit Luther in Rom griff, verrät folgendes: Während man an der Curie auf die Antwort Zürichs wartete, war man nicht untätig, den verheißenen „homo eruditus in sacris litteris, plenus boni spiritus" für die Disputation entsprechend auszurüsten, d. h. ihn über die Verhandlungsmaterie genügend zu unterrichten. Der Papst beauftragte zu dem Zwecke mit einem Gutachten den Kardinal Thomas Vio von Gaeta (Cajetanus). Zweifellos nicht ohne Absicht gerade diesen. Nicht nur, weil er wohl der gelehrteste Theologe am römischen Hofe war, sondern auch, weil er dank der Luthersache erprobt war. Denn die Absicht der katholischen Aktion gegen Zwingli geht von Anfang an auf eine schweizerische Parallele zum Ketzerprozeß gegen Luther. Darum hat man Zwingli 1521 ff. an die Rockschöße des Wittenbergers zu hängen gesucht.[4]) Cajetan schreibt nun seine „Instructio

1) Mörikofer hat diese so wichtigen Worte ausgelassen. Das Schreiben der Kurie befindet sich lateinisch und deutsch im Staatsarchiv Zürich a. a. O. Ein lateinischer Abdruck auch bei Balan: Monumenta saec. XVI (1885), S. 246 ff.

2) Man vergleiche zu dem Zwecke die verschiedenen päpstlichen Schreiben. Das erste, vom 5. Febr. 1525, weiß überhaupt nichts von Ketzerei, das zweite vom 14. Febr. macht ganz allgemeine Vorwürfe der Ketzerei ohne Spezialisierung, das dritte, unmittelbar nach am Grüts Ankunft erlassene vom 11. Dez., schont noch und spricht nur von Neuerungen, das fünfte ist das vom 26. Januar 1526 (sämtliche Schreiben im Staatsarchiv Zürich a. a. O.).

3) Mörikofer II, 18.

4) Und darum rückt Zwingli von Luther ab. Wie man von der Parallelaktion nicht abläßt, zeigt unten die Darstellung der Badener Disputation.

nuntii circa errores libelli de cena domini per capita iuxta ordinem libelli". Die Schrift war längst bekannt[1]), empfängt aber erst jetzt ihre richtige historische Einstellung. Fragen wir, welches Libell, dessen Ordnung Cajetan folgen will, seiner Instruktion zugrunde gelegt ist, so brauchen wir nicht weit zu suchen: „das commentari, so M. Uolrich gemacht hat in latin", das am Grüt (vgl. S. 157) sich am 14. Dezember vom Chorherren Heinrich Schwarzmurer erbat; der Unterschreiber hat es Cajetan in die Hände gespielt, dessen Schrift damit ganz an das Jahresende 1525 rückt.[2]) Wer als Nuntius die Instruktion benutzen sollte, bleibt offen; vermutlich der in der Schweiz wohlbekannte Antonius Pucci. Ob Cajetans Ausführungen weiterhin in Rom benutzt wurden, steht dahin; auf alle Fälle geben sie die römische Marschroute gegenüber Zwingli in der Abendmahlsfrage an und haben zum mindesten für den Verlauf des Streites indirekte Bedeutung. Hat am Grüt von ihnen Kenntnis erhalten, wie wohl anzunehmen ist, so hat er sie auch in Zürich verwertet, und sie geben uns dann ein gutes Bild auch von der innerschweizerischen katholischen Opposition.

Cajetan formuliert zwölf Thesen aus Zwinglis Commentarius; er redet von dem Schweizer immer nur verächtlich als „iste homo" oder einfach „iste". Zuerst widerlegt er die Ausführungen Zwinglis[3]), daß Joh. 6 nicht von der Eucharistie rede, insbesondere wegen V. 56; denn viele nähmen die Eucharistie, blieben aber nicht in Christus. Demgegenüber statuiert

1) Ich benutzte den Druck in den: Quaestiones atque omnia (ut vocantur) quodlibeta Thomae a Vio Caietani etc. Lugduni 1552, p. 72ff. (Exemplar der Hof- u. Staatsbibliothek München).

2) Das Jahr steht durch Vermerk am Schluß des Traktates sicher. Man muß von Zürich aus schleunigst dem Wunsche des Unterschreibers entsprochen haben. Andererseits entspricht die Knappheit der Ausführungen Cajetans der Kürze der Zeit, die wir annehmen. C. F. Jäger: Cajetans Kampf gegen die lutherische Lehrreform (Ztschr. für die histor. Theologie 1858) behauptet S. 462 Anm.: die Vergleichung zeige, daß es sich nicht um ein Schriftchen von Zwingli selbst handle; „vielleicht ist es eines der vielen anonymen Libelle gegen die katholische Messe". Dem schließt sich F. Lauchert: Die italienischen literarischen Gegner Luthers 1912, S. 158, an. Es ist aber ganz sicher Zwinglis Commentarius de vera et falsa religione; wir geben jeweilig die von Cajetan besprochenen Stellen an. Daß am Grüt diesem die Schrift in die Hände spielte, verraten zu allem andern noch die Worte an Schwarzmurer: „Dann nement min Herren des Bapsts fürschlag (wegen der Disputation) an, so muoß ich es haben." Egli (Aktensammlung Nr. 885). Bei Jäger ist die Situation völlig verzeichnet. Dankenswert zitiert er aus Cajetans Traktat über die Messe von 1531 die Worte: „Mandasti olim, Pater beatissime, ut tanquam instructor nuntii scriberem respondenda objectis in libello de Coena domini asserente, corpus et sanguinem Christi in eucharistia esse duntaxat sicut in signo, erläutert sie aber: „also zur Instruierung des abgesandten päpstlichen Nuntius Campegius sollte diese Abhandlung vom Jahre 1525 dienen". Das ist sicher unrichtig. Es handelt sich um einen Nuntius speziell für die Schweiz. Die Referate von Jäger und Lauchert über den Traktat von 1525, so eingehend sie sind, fördern wenig, da ihnen die Pointierung Cajetans nicht bewußt wurde.

3) Vgl. III, 776 24ff., 780 38ff.

Cajetan drei Momente in der Eucharistie: das ipsum sacramentum, quod adoramus, die manducatio sacramentalis, die Guten und Bösen gemeinsam ist, und die manducatio spiritualis, quae est propria bonis, quae fit per fidem formatam charitate. Christus spricht nun in der Tat nicht von der manducatio sacramentalis, wohl aber von den beiden anderen Momenten. Joh. 6, 56 bezieht sich auf die manducatio spiritualis, setzt aber das Sakrament als solches voraus; Johannes erwähnt den usus sacramentalis nur nicht besonders, weil die drei anderen Evangelisten ihn berichten, spiritualem autem (usum) cum illius effectu ipse hic descripserat. Die zweite These ist Zwinglis Behauptung, daß Joh. 6, 63 vom Sakramente das wahre Fleisch Christi ausschließe; es dürfe überhaupt im Abendmahl vom Fleische Christi keine Rede sein.[1] Cajetan erklärt die „Glosse“: caro comesta non prodest quicquam für sinnwidrig und gegen die Worte des Herrn. Die Kirche lehrt gar nicht, daß das Fleisch Christi im Sakramente carnaliter gegessen werde, vielmehr „wenn es nicht geistlich genossen wird, nützt das Fleisch nichts“ — Cajetan lehnt also die ganz massiven Theorien vom Zerbeißen des Fleisches ab. Christus sagt ja ausdrücklich ganz allgemein: „Fleisch nützt nichts“, nicht: „mein Fleisch nützt nichts“. Man kann auch so deuten: Fleisch allein nützt nichts, d. h. Fleisch ohne Geist nützt nichts zum ewigen Leben, denn der Geist ist's, der lebendig macht, „ut sic intelligere possent, quod eius caro quidem esset manducanda, sed spiritu interveniente, sed spiritu faciente manducationem“. Damit wird die Präsenz des Fleisches nicht ausgeschlossen, vielmehr substantia carnis spiritualiter manducata prodest multum. Christus redet allerdings Joh. 6 vom Fleische in Beziehung zum Genuß desselben (de carne relata ad manducationem), aber nicht de carne comesta, vielmehr de carne ut cibo carnali. „Falsum quoque est, quod per haec verba excludatur ab eucharistia vera Christi caro.“

Die dritte These führt Zwinglis Berufung auf die confessio Berengars[2] an, nach der ein Genuß des Leibes Christi corporaliter et perceptibiliter von der Gegenseite angenommen werde. Cajetan will diesen krassen Genuß nur auf die species angewandt wissen.[3] Wenn „iste“ (d. h. Zwingli) den Irrtum Berengars zu erneuern sucht, so verstößt er gegen den Konzilsbeschluß, „quod fideles sumendo eucharistiam sumunt non solum sacramentum (hoc est sacrum signum carnis Christi), sed sumunt etiam speciem continentem carnem Christi“. Die Väter wollten damit keineswegs sagen, daß Christi Fleisch an sich empfunden (sentitur), berührt und zerrieben wird mit den Zähnen — „hoc enim nec somniant Christi fideles“! (wie hyperkatholisch erscheint da Luther!). — Die vierte These hebt den Protest Zwinglis gegen die Herkunft des Glaubens ex hominis iudicio atque electione und gegen seine Ausdehnung auf sinnliche Objekte heraus.[4]

1) Vgl. III, 782 23ff. 2) Vgl. III, 783 2ff.
3) sacramentales autem species corporaliter et perceptibiliter sumuntur.
4) Vgl. III, 785 3ff.

Cajetan stellt dem den katholischen Glaubensbegriff gegenüber. So kraß reden die Theologen nicht, die res sensibiles sind vielmehr gleichsam nur die „extrema (die Außenspitzen) rerum creditarum; nam multae res creditae consistunt in coniunctione rerum sensibilium cum rebus insensibilibus“.[1]) So etwa beim mysterium incarnationis: unser Glaube dehnt sich aus „ad carnem visam, non quatenus videtur, sed quatenus est extremum invisibilis coniunctionis cum deitate“. So beim Abendmahl: „wir glauben nicht, sehen vielmehr die species sacramenti, wir glauben aber die Präsenz des Leibes Christi unter jenen species, derart, daß die unaussprechliche Verbindung jener species mit dem Leibe Christi unter den [Begriff des] Glauben[s] fällt, nicht die species selbst, die betastet und gesehen werden“ — auch hier strebt Cajetan nach möglichster Vergeistigung. — Die fünfte These greift den Satz Zwinglis heraus, daß man dank der scharfen Distanz zwischen Geist und Leib nicht in einem Atem sagen könne „in sacramento eucharistiae esse verum Christi corpus et spiritualiter manducari“.[2]) Cajetan findet dieses Argument „lächerlich“, niemand sagt, Leib sei Geist; vielmehr wird nur behauptet „corpus Christi habere modum essendi spiritualem in hoc sacramento“. Es ist der wahre Leib Christi im Sakrament, aber nicht leiblicherweise, d. h. occupando locum; in dieser Form ist er im Himmel, in unbegreiflicher geistiger Weise aber im Sakrament. Daraus ergibt sich wiederum für die Nießung, „quod manducatio corporalis non masticat Christi corpus, quamvis conterat sacramentales species corporis Christi, sub quibus continetur vera caro Christi; sed spiritualis manducatio, quae per animam fit, ad Christi carnem in sacramento existentem pertingit“ — hiermit war die äußerste Grenze markiert, bis zu der hin Cajetan sich Zwingli nähern konnte.[3]) — Die sechste These betrifft einen Ausfall Zwinglis[4]) gegen die Berufung auf das Mysterium, über das man nicht nachdenken dürfe; sie wird rasch abgetan mit einem Hinweis auf das, was wir fides implicita heute zu nennen pflegen. — Zur siebenten These, der Deutung des „est“ = „significat“[5]) heißt es dann: „singula singillatim[6]) notanda sunt“, d. h. es gilt eine ausführliche Widerlegung. Cajetan gibt zu, daß bisweilen in der heiligen Schrift „est“ im Sinne von „significat“ gebraucht wird, aber man muß sorgfältig auf den Sprachgebrauch achten, die Schrift redet bald metaphorisch, bald eigentlich (proprie). Ersteres z. B. in den Worten: „Christus war der Fels“, „ich bin die Rebe“, „ich bin die Tür“. „Et in hoc genere constat contineri omnes textus scripturae, quos iste (Zwingli) allegat, ut patet intuenti.“ Im Abendmahl aber redet Christus von seinem wahren und eigentlichen Leib, wenn er spricht: „das ist mein Leib“. Cajetan setzt hinzu: „ut etiam ipsi adversarii confitentur“ —

1) Im Text irrig: sensibilibus. 2) Vgl. III, 787 3ff.

3) An den früheren Zwingli kommt er natürlich weit eher heran; es trennt beide nur die Transsubstantiation.

4) Vgl. III, 788 6ff. 5) Vgl. III, 795 9ff. 6) Im Text irrig: sigillatim.

wiederum also erhält Luther sein Lob aus katholischem Munde![1]) Man kann, fährt Cajetan fort, auch nicht sagen, daß Leibliches gar nichts mit dem Glauben zu tun habe; im Glaubensbekenntnis ist doch von der Kreuzigung, dem Tode, dem Begräbnis, der Himmelfahrt die Rede; „haec omnia corpora sunt; quomodo ergo dicitur, quod ad fidem nullo pacto spectat, quicquid corpus est?“ Das Abendmahl ist Gedächtnismahl, ja, das schließt aber die Realpräsenz nicht aus, sondern ein. Die Korinther traten zusammen ad verum corpus Christi sacramentaliter sumendum; im anderen Falle könnte ja der Unwürdige[2]) nicht des Leibes und Blutes Christi schuldig gesprochen werden. „Man solle doch jene Leute fragen, welche Worte der Apostel zur Bezeichnung des wahren Leibes Christi hätte gebrauchen müssen, wenn diese Worte nicht genügen.“ „Si haec Christi verba: hoc est corpus meum proprie, imo propriissime significantia substantiam demonstratam sub accidentibus panis esse corpus Christi non sufficiunt, si locutio secundum proprietatem sermonis non sufficit, nullus sermo sufficiet.“ Bei einer metaphorischen Bedeutung hätte sich Christus in jenen Worten zweideutig ausgedrückt. Im Konsekrationsakte wird und ist in einem Momente die Substanz der Leib Christi.[3]) Das Demonstrativpronomen „hoc“ bezeichnet also weder das Brot noch den Leib Christi; das Brot ist niemals der Leib Christi, und zu sagen: der Leib Christi ist der Leib Christi, „ist widersinnig“. „Oportet igitur per pronomen ‚hoc‘ demonstrari id, quod congruit utrique, scilicet et esse et fieri, ut illud demonstratum simul et semel et fiat et sit corpus Christi.“ „Substantia contenta sub his accidentibus fit corpus Christi, rursus verissimum est ..., quod substantia contenta sub hic accidentibus est corpus Christi.“ Man muß also deuten: „das, d. h. diese Substanz, wird und ist Christi Leib“.

Die achte These greift den Satz Zwinglis[4]) heraus, daß das Sakrament die Sünden nicht tilgen könne, da das allein Christi Tod vermöge. Nach Cajetan darf man beides nicht gegenüberstellen, da die Sakramente nur die Instrumente der Applikation des Todes Christi sind; im anderen Falle müßte man aus dem Symbol die Worte streichen: „confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum“. — Die neunte These befaßt sich

---

1) Dazu vgl. man den Traktat Cajetans „adversus Lutheranos“ über das Abendmahl von 1531. Selbst Jäger a. a. O. 465 empfindet: „Er behandelt überhaupt die Lutheraner hier weit milder (scil. als die Zwinglianer) und findet die Differenz hinsichtlich der Auffassung des Modus der Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl nicht der Erwähnung wert, sondern begnügt sich, die Opfertheorie plausibel zu machen.“

2) Für das Verständnis der späteren Unterscheidung des impius und indignus bei Bucer ist wertvoll, daß Cajetan dem letzteren den Glauben nicht unmittelbar abspricht.

3) Cajetan begründet das so: Quodsi quis philosophiae naturalis expers mirabile reputet aliquid simul in eodem instanti fieri et esse, habes in promptu canonem philosophicum de efficientiis instantaneis, quibus idem simul in eodem instanti fit et est tale, ut patet de aere, qui instantanea illuminatione simul in uno instanti et fit et est diaphanus actu.

4) Vgl. III, 803 28ff.

mit Zwinglis Kampf gegen das Meßopfer.[1]) Auch hier findet Cajetan einen falschen Gegensatz konstruiert: zwischen dem Opfer am Kreuze und dem auf dem Altare. Es handelt sich beide Male um ein Opfer von Leib und Blut Christi, und die ganze Differenz betrifft nur den modus offerendi: am Kreuz corporaliter, am Altar spiritualiter. Keineswegs wird durch das Altaropfer das Kreuzesopfer für ungenügend erklärt, vielmehr „ut in sacris mysteriis Christus eiusque sacrificium iugiter recolatur" nach Christi Gebot: „solches tut zu meinem Gedächtnis"! Also das Meßopfer ein Gedächtnismahl! — freilich ganz anders als das Gedächtnismahl im Sinne Zwinglis.[2]) Die neutestamentliche Begründung des Abendmahlsopfers sucht Cajetan geschickt aus der von Paulus vollzogenen Parallelisierung des Abendmahles mit „den Tischen der Dämonen" zu gewinnen; an denen wurde geopfert, folglich auch ein Abendmahl der korinthischen Gemeinde, und da der Apostel ausdrücklich „vom Herrn empfangen" haben will, was er überliefert, so ist auch Christi erstes Abendmahl ein Opfermahl gewesen. Die Ausgestaltung zur Messe wird durch eine lange Traditionskette[3]) auf Jakobus, den Bruder des Herrn, zurückgeführt; sie ist also keine Erfindung der ecclesia latina. „Selbst wenn Schriftzeugnisse fehlten", würde die einhellige Tradition genügen. — Die zehnte These handelt von der Verwerfung der Anbetung der Hostie.[4]) Cajetan rechtfertigt diese durch den Hinweis, daß nicht die reine Menschheit Christi angebetet werde, sondern der Gottmensch. Die Berufung darauf, daß man die Anbetung Christi im Abendmahl durch die Apostel nicht lese in der Schrift, verfängt nicht; denn dann dürften auch wir Christus überhaupt nicht anbeten. „Niemals lesen wir in der heiligen Schrift, daß die Apostel das Glaubensbekenntnis verfaßten, und doch taten sie es; niemals liest man in der heiligen Schrift, daß sie das Evangelium des Lukas und Marcus approbierten, und doch glauben (!) wir, daß sie es taten." — Die elfte These greift Zwinglis Traditionsbeweis[5]) (Tertullian, Augustin, Origenes, Hilarius) heraus. Cajetan betont, daß die bei jenen Autoren sich tatsächlich findende Behauptung, das Sakrament sei eine Figur oder ein Zeichen des Leibes Christi, nicht ausschließe, daß mit dem signum auch die res signata sich im Sakrament finde.[6]) — Endlich die Schlußthese handelt von Zwinglis Satz[7]), daß bei der Lehre von der Realpräsenz ein doppelter Heilsweg — Glaube an Christus und Glaube ans Sakrament — statuiert werde. Der Dualismus löst sich nach Cajetan, wenn die Sakramente als Instrumente Christi, die er selbst zu unserem Heile eingesetzt hat, gefaßt werden.

---

1) Vgl. III, 804 6ff.

2) Cajetan setzt noch ausdrücklich bei: „Et bene nota, quod non dicimus spirituale corpus Christi offerri in sacrificio altaris, sed dicimus spirituali oblatione offerri naturale Christi corpus in sacrificio altaris."

3) Die natürlich absichtlich gegen die vielen von Zwingli beigebrachten patristischen Autoritäten gerichtet ist. 4) Vgl. III, 808 13ff., vgl. 817 20ff. 5) Vgl. III, 809 15ff.

6) Womit er durchaus Recht hat. 7) Vgl. III, 819 8ff.

Ein Ausgleich zwischen Zwingli und seinen katholischen Gegnern war nach dieser zwölffachen Gedankenreihe ausgeschlossen[1]); um so bedenklicher war die katholische Assoziierung mit Luther. —

So war durch am Grüt die Abendmahlslehre Zwinglis zum Mittelpunkt seiner Ketzerei in Rom gemacht worden. Dank dem energischen Rate Zwinglis[2]) scheiterte der Plan, ihn nach Rom zu bringen; am Grüt kehrte zurück und erschien mit Zwingli am 3. April 1526 vor dem Zürcher Rate „ihrer Disputation halb". Auf Wunsch erhält der Unterschreiber Aufschub und den Auftrag, „innert Monatsfrist dem M. Ulrich zu beweisen, daß er im Artikel mit dem Sakrament irre". Er soll deshalb von allen Geschäften befreit werden; falls man ihn nicht entbehren kann, soll der Termin um die entsprechende Anzahl von Tagen hinausgeschoben werden. Der Beschluß wurde am 4. April bestätigt.[3]) Eine persönliche Klage Zwinglis soll den vorschriftsmäßigen Gang gehen. Aber am Grüt bat um Aufschub[4]), am 11. April, dann am 25. April — hier machte er seine Freundschaft und eine Botschaft der Eidgenossen von Zug als Helfershelfer mobil —, aber der Rat blieb bei seinem früheren Beschluß.[5]) Die Bitte um Aufschub war durchsichtig genug: am Grüt wollte erst die Badener Disputation abwarten, um seinem Streithandel einen wirkungsvolleren Hintergrund geben zu können. Kaum ist die Disputation zu Ende, so ersucht am Grüt am 9. Juni den Zürcher Rat, „ihm gegen M. Ulrich Zwingli Tag anzusetzen". Der Rat stellt ihm freies Geleit zur Verfügung[6]), aber am Grüt ist nicht erschienen; er ist bald darauf in Rom gestorben[7]), nach vorübergehendem Aufenthalt in Rapperswil, den er noch zu einem letzten Ausfall gegen Zwingli benutzte (s. u.).

Zürichs Anerbieten eines freien Geleites ging nun aber nicht nur an den Unterschreiber, sondern auch an „andere, besonders Doctor Egg und Doctor Faber, wofern sie Zwingli aus altem und neuem Testamente des Irrtums überweisen wollen". Am Grüt hat also inzwischen Fühlung mit diesen beiden Gegnern Zwinglis, den Hauptakteuren der Badener

1) Ich habe mich oben im Referate auf die Grundgedanken beschränkt und die zahlreichen Einzelbezugnahmen und -widerlegungen innerhalb der zwölf Punkte nicht angegeben.

2) Schuler-Schultheß 2 2, 398.

3) Egli: Aktensammlung Nr. 948, 949. Mörikofer II, 23. (Doch ist hier irrig der 22. Februar angegeben; das ist jedoch der Tag, an dem der zurückgekehrte Unterschreiber Rechnung ablegen soll; vgl. Egli Nr. 928.)

4) „Ursach, das es mir darin (in dieser Frist) nit müglich was und man mich damit auch wolt fassen in ein Statt und burgerlich recht, daruff auch der Zwinglin schrey und trang", sagt am Grüt selbst, den wahren Grund verschleiernd.

5) Egli: Aktensammlung Nr. 949, 960. In seiner gegen Zwinglis „klaren Unterricht" gerichteten Schrift (s. u.) gibt am Grüt selbst einen Bericht über seine Verhandlungen mit dem Rat, er stellt sich als im wesentlichen zuverlässig heraus.

6) Egli a. a. O. Nr. 987, Mörikofer II, 23, wo aber die Daten nicht in Ordnung sind.

7) Vgl. Bullinger: Reformationsgeschichte I, 326ff. Bullinger ist über die Angelegenheit gut unterrichtet. Zwinglis Urteil siehe IX, Nr. 612, vgl. VIII, Nr. 464.

Disputation, gefunden[1]), und damit flossen in der Abendmahlsfrage zwei Strömungen ineinander. Neben der inner-zürcherischen von am Grüt ging eine außer-zürcherische von Eck und Faber einher, und beide Strömungen trafen sich — in Rom. Die Entwicklung der Aktion Ecks gegen Zwingli ist hier nicht zu geben[2]), wohl aber zu fragen, seit wann und inwiefern die Abendmahlslehre eine Rolle darin spielt. Die Zeitpunkte waren hier verschieden, Rom und der Eidgenossenschaft gegenüber. Rom ging vor, es war die wichtigere Stelle. Den Anlaß zur Denunziation der Zürcher wegen Ungläubigkeit in der Abendmahlslehre bot der Bauernkrieg, der mit der Karlstadtschen Opposition verquickt wurde. Schon Anfang Juni hatte der Kardinal Anton von Lothringen Clemens VII. gegenüber geklagt, daß die Lutherfurie „nicht einmal von der heiligen Eucharistie, die gewohnheitsmäßig in den Gotteshäusern gehütet zu werden pflegt, die verbrecherischen Hände fernhält.“[3]) Das war allgemein geredet. Eck spezialisierte am 25. Juli 1525.[4]) Neben die allgemeine Klage, daß „durch die Bauern das ehrwürdige Sakrament der Eucharistie preisgegeben“ sei, trat die besondere, daß „ein größerer Teil der Leute in Augsburg, Straßburg, Zürich und anderweitig nicht glaubt, daß der wahre Leib Christi unter dem Sakramente sei, vielmehr nur Brot und Wein“. Das ist die erste Denunziation der Zwinglischen Abendmahlslehre durch Eck in Rom gewesen; sie fällt früher als die am Grüts, war aber nicht die erste überhaupt. Vielmehr hatte schon Campegio am 26. Mai 1525 an Sadolet von Ofen aus die wertvolle Nachricht gemeldet: Quae Zuinglius in eucharistiae laudem scripsit iam revocantur et ridet cum Carlstadio (!) hoc sacramentum.[5]) Weiterhin schrieb dann Eck in einem Résumée über den Bauernkrieg nach Rom: „Thomas Münzer, der Pleban in Frankenhausen, schlimmer als Luther, weil er alle Bosheiten Luthers festhält, leugnet, indem er dem Zwingli zu fehlen scheint, daß der Leib Christi wirklich (verum) in der Hostie sei.“[6]) Hier war also, ganz ähnlich wie es alsbald Luther tat, Zwingli mit dem bäurischen Schwarmgeist in Beziehung gesetzt worden. Der Eidgenossenschaft gegenüber bringt Eck nun die Abendmahlsfrage erst später zur Sprache. In Ecks erstem Schreiben vom 13. August 1524 ist es noch nicht der Fall.[7]) Ebensowenig in den beiden Schreiben vom 18. und 26. September[8]);

---

1) Das hat schon Mörikofer II, 23 richtig gesehen.
2) Vgl. dazu meine Ausführungen III, 288ff.
3) P. Balan: Monumenta reformationis Lutheranae 1884, p. 479.
4) ib. p. 497ff.
5) ib. 467. Die Stelle ist wohl der klassische Beweis dafür, daß, wie wir oben schon anderweitig feststellten, römischerseits die Abendmahlslehre Zwinglis ursprünglich nicht nur nicht beanstandet, sondern sogar „gelobt“ wurde! Welche Zwinglischriften gemeint sind in laudem eucharistiae, ist schwer zu sagen. Nach den Ausführungen Ecks unten sollte man an die 18. Schlußrede denken, vielleicht ist auch de canone missae epichiresis gemeint.
6) Balan p. 505.
7) Siehe dasselbe Eidgen. Abschiede IV, 1a, S. 467f.
8) Ebenda S. 512ff.

es wird nur die Polemik Zwinglis gegen das Meßopfer gebrandmarkt; dabei, wie überhaupt, geht das Streben Ecks dahin, den Zürcher als „Lutheraner“ bloßzustellen.[1]) Die Korrespondenz über den Ort der Disputation bietet naturgemäß auch nichts über das Abendmahl.[2]) Die Angelegenheit drohte infolge des Widerstandes des Konstanzer Bischofs und auch aus mangelndem Interesse in der Eidgenossenschaft einzuschlafen, als Johann Eck in einem Briefe vom 28. Oktober 1525 aus Ingolstadt sie neu belebte.[3]) Und wenn sie jetzt zum Ziele kam, so war das der Kraft seiner Argumente zu verdanken, und diese waren die Abendmahlslehre. Mit klugem Griff hat Eck die Bedeutung dieses Faktors für die kirchenpolitische Aktion erkannt.[4]) Nach einer versteckten Klage darüber, daß er „lange nichts gehört habe“, konzentrierte er seinen Appell an die Eidgenossenschaft sofort auf die „schreckliche Ketzerei des Zwinglin und Hausschein (der sich Oecolampadius nennet), daß in dem hochwürdigen Sacrament des Altars nicht der Fronleichnam unsers lieben Herrn Jesu Christi, auch nicht sein kostbares, heiliges Blut sei“. Die Erwähnung Oekolampads, von dem bisher in der Disputationsfrage nicht die Rede gewesen war[5]), verrät den unmittelbaren Anlaß des Eckschen Schreibens: er hat die im September erschienene Schrift Oekolampads über den wahren Sinn der Abendmahlsworte gelesen und daraus die Solidarität der beiden Reformatoren erschlossen. Sofort hat er herausgemerkt, daß sie jetzt über die Polemik gegen das Meßopfer hinausgingen: „Zwinglin und Hausschein haben ehemal das hochwürdige Sakrament wohl nicht wollen ein Opfer im Amte der heiligen Messe sein lassen, jedoch anbei gelehret, das Sakrament des Leichnams und Bluts Christi solle man hoch verehren.“ Er weiß dafür auch einen, gut ausgewählten Beweis: Zwinglis Versicherung in der Auslegung seiner 18. Schlußrede, er wolle keineswegs „die armen Menschen der himmlischen Speise berauben“.[6]) Eck hat also die Entwicklung der Abendmahlslehre Zwinglis richtig durchschaut. Gleichzeitig, wiederum in Anknüpfung an die 18. Schlußrede, spielt er Luther gegen Zwingli aus, indem er den deutschen Reformator in dieser Frage an Rom heranrückt. „Dazu ist Zwinglin nicht eingedenk, daß er den Luther dazumal so hoch gepriesen. ... Dann haltet Zwinglin so viel auf den Luther, wie er selbst geschrieben hat, warum folget und glaubet er dann dem Luther nicht, der mit der halben Schrift die Carlstädtische Ketzerei vom

1) Siehe den Nachweis III, 293ff.

2) Vgl. III, 298f., 22, 414ff.

3) Der Brief Ecks ist abgedruckt bei Joh. Füßlin: Beiträge zur Erläuterung der Kirchen-Reformations-Geschichte des Schweizerlandes I, 1741, p. 161ff., darnach bei Walch: Luthers Werke XVII, 1902ff. Siehe ferner Eidgen. Abschiede IV, 1a, S. 811f.

4) Mittelbaren Anlaß mochte Eck die Beschwerde der Tagsatzung von Baden Mitte Mai 1525 über die Abschaffung der Messe in Zürich geben (Eidgen. Abschiede IV, 1a, S. 662). Aber die Abendmahlslehre war hier nicht berührt.

5) Das hebt Bullinger heraus (Ref.-Gesch. I, 336).

6) Vgl. oben S. 30.

hochwürdigen Sakrament umstößt?“ Zwingli ist aber noch viel schlimmer als Karlstadt; dieser hat revoziert[1]), aber „ich höre, daß Zwinglin zu Zürich und Hausschein zu Basel (er ist wohl ein Hussischer[2]) Schein) viele tausend Menschen in die greuliche Ketzerei verführen, daß sie nicht glauben, daß sich der wahre Leichnam und das Blut Christi in dem würdigen Sakrament befinde“. Die beiden stehen auf der Stufe der Juden, die „das hochwürdige Sakrament viele Jahre angefochten haben“. Es ist also dringend notwendig, diese Ketzerei auszurotten, und was er, Eck, dazu tun kann, will er „von Herzen und mit höchstem Fleiße“ tun, nämlich mit Zwingli und Oekolampad an verordneter Stätte unter verordnetem Richter disputieren.

Ecks Schreiben kam auf der Luzerner Tagsatzung vom 7. Dezember 1525 zur Verlesung.[3]) Auf der Tagsatzung vom 18. Januar 1526, ebenfalls zu Luzern, wurde dann beschlossen, für den 1. Februar einen besonderen Tag nach Baden anzusetzen, den alle Orte ohne Ausnahme besuchen sollten, um Ort und Zeit für die Disputation zu wählen.[4]) Am 3. Februar wurde der Tag zu Baden abgehalten, und hier nun trat als Sekundant Ecks mit einem schriftlichen Anerbieten und einem ausführlichen Ratschlag der Konstanzer Generalvikar Dr. Johann Fabri hervor. Schon seit Sommer 1525, vermutlich verstärkt nach dem Erscheinen der Oekolampadschen Schrift, war er mit Agitation am Werke. Genau wie Eck, in Rom und in der Eidgenossenschaft: jene erste Denunziation des Campegio ging auf ihn zurück, und am 9. September 1525 hatte er einen großen Klagebrief an den Papst geschrieben und eine Bischofskonferenz betr. Widerlegung der Schriften Luthers „und anderer Gesinnungsgenossen, insbesondere des Karlstadt“ — das schloß den „mit Karlstadt lachenden“ (s. o. S. 165) Zwingli ein — gefordert.[5]) Er war dann nach Luzern gefahren, um „den Wagen, damit er zu Gang bracht werden möchte, zu schmieren mit Buttersalbe“.[6]) Sein Anerbieten vom 3. Februar ist die Antwort auf einen Brief, den Zwingli am 15. Januar 1526 an die am 18. sich versammelnde Tagsatzung gerichtet hatte und der sich mit Ecks Brief

---

1) Gemeint ist Karlstadts „Erklärung, wie er seine Lehre von dem hochwürdigen Sakrament und andere achtet und geachtet haben will“ vom 25. Juli 1525. Vgl. Barge: Karlstadt II, 366ff.

2) Natürlich eine Denunziation auf Hussitismus!

3) Eidgen. Abschiede IV, 1a, S. 810ff.

4) Ebenda 828f. — Die Angabe von Th. Wiedemann: Joh. Eck (1865), S. 215, daß auf diesem Tage zu Luzern der Konstanzer Generalvikar Dr. Faber, die Gesandten von Österreich und dem schwäbischen Bunde auf Festsetzung der Disputation gedrungen hätten, ist richtig, aber nicht mit Bullinger (Ref.-Gesch. I, 337) zu belegen. Dort ist die Fabersche Agitation auf den Herbst 1525 verlegt. Daß er in Luzern war, sagt Faber selbst in seinem Ratschlag.

5) Balan a. a. O. p. 537.

6) Bullinger: Ref.-Geschichte I, 336. Vgl. auch Zwinglis Bemerkung in seinem Schreiben vom 15. Januar 1526, 2 2, 418, Z. 6 v. u.

vom 28. Oktober beschäftigte, sogleich aber auch Fabri heranzog, von dem richtigen Gesichtspunkte aus, daß die beiden unter einer Decke steckten. Zwingli hatte hier seine Abendmahlslehre in bekannter Weise kurz erläutert: Brot und Wein, die in der Danksagung der gemeinen Christen miteinander gebrochen und getrunken werden, sind ein Sakrament — der Begriff wird also hier wieder festgehalten[1]), aber sofort dahin erläutert: — d. i. ein Zeichen des lebendigen Leichnams Christi, der an der Rechten Gott Vaters, so, wie er von den Toten auferstanden ist, sitzt bis an den jüngsten Tag. Ein Essen von Fleisch und Blut ist „keinem gläubigen Verstand möglich", denn im Apostolikum steht: aufgefahren gen Himmel, sitzet zur Rechten Gottes, von dannen er kommen wird, Lebende und Tote zu richten. Der Leichnam Christi kann nur an einem Orte sein, wie selbst das geistliche Recht lehrt.[2]) Fabri ist diese unumwundene Erklärung Zwinglis nicht unwillkommen gewesen, der Angeklagte gab in bester Form das Anklagematerial selbst. So dringt er natürlich auf die Disputation. Wie Eck hebt auch er jetzt den Dissens zwischen Luther und Zwingli hervor: „daß sich seine Lehren und Bücher mit dem Luther und andern, zu denen er freundlich geschrieben, die er gelehrt, auch für evangelisch berühmt und in seinen Bund angenommen, nicht vergleichen, sondern in den treffenlichen Stücken des heiligen Glaubens auch ihnen widrig sei". Zwingli selbst habe das „gelobt". Welche Glaubensstücke das in erster Linie seien, verrieten die Ketzer, denen Zwingli an die Seite gesetzt wurde: Wiclif, Hus, Rocyzana, Hieronymus v. Prag, die Pikarden. Das waren die Ketzer der Abendmahlslehre.[3]) Und alsbald hieß es denn auch, daß Zwingli „namlich in den hailigen sacramenten und zuvor dem hochwirdigen sacrament des zarten Fronlichnams und bluts Christi" der heiligen Schrift „widerwärtig" sei. Auch der Ratschlag Fabris hob heraus, daß Zwingli „nit woll für lutersch, sunder höher dann Luter geacht sin".[4])

Nach längeren Verhandlungen wurde zu Luzern am 20. März auf der Tagsatzung der 16. Mai als Termin der Eröffnung der Disputation bestimmt, und zwar solle sie in Baden stattfinden. Zürich versuchte durch die Ausrede, man wisse nicht, worüber man eigentlich disputieren wolle, auf der Tagsatzung zu Einsiedeln vom 10. April, die Disputation zu hintertreiben.[5]) Dem wußte man von gegnerischer Seite freilich sofort zu begegnen. Hier hatte man die materia disputationis längst bereit: die Abendmahlslehre. Unter dem 16. April, aus Tübingen datiert, erschien in lateinischem und deutschem Druck: „Ein Sandbrieff Doctor Johann Fabri an Ulrich Zwinglin, Maister zu Zürich, von wegen der künftigen Disputation,

1) Vgl. dagegen oben S. 81, 117. 2) 2, 2, 418 ff.
3) Vgl. oben S. 91.
4) Vgl. das Anerbieten und den Ratschlag Eidgen. Abschiede IV, 1a, S. 843 ff.
5) Ebenda S. 877.

so durch gmain aidgnossen der XII orten auf den 16. tag may nächstkünftig gen Baden im Aergöw fürgenommen und ausgeschriben ist.“[1]) Der Brief ist nach dem alten Rezepte komponiert: die Abendmahlslehre ist Zwinglis größte Ketzerei, Luther denkt hier anders wie er. „Zuletzt hast Du ... den frommen Jesum Christum in dem hochwürdigsten Sakrament des zarten Leibs und Bluts auch verjagt, ausgeschütt.“ Damit wird die Ketzerei eines Wessel, Wiclif, Hus „und dergleichen“ — die bekannten Namen — wieder lebendig. „Bei diesem Artikel will ich Dir auch beweisen, daß Deine Lehren und Bücher sich auch mit des siedenden Hafen in Aquilone, das ist: mit dem Erzketzer Martin Luther und seiner Gesellschaft auch nicht vergleichen, sondern zuwider seien.“ Zwinglis Abendmahlslehre ist „Carolstadisch, Berengarisch, Pharisäisch, ja, Türkisch“. „Pfuch, Pfuch, du gottloser Evangelist, wider den auch die Wittembergischen schreien und schreiben müssen, wie tieff sie sonst stinken!“ Er, Faber, will „die rechte Sophisterei, da aus dem ‚ist‘ ein ‚significat‘ wird in actu signato pro actu exercitato“, schon widerlegen.

Dem aufmerksamen Leser des Faberschen Briefes muß die in vielen Einzelheiten[2]) zutage tretende intime Kenntnis der Zürcher Verhältnisse und insbesondere der Entwicklung von Zwinglis Abendmahlslehre auffallen. Es wurde Zwingli vorgeworfen, er habe zuerst einen eigenen Meßkanon (de canone missae epichiresis ist gemeint, s. o. S. 37 ff.) aufgerichtet und danach Messe gehalten, dann aber habe er im Commentarius gesagt es sei ihm nicht ernst gewesen, daß in der Messe der wahre Leib und das wahre Blut Christi sei, er habe wohl gewußt, daß es „nichts dann brot und wein“ wäre, es nur damals nicht „eröffnen“ wollen. Er habe dann am Gründonnerstag einen langen Tisch aufgerichtet. Woher weiß das der Konstanzer Generalvikar alles, der doch seit 1523 nicht mehr in Zürich gewesen war? Auch ohne daß es Zwingli direkt zu sagen brauchte[3]), kann die Antwort nicht zweifelhaft sein: durch den Unterschreiber am Grüt. Er hat die Epistel Fabers inspiriert und jetzt den Zusammenschluß seiner Sache mit der von Eck und Faber vollzogen, vermutlich froh, sich so aus der Affäre ziehen zu können.[4])

---

1) Exemplar in der Stadtbibliothek Zürich. Abdruck 2, 2, 429 ff. Der lateinische Titel lautet: Epistola Doctoris Johannis Fabri ad Ulricum Zuinglium magistrum Thuricen. de futura disputatione Baden in Ergau die XVI Maii habenda (Stadtbibliothek Zürich) Als Zweck des Briefes wird (2 2, 431 f.) ausdrücklich bezeichnet „die materi (zur Disputation) zu überschicken“. — Dafür, daß für Faber durchaus die Abendmahlslehre Zwinglis im Vordergrunde stand, gerade auch in Hinsicht auf die Badener Disputation, vgl. auch VIII, Nr. 477. 2) Die hier nicht alle anzuführen sind.

3) In seiner Antwort auf Fabers Brief 2 2, 449 f.

4) Man beachte die Daten: vom 16. April datiert Fabers Brief, vom 3. und 4. April der Zürcher Beschluß, am Grüt solle innerhalb Monatsfrist sich Zwingli zur Disputation stellen, vom 11. April am Grüts Bitte um Aufschub (s. o. S. 164). Zu Fabers Äußerungen über die Entwicklung der Abendmahlslehre Zwinglis vgl. oben S. 108 die Ansicht am Grüt, die Faber aufnimmt.

Zwingli antwortete auf die Fabrische Herausforderung „eilends“ am 30. April: „Über den ungesandten sandbrief Johannes Fabers, Doctors, an Huldrychen Zwinglin geschriben und hinderwärt usgespreit und nit überschickt“ — Fabers Brief war also nicht für den Adressaten, sondern die Öffentlichkeit als Propagandaschrift bestimmt. Zwingli schreibt beißend scharf. Seine Abendmahlslehre ist die Lehre Christi, wie Joh. 6, 63 beweist, nicht minder Joh. 16, 28. „Nun muß er aber die welt allein lyblich verlassen, so ist er ie nit lyblich im sacrament.“ Das Brot, das Christus den Jüngern gab, kann nach Luc. 22, 19 nicht sein leiblich Fleisch sein; denn dann wäre das Brot für uns hingegeben. Nach dem einfachen Schlusse: Corpus Christi est, quod pro nobis traditur; panis est corpus Christi; ergo panis pro nobis traditur. Die Abendmahlsworte können nur „bedütlich“ verstanden werden, und wie gegenüber Eck (s. o. S. 168) bewährt das Zwingli auch jetzt durch das Apostolikum. Ein wirkliches „Glauben“ im evangelischen Sinne an die Realpräsenz ist unmöglich; man kann da nur von einem „Wahn“ sprechen. Sehr lebhaft weist Zwingli die Anklage auf Widerspruch in seiner Lehre einst und jetzt zurück. Es geschieht von der Tendenz aus, jegliche ehemalige Katholizität und damit gleichsam Charakterlosigkeit von sich fernzuhalten. Seine schon früher dahin strebende Richtung erhält also durch Faber eine neue Stärkung. Er hat nicht „Messe gehalten“ nach Veröffentlichung seiner Schrift über den Meßkanon.[1]) Er hat bei Abfassung der „Artikel“ (Schlußreden) gewußt, wie es um „dies Sakrament“ stand und bittet Faber „am buchstaben x 1 blatt an der andern columna, da also anfacht zelezt: demnach will ich etc. und die zway blätter z'nächst darnach“ nachzulesen.[2]) Man muß nur zuerst mit Milch speisen, bis die Reife da ist. Auch auf die Absicht Fabers, ihn und Luther „über einander zu hetzen“ geht Zwingli ein. Aber er schiebt die Sache ab, sie ist ihm unbequem. „Er und ich werdend wol mit einander eins on din underkoufen.“ Immerhin gibt er zu, daß wohl „etwas Zwietrachts“ zwischen ihnen sein könnte.

Um dieselbe Zeit wie die Epistel Fabers lancierte Murner, wie wir hörten, die expostulatio des Erasmus in die Presse.[3]) Sie war aber nur der erste Teil einer viergeteilten Publikation, und sämtliche Teile hatten es mehr oder minder deutlich mit der Abendmahlslehre zu tun. Es ist also Murner dem Verbande Eck-Faber beigetreten. Möglicherweise hat am Grüt dabei ebenfalls seine Hand im Spiele gehabt, obwohl es nicht so zweifellos ist wie bei Faber. Man vermutet es, weil Murner als zweites Stück ein Breve Clemens' VII. an die Eidgenossen vom 11. Dezember 1525

1) Das ist zweifellos richtig. Messe im römischen Sinne war durch Zwinglis Meßordnung sowieso ausgeschlossen, und außerdem war Zwingli seit dem 10. Nov. 1522 nur zur Predigt verpflichtet.

2) Vgl. II, 141 ff. Die Stelle ist aber ganz erasmisch komponiert und nicht „Zwinglisch“. Vgl. S. 34 ff.

3) Siehe oben S. 145.

veröffentlicht, ähnlichen Inhaltes wie das an Zürich gerichtete vom gleichen Tage (s. o. S. 156), in dem von der Sendung am Grüts nach Rom die Rede ist; vielleicht hat er Murner darauf aufmerksam gemacht.[1]) Als drittes Stück hat Murner eine große Gegenschrift gegen Zwinglis Subsidium („die nachut [!] von dem nachtmal christ") geschrieben. In roher und unflätiger Form, Zwingli ist ihm „eyn stoltzer feigenfresser", der alterum libellum cacavit usw. Der Inhalt aber seines nach allen Seiten hin verbreiteten „stinkenden Unrates" ist, quod in sacra synaxi dominici corporis et sanguinis praesentia nunquam fuerit. Sein „Fund ist, in der Eucharistie nichts gefunden zu haben". Geschickt spielt Murner gegen die von Zwingli bekämpfte grobe Abendmahlslehre eine feinere, erasmisch gefärbte aus. „Sage, du unkundige und verläumderische Bestie, wer hat auch nur geträumt von dem, was du den Katholiken vorwirfst, daß Fleisch und Blut sichtbar angebetet und verzehrt wird?" Wie am Grüt nagelt Murner Zwingli darauf fest, quod non ab initio idem docuerit, um ihn des „Widerspruchs" (contradictio) beschuldigen zu können. Er, der nicht „Carlstadtisch" genannt werden will, ist karlstadtischer als alle Ketzer. Ein weiterer Widerspruch ist es, wenn Zwingli 1. Cor. 10, 16 von einer mystischen Gemeinschaft mit Christus deutet.[2]) Murner geht Zwinglis Abendmahlslehre im einzelnen durch, aber sein wüstes Geschimpfe hindert, daß er Zweckdienliches sagt. Das vierte Stück Murners geht gegen Sebastian Hofmeister als Herausgeber der Akten des Ilanzer Religionsgespräches und angeblichen Mitschuldigen an Utz Ecksteins Flugschrift „Konzilium".[3]) Hier hatte Murner die Messe verteidigen müssen. Er erbietet sich nun, in Baden zu disputieren, und stellt zu dem Zwecke 40 Thesen auf. In diesen Thesen ist vom Abendmahl nicht die Rede. Dann aber fügt Murner, speziell gegen Zwingli, noch 12 Thesen bei de missae sacrificio et vera corporali praesentia. Vermutlich sind die 40 Thesen früher fertig gewesen, und Murner hat die 12 hinzugefügt, als er mit Eck, Faber und am Grüt Gemeinschaft schloß. Die Thesen verteidigen das Meßopfer und bekennen den Glauben his mysteriis, in hac sacra synaxi, verum Christi corpus et sanguinem modo quodam nobis ineffabili contineri. Das war genauestens des Erasmus Formulierung in seiner Expostulatio.[4])

Aus derselben Luzerner Presse ließ Murner, jedenfalls um die gleiche Zeit, einen weiteren Druck hervorgehen, an dessen Spitze die Epistel Ecks

---

1) Außerdem läßt die lebhafte Verteidigung am Grüts als eines vir catholicus in Murners drittem Stück auf Beziehungen zu dem Schreiber schließen.

2) Gemeint ist die Stelle 3 351 f. Von einer „mystischen" Gemeinschaft redet aber Zwingli dort nicht.

3) Siehe darüber F. Humbel: Ulr. Zwingli und seine Reformation im Spiegel der gleichzeitigen, schweizerischen volkstümlichen Literatur (1912), S. 216 ff. Als den Hauptschuldigen sieht Murner Zwingli an.

4) Vgl. oben S. 139 f. — Zu Murner vgl. Th. v. Liebenau: Der Franziskaner D. Th. M. (1913), S. 219 ff., doch geht v. L. auf die Einzelheiten nicht ein.

an die Tagsatzung vom 28. Okt. 1525 stand. „Murnero interprete", wie es hieß; d. h. er hatte den Brief übersetzt und sich einige verschärfende Ausfälle dabei gegen Zwingli erlaubt.[1])

Nach allem Voraufgehenden kann es nun nicht mehr befremden, wenn Eck die Reihe seiner Thesen zur Badener Disputation, die er am Pfingstabend (20. Mai) an die Kirchtüre und das Rathaus anschlagen ließ[2]), mit dem Satze eröffnete: „Der war fronleichnam Christi und sein bluott ist gegenwärtig im sacrament des altars" (verum Christi corpus et eius sanguis praesentia sunt in sacramento altaris). Er hatte, unterstützt von guten Freunden, sein Ziel erreicht: die Abendmahlslehre Zwinglis war der politischen Repräsentation der Eidgenossenschaft als ketzerisch gebrandmarkt.

Auch Murner schlug Thesen an. In sehr charakteristischer Formulierung. Er hat seine beiden Thesengruppen in zwei Konklusionen zusammengepreßt. Aber die frühere zweite Gruppe vom Abendmahl ist jetzt die erste geworden, und vom Meßopfer ist überhaupt nicht die Rede, vielmehr heißt es: „In dem sacrament der vereinigung des leibs und bluots Jesu Christi Christum unsern heilmacher under beiden gestalten gegenwürtig zuo gelauben, anzuobetten und erwürdigen, mag kein abgötterey erachtet werden, von wegen der göttlichen geschriften"[3]) (in sacramento unionis corporis et sanguinis domini nostri Jhesu Christi Christum salvatorem sub utraque specie praesentem credere, adorare, venerari, idolatria censeri non potest, ob divinas literas illud docentes). Murner hat sich also willig der Regie Ecks untergeordnet.

Als Angebinde aber für die in Baden zu erwartenden Gäste, „Gott dem Herrn zu Lob, allen Heiligen zu Ehr, zu Besserung Zwingels und aller, die bisher durch ihn verführt seiend, zu Stärkung des christenlichen Fürnehmens der 12 Ort des alten Punds der Eigenossen"[4]) ließ Eck am 5. Mai 1526 in Ingolstadt das Büchlein drucken: „Die falsch, onwarhaftig, verfurisch Leer Vlrich zwingli von Zurch, durch Doctor Johan Ecken außzogen. *Ψευδολογία* Zuuinglii."[5]) Auf der Titelrückseite standen

1) Der Druck enthielt weiter die am 28. Januar 1525 von den neun Orten aufgestellten Reformartikel. Vgl. darüber W. Öchsli in: Jahrb. f. schweiz. Gesch. XIV (1889), S. 263ff. Darunter befindet sich auch einer de corporis dominici susceptione et confessione, doch wird in demselben nur die communio sub utraque bekämpft, nicht die Abendmahlslehre Zwinglis — ein Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung, daß diese damals noch nicht die Aufmerksamkeit der katholischen Gegner Zwinglis erregt hatte. Weiter schloß Murner eine Entgegnung auf das „Konzilium" daran.

2) Sancto Penthecostes die vespere post meridiem doctor Eckius ad valvas parrochialis ecclesiae et senatorium [!] domum in Baden . . . affigi iussit (so nach den lateinischen Akten Bl. C). Der deutsche Text der Thesen steht in der deutschen Aktenausgabe und Eidgen. Absch. IV, 1a, S. 927.

3) Eidgen. Absch. IV, 1a, S. 927. 4) So heißt es am Schluß des Druckes.

5) Exemplar in der Stadtbibliothek Zürich. Dieses Büchlein ist der libellus, von dem Vadian am 25. Mai 1526 an Zwingli berichtet, wie die Charakterisierung beweist

Ecks Thesen in deutscher Sprache: „Schlußred des wahren alten Glauben wider den Zwingli durch Johann Ecken zu erhalten.“ Die Schrift zerfiel in sechs, durch besondere Titel in Fettdruck gekennzeichnete Teile. Unverkennbar ist die Abendmahlslehre in den Vordergrund gerückt. Im ersten Teile: „mit was öffentlichen Unwahrheiten Zwinglis Geschrift gemengt“ heißt es sofort nach einem kurzen Eingang, in dem Zwingli als Kreuzes- und damit als Christentumsleugner gebrandmarkt wird, es sei nicht wahr, daß niemand die Realpräsenz wirklich glauben könne.[1]) Im zweiten Teile: „wie Zwingli mit Unwahrheit gmeinen Christen Eil aufleget“ steht die Abendmahlsfrage an der Spitze, ebenso im dritten: „was Zwingli mit Unwahrheit zumißt den Konzilien und Lehrern der Kirchen“. Nur der vierte Teil: „wie Zwingli die Bibel in hebräischer Sprache, damit er pocht, gefälscht und zerrissen hab“ hat, begreiflicherweise, mit dem Abendmahl nichts zu tun. Wohl aber wieder der fünfte: „wie Zwingli ihm selbst widerwärtig, darum unmöglich, daß seine Lehre beständig sei“. Hier verbreitet sich Eck schadenfroh über die alte am Grütsche Argumentation, Zwingli habe nicht immer dieselbe Meinung vom Abendmahl gehegt. „Jetzt will er das gar nit“, nämlich daß, wie Zwingli in der Auslegung der 18. Schlußrede gesagt hatte[2]), über die Realpräsenz kein Streit sei. Ja, „daß also im Sakrament sei der Leichnam Christi, findet man sonst in seinen Büchern mehr denn zwanzig Mal. Jetzt stößt er's um, der Fronleichnam Christi sei nicht da. Hat Zwingli die Meinung gehabt im Jahr 1523, wie er jetzt schreibt im 1525, so ist er ein falscher, lügenhaftiger Gleißner gewesen, hat eins mit Worten gelehret und anders im Herzen geglaubt. Hat er die Meinung nicht gehabt, so lügt er abermals, und wiewohl einer zu Zeiten die Wahrheit mag verschweigen, so ziemt doch nicht zu lügen, zu keiner Zeit. Hat er denn seine Herren zu Zürich für Säue gehalten, daß er ihnen diese Perle der Ketzerei nicht hat wollen vorgeben[3]), da es ihm dienstlich wäre gewesen? Denn hätte er erhalten den irrigen Artikel vom Sakrament, den er jetzt vorhält, so hätte er des Jammers mit der Messe nicht bedurft. Daß aber Zwingli nicht sei in der Meinung gewesen im 1523. Jahr, sondern der Teufel zieht ihn von einem Kot in den andern, vermerkt man aus dem, daß er also geschrieben hat im selbigen Jahr[4]): wir sollen festiglich glauben Jesum sich selber uns zu einer Speise der Seele unter der Gestalt (von) Wein und Brot ge-

---

(VIII, Nr. 491; Anm. 2 ist entsprechend zu berichtigen). Eck erfüllt in dem Büchlein den Wunsch des Bischofs von Konstanz: „Ob man aber die büecher (Zwinglis) nit bekommen, alsdann möchten sy die fürnemsten hauptartikel aus Zwinglins büechern ziehen und die auf die schuelen schicken“ (Eidgen. Absch. IV, 1a, S. 842).

1) Das geht auf Zwinglis Antwort auf Fabris Brief, s. S. 170.

2) Siehe oben S. 34.

3) Das geht auf Zwinglis Worte im Subsidium: consilium erat, eam non temere in vulgum dissipare, ne margaritas ante porcos ... 3, 330.

4) In der Auslegung der 18. Schlußrede vgl. oben S. 34f.

geben haben, also wir essen seinen Leichnam und trinken sein Blut, wir überwinden das Elend der Welt. Jetzt sagt er, es hab's Niemand geglaubt". Endlich der Schlußteil „unchristenlich und lästerlich Red des Zwinglis" setzt ebenfalls mit dem Abendmahl ein, verteidigt die Anbetung des hochwürdigen Sakraments des Fronleichnams und die Ansicht, daß Christus zugleich an mehreren Orten sein könne. —

Am 5. Juni 1526 schrieb Nicolaus Gerbel an Justus Jonas, Eck habe „den ganzen Erdkreis, wie groß er ist, durch jene verderbliche Meinung *περὶ τῆς εὐχαριστίας* in Verwirrung gesetzt".[1]) Er hatte eine Ahnung von der Bedeutung der Eckschen Aktion. Wenn man den Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli eine den ganzen Erdkreis erschütternde Angelegenheit nennen darf — und das wird, auf das Ganze gesehen, erlaubt sein —, so kommt Eck eine hervorragende Bedeutung im Laufe der Dinge zu. Man hat sie bisher übersehen. Es ist falsch, die Entzweiung zwischen dem deutschen und schweizerischen Reformator ausschließlich von der Theologie der beiden her zu erklären, die sich auf verschiedenartiger Entwicklung und grundsätzlichen Gegensätzen aufbaute. Die Politik hat ein starkes Wort dabei mitgesprochen. Nicht oder kaum auf Seite Luthers, wohl aber auf Seite Zwinglis. Er ist durch die am Grüt-Faber-Eck-Murnersche Aktion in eine Zwangslage versetzt worden, die eine dogmatische Einigung mit Luther einfach verbot. Zwingli hat — das ist für den ganzen Verlauf des Abendmahlsstreites scharf im Auge zu behalten — einen Zweifrontenkampf zu führen, und das Verhängnisvolle ist, daß die beiden Fronten, gegen die er sich wenden muß, zwar kein Bündnis miteinander geschlossen haben, wohl aber für ihn und mehr noch für die öffentliche Meinung in Entente zueinander stehen. Das ist das Werk der katholischen Opposition gegen Zwingli und ihrer vier Akteure am Grüt, Faber, Eck, Murner. Die katholische Opposition in Zürich, von Anfang an vorhanden, ist zu Zwinglis Lebzeiten nie verschwunden[2]), sie hat damals in der Abendmahlsfrage einen mächtigen Hebel gewonnen, um die Ketzerei der Zwinglianer zu beweisen. Und es handelte sich da wirklich um eine „Bewegung des Erdkreises". Längst ist bekannt, daß die Badener Disputation nur eine Überpflanzung der katholischen Bündnistendenzen vom Regensburger Konvente auf schweizerischen Boden ist[3]), am Grüt hatte den Papst mobil gemacht, bei der Vorbesprechung der Disputation auf der Badener Tagsatzung vom 3. Februar 1526 war die Ansicht geäußert worden, „es möchte ratsam sein, den Papst, den Kaiser und andere

1) G. Kawerau: Der Briefwechsel des Justus Jonas (1884) S. 99.

2) Im Zusammenhange wird Entwicklung und Bedeutung der katholischen Opposition gegen Zwingli demnächst auf meine Anregung hin von Th. Pestalozzi dargestellt werden. Ich kann darauf verweisen. Als Erstlingsfrucht erschien von ihm: Die Gegner Zwinglis am Großmünsterstift in Zürich 1918.

3) Vgl. A. Baur: Zur Vorgeschichte des Religionsgesprächs von Baden (Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. 20).

mächtige Fürsten, als denen zunächst die Abstellung solcher Sachen zustehe und obliege, die Einigkeit im Glauben herzustellen, davon zu benachrichtigen".[1]) Des Kaisers Bruder, König Ferdinand von Österreich, stand hinter Faber und hatte in besonderem Schreiben an die Tagsatzung unter dem 24. April aus Tübingen[2]) „sonder und groß Wohlgefallen" zu der geplanten Disputation ausgesprochen[3]) — kein Wunder, daß Zwingli von „seltsamen, gefährlichen Läufen und Reden" sprach und besorgte, „daß die Disputation leichtlich ein löbliche Eidgnosschaft in einen tödlichen Krieg bringen möcht".[4]) Und das alles letztlich um der Abendmahlslehre willen. Von Freiburg aus hetzte Ulrich Zasius, der berühmte Jurist, gegen die „pestilenzialischste Häresie" des „satanischen Oecolumpen (!)", immer wieder, bis es ihm gelang, den humanistischen Freund Bonifacius Amerbach ganz auf seine Seite zu bringen und an die des „Apostels" Augustin Marius, des in Basel weilenden Freisinger Weihbischofs.[5]) „Am Ende müssen die Juristen den gesunden Glauben verteidigen, wenn die Theologen schweigen" — die juristische Glaubensverteidigung aber ist der Ketzerprozeß. Und nun hatten die Gegner in dieser Frage, die eine so gefährliche Situation heraufbeschwor, Luther gegen Zwingli ausgespielt und für sich in Anspruch genommen. Ihre Absicht war dabei einmal, die ganze Verworfenheit Zwinglis zu demonstrieren, der sogar noch schlimmer war als Luther, sodann, eine Union zwischen den beiden Zentren der Reformation zu verhüten. Das letztere ist gelungen. Für Luther ist diese katholische Tendenz wirkungslos geblieben, sie war auch auf ihn nicht berechnet[6]); für Zwingli wurde sie unüberwindliches Hemmnis. Wie konnte er mit einem Manne konkordieren in einer Sache, die Luther als „Papisten" gestempelt hatte? Das hieß die ganze Existenz seines Werkes aufs Spiel setzen; denn was „Papismus" für die Reformation bedeutete, hatte die Situation von Baden 1525/26 nur zu deutlich verraten. Ferner — das deuteten wir schon früher an — derartige Verdächtigungen haben nur zu oft die fatale Wirkung: semper aliquid haeret. Zwingli mußte, gerade in dem Momente, da seine Differenz von Luther bedeutsam zu werden begann, der vollen Lutherschen Ansicht vom Abendmahl noch nicht kundig, auf den „Papismus" Luthers gestoßen, von äußerstem Mißtrauen gegen den Wittenberger erfüllt werden. Es hat der „Papismus" Luthers auf Zwinglischer Seite genau so verhängnisvoll

1) Eidgen. Abschiede IV, 1a, S. 838.

2) Von dort war am 16. April Fabers Sendbrief ausgegangen. Siehe oben S. 168.

3) Eidgen. Abschiede IV, 1a, S. 885. 4) 2 2, 428.

5) Th. Burckhardt-Biedermann: Bonifacius Amerbach und die Reformation (1894), S. 182ff.

6) Es braucht wohl nicht besonders gesagt zu werden, daß das ganze Streicheln Luthers in der Abendmahlslehre durch die Katholiken nichts als Taktik zu dem angegebenen Zwecke war. Man hat im übrigen Luther fröhlich weiter verketzert, vorab Murner.

gewirkt wie auf Lutherscher Seite der „Karlstadtianismus“ Zwinglis. Sollten die beiden zu einer Einung überhaupt kommen, so war das auf Zwinglis Seite dank jener doppelten Motivation nur möglich, wenn das Moment völlig ausschied, das den „Papismus“ bedingte, nämlich Luthers Abendmahlslehre. Von da aus ist Zwinglis Programm: politisches Bündnis trotz dogmatischer Differenz unter praktischer Ausschaltung derselben geboren. Das konnte er seinen Schweizern bieten, das war nicht anrüchig.[1]) Schon 1526 aber beobachtet man das erste Keimen dieses großen Gedankens: Zwingli, sahen wir, gab Faber „etwas zwitrachts“ zwischen ihm und Luther zu, aber es gibt doch noch etwas Höheres, Einendes zwischen ihnen: Christus Jesus, unser Herr. „Dann Luther und ich habend einen glouben uf in und in in.“[2]) Das ist ganz gewiß noch nichts von politischem Bündnis, aber wenn dieses, woran Zwingli nie Zweifel gelassen hat, trotz aller Politik um des Evangeliums willen geschlossen werden sollte, so tritt diese Idealgrundlage hell und scharf schon jetzt heraus. Über der Lehrdifferenz gibt es einen gemeinsamen Kern, der des Evangeliums Zentrum ist: Jesus Christus. Man möchte Luthers Glaubenslied heranziehen: „er heißet Jesus Christ, der Herr Zebaoth und ist kein andrer Gott, das Feld muß er behalten“. Das ist Zwinglis „Protestantentrotz“ gegen Faber, und in dem weiß er sich mit Luther eins — Verheißung auf die Zukunft! —

Noch zwei Folgerungen seien kurz berührt. Ist unsere Darstellung richtig, so muß das Bild des „herrsch- und sieggewohnten Zwingli“[3]) aus den Darstellungen der Abendmahlsstreitigkeiten verschwinden. Es entspricht nicht der geschichtlichen Wirklichkeit. Zwingli hat ganz ähnlich wie später Calvin und ganz anders als Luther in stetiger Selbstbehauptung gegen Feinde von rechts und links — zu den Katholiken und Lutheranern kamen noch die Wiedertäufer — sein Zürcher Regiment führen müssen, und das „Herrsch- und Sieggewohnte“ ist tatsächlich teils Schroffheit, teils Stolz des Kämpfers.

Sodann: man muß sich sehr hüten, jede scharfe Äußerung Zwinglis gegen die Realpräsenz Christi im Abendmahl sofort auf die Lutheraner zu beziehen. Man übersieht dann die katholische Front, die nicht etwa nur getroffen werden kann, wenn Zwingli sich gegen die Transsubstantiationslehre wendet, sondern auch in der Bekämpfung jener feineren mystisch-erasmischen Auffassung, die von Brot und Wein redete, damit aber modo ineffabili den himmlischen Christus für den geistigen Genuß verband. Es ist das damals geradezu ein besonderer Typus der Abendmahlslehre gewesen, getragen von der Autorität des Erasmus von Rotterdam. Die

1) Zumal wenn man das starke schweizerische Selbständigkeitsgefühl einerseits und den immer schärferen Gegensatz der Luthersache zu Rom in anderen Punkten beachtet.

2) 2 2, 445.

3) So G. Anrich in seiner ausgezeichneten Monographie über Martin Bucer, 1914, Seite 49.

Grenzen nach der katholischen wie nach der lutherischen Seite hin waren hier gleich schmal: Erasmus konnte sich mit dem römischen Dogma, das er nie hatte umstoßen wollen, zurechtfinden, aber andrerseits redete man hier von dem unter dem Bilde von Brot und Wein gegenwärtigen Christus.[1]) Um so schwieriger war natürlich die Unterscheidung. Wenn Leo Judae in seiner pseudonymen Schrift gegen Erasmus, in der er sich auch mit Luther auseinandersetzt, sagt: „Hie seind etlich, die sprechen, Christus ganz ist in allen Dingen. Und wenn man dann spricht: so will ich Käs essen und Wasser trinken, so iß ich und trink auch sein Fleisch und Blut. Nein, sprechen sie, er hat dich geheißen, Brot und Wein brauchen, nichts anders. Und dieselben Gesellen sprechen: Christus ganz mit der Menschheit und Gottheit sei allenthalb, denn Christus sei je Gott; nun sei Gott allenthalb und in allen Dingen, so sei Christus auch allenthalb und in allen Dingen" — so geht das nicht etwa gegen Lutherische Ubiquitätsideen, sondern gegen Erasmus, der gerade damals sich in einem Gutachten derartig ausgesprochen hatte.[2]) Ebenso ist es verhängnisvoll geworden, daß, wie wir alsbald sehen werden, in Wittenberg Zwinglis Subsidium, das gegen am Grüt gerichtet war, als anti-lutherische Schrift gewertet wurde. Ermöglicht und damit entschuldigt wurde das freilich, abgesehen von der nahen Verwandtschaft der beiderseitigen Anschauungen, dadurch, daß Zwingli selbst auch noch keine scharfe Abgrenzung der Standpunkte vorgenommen und in seiner Auseinandersetzung mit den Römischen verschiedentlich gegen Luther gestichelt hatte. Aber die Gegenwart wird, soweit es möglich ist, scharf differenzieren müssen. —

In der Entwicklung von Luthers Abendmahlslehre ist der ruhende Pol die Realpräsenz. Er hat sie nie preisgegeben. Er konnte in seiner Frühzeit darüber „nachdenken"[3]), ob auf dem Altar wahres Brot und wahrer Wein liege, und entschied sich für die Bejahung der Frage mit der Erläuterung, daß „in" Brot und Wein Christi wahres Fleisch und wahres Blut sei.[4]) Am Bilde vom feurigen Eisen hatte er sich die Konsubstantialität klarzumachen gesucht, ohne auf die Erklärung viel Wert zu legen gegenüber der simplex fides[5]), gestützt auf die Autorität des Wortes Gottes, die größer ist als das Fassungsvermögen unseres Geistes.[6]) Damit hatte

1) Vgl. oben S. 50ff.

2) Das hat schon Heß: Erasmus II, S. 276 richtig vermutet. Erasmus sagte: „Nemo adorat eucharistiam, nisi ibi totus sit Christus. Auch ist niemand so töricht, daß er die menschliche Natur Christi statt der göttlichen anbete. Die göttliche aber ist allenthalben gegenwärtig." Leo Judae gibt freilich den Erasmus nicht korrekt wieder, sondern schiebt unter; aber man erkennt deutlich die Anknüpfungspunkte. Über die scholastische Grundlage der Gedanken des Erasmus vgl. Hunzinger RE³ XX, 183 (Artikel Ubiquität).

3) WA. VI, 508 8.

4) Ebenda. — Für die Frühzeit der Lutherschen Abendmahlsanschauung sei auch auf „die fünf Fragen" von 1523 verwiesen (Mon. Germ. paed. 23, 148 ff.).

5) WA. VI, 510ff. 6) ib. 511 38.

er auf nähere Definitionen verzichtet. Die Auslegung der Einsetzungsworte durch Honius hatte er als „Frevel" der Vernunft abgelehnt[1]) und den Böhmen gegenüber die Anbetung des Sakramentes verteidigt[2]); das Gegenteil war „Sünde". Aber Luther hatte seine Gedanken ruhig, fast dozierend, vorgetragen, er ist gewiß interessiert an den Fragen, aber nicht affiziert. Affekt und das hieß: der ganze, volle Luthersche Grimm kam erst, als Karlstadt 1524 seine Abendmahlstraktate veröffentlichte[3]); sie sind also auch hier, ähnlich wie bei Zwingli, von grundlegender Bedeutung gewesen. Mit Karlstadt war Luther damals schon zerfallen; zu einer ruhigen Beurteilung, geschweige Würdigung des Gegners war er nicht fähig, sein starkes religiöses Interesse an der Realpräsenz erhielt, wo er verteidigte, stets eine sehr persönliche, selbst ausfallende Note. Es kam hinzu, daß gute Freunde Luther auf die Gefährlichkeit der Karlstadtschen Abendmahlslehre aufmerksam machten, noch ehe er sie selbst näher kennen lernte; so wurde er voreingenommen. Wie hätte er freilich unbefangen da urteilen können, wo er von teuflischer Besessenheit redete?![4]) Schon am 27. Oktober 1524 schrieb Luther an Amsdorf: „es ist kaum zu glauben, wie weit schon auch Karlstadts Sakramentslehre sich heimlich verbreitet hat"[5]), und als er Mitte Dezember durch die Straßburger Karlstadts Traktate erhielt[6]), war die Antwort nach Straßburg[7]) von Ausfällen nicht frei. Karlstadt gilt als „Schwärmer"[8]), der „lose lahme Possen, ohn alle Schrift allein aus Vernunft und Dünkel" vorbringt. Nun wurde es außerordentlich verhängnisvoll, daß Luther mit Karlstadts Abendmahlslehre die Zwinglis gleichsetzte. Anlaß dazu ist der Wertheimer Prediger Franz Kolb, der spätere Reformator von Bern, geworden. Er fragte am 24. August 1524 Luther um Rat[9]) betr. der Einsetzungsworte: hoc est corpus meum und setzte ihm dabei kurz Zwinglis Abendmahlslehre auseinander: „wenn Christus sagt: das ist mein Leib, so ist das soviel wie: wie jenes Brot Speise ist, die wirklich den Leib sättigt, so ist die Wahrheit der Tatsache meiner Passion, das Wort vom Glauben an meinen Tod, Speise und Leben für Geist und Seele". Er wies auf Joh. 15, 1 und 6, 63, beides Lieblingszitate Zwinglis, hin und wollte das Essen des Leibes Christi nur als Glauben an das Wort, daß sein Leib für uns in den Tod gegeben sei, verstanden wissen. An sich ist es eine ganz gewöhnliche Leibeserquickung, die ihre Besonderheit lediglich durch die Absicht (intentione) erhält, dabei der Passion des Herrn gedenken zu wollen: „So stürzt denn alle Ehrfurcht (reverentia) dahin, die bisher dem

---

1) ib. XI, 434. 2) ib. 447 ff.

3) Über die Entwicklung der Abendmahlsanschauung Karlstadts vgl. H. Barge: Karlstadt II, S. 150 ff. Barge nimmt — wohl mit Recht — keine Beeinflussung durch Honius an.

4) Vgl. Enders 5, Nr. 822.

5) Ebenda Nr. 835. 6) Barge II, 230. 7) WA. XV, 391 ff.

8) ib. 394 24. Barge a. a. O. 9) Enders 4, Nr. 818.

Zeichen der Eucharistie erwiesen wurde." Aus diesem Briefe hat Luther die Identität der Zwinglischen Abendmahlslehre mit der Karlstadtschen erschlossen: „Der Zürcher Zwingli mit Leo Judae denken in der Schweiz dasselbe wie Karlstadt, so weit schleicht dieses Übel", schrieb er am 17. November an Nicolaus Hausmann und wiederholte das Urteil am 2. Dezember gegenüber Amsdorf mit dem Zusatz, der ebenfalls dem Briefe Kolbs entnommen ist: „sie behaupten hartnäckig, im Sakrament sei pures Brot wie auf dem Markte".[1] Erklärlich wird Luthers Urteil; er stand damit nicht allein; die Zürcher selbst hatten die Verwandtschaft zwischen Zwingli und Karlstadt hier empfunden und Zwingli hatte das zurechtrücken müssen (s. o. S. 68), auch Erasmus von Rotterdam hat die beiden vereinerleit[2]), aber ganz kann man Luther nicht entlasten von dem Vorwurf vorschnellen Urteils. Er hat nur die Gemeinsamkeit der Leugnung der Realpräsenz ins Auge gefaßt und um alles übrige sich nicht gekümmert. Auch dann nicht, als die Straßburger ihm die Mitteilung machten, daß die Auffassung der Zürcher, Baseler und ihre eigene nicht mit der Karlstadts sich deckte, sie vielmehr nur haud multum a sententia Carolostadii abhorrent.[3]) So hat er sich selbst von vornherein das Verständnis Zwinglis, vorab der positiven Würdigung der Gemeindefeier durch den Zürcher, verbaut. Zwingli ist für Luther an den Rockschößen Karlstadts geblieben, und Luther hat aus aller Rechtfertigung Zwinglis immer nur das Nein herausgehört. Die einzige Möglichkeit zu einer Verständigung konnte von Lutherscher Seite eintreten, wenn Luther zu früheren Zeiten zurücklenkte: „Das bekenne ich, wo D. Carlstad oder jemand anders vor fünf Jahren mich hätte möcht berichten, daß im Sakrament nichts denn Brot und Wein wäre, der hätte mir einen großen Dienst getan. Ich hab wohl so harte Anfechtung da erlitten und mich gerungen und gewunden, daß ich gerne heraus gewesen wäre", hat Luther den Straßburgern bekannt.[4]) Aber für eine solche Zurücklenkung war die Aussicht gering, da die Anfechtungen durch den stärksten Wall, das Wort Gottes, eingedämmt waren. So „konnten sie zusammen nicht kommen, das Wasser war gar zu tief". Tragisch ist es, daß die beiden Kämpfer von einander ein ganz falsches Bild haben. Luther ist Zwingli als Papist, Zwingli Luther als Karlstadter verdächtig.[5]) Darum reden sie aneinander vorbei.

---

1) Ebenda 5, Nr. 843, 852. 2) opp. III, 963, 908 u. ö. 3) Enders 5, S. 62.
4) WA. XV, 394.

5) Wie wenig man in Wittenberg von Zürich und Zwingli wußte, habe ich in meiner Abhandlung: Zum Abendmahlsstreite zwischen Luther und Zwingli (Lutherstudien, 1917, S. 115) gezeigt. L. Lavater (Historia de origine etc. p. 14) behauptet freilich: „Ante motum hoc certamen Lutherum de Zuinglio praeclare sensisse, indicio est epistola, quam libro Justi Jonae de sacerdotum coniugio praemisit, in qua Zuinglium fortem Christi athletam vocat." Aber da ist Lavater ein böses Versehen begegnet. Es handelt sich um die Vorrede Luthers zu der Schrift des Jonas: adversus Joannem Fabrum de coniugio sacerdotali, und die Worte lauten (WA. XII, 86f.): „Fabrum autem praeterea seorsum Thuregum mitto ad Huldricum Zuinglium illic stratagemata sua consummaturum", sie beziehen

Erwähnt hat Luther im Brief an die Christen zu Straßburg Zwingli nicht; auch nicht in der großen Schrift „wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament", deren zweiter Ende Januar 1525 erschienener Teil sich eingehend mit der Abendmahlslehre beschäftigte, während der erste noch die ausdrückliche Billigung Oekolampads finden konnte.[1]) Aber die Richtlinien des künftigen Kampfes mit Zwingli sind hier schon vorgezeichnet. Luther verlangt, das Abendmahl ein Sakrament zu nennen[2]), und allem Rationalismus setzt er schroff die Übervernünftigkeit sämtlicher Glaubensartikel entgegen.[3]) Die Vernunft ist des Teufels Hure und kann nichts denn lästern und schänden alles, was Gott redet und tut.[4]) „Ich sehe hier dürre, helle, gewaltige Wort Gottes, die mich zwingen zu bekennen, daß Christus' Leib und Blut im Sakrament sei."[5]) Diese Worte sind die Einsetzungsworte nach den Evangelisten und Paulus, sodann 1. Cor. 10, 16, „ein Spruch, ja, eine Donneraxt auf D. Carlstadts Kopf und aller seiner Rotten".[6]) „Der Spruch ist auch die lebendige Arznei gewesen meines Herzens in meiner Anfechtung über diesem Sakrament." Die „Gemeinschaft des Leibes Christi" ist nichts anderes, denn daß diejenigen, so das gebrochene Brot nehmen, in demselben den Leib Christi nehmen.[7]) Und zwar alle, auch die Unwürdigen.[8]) Es handelt sich nicht um eine „geistliche Gemeinschaft". Die Art und Weise der Realpräsenz erläutert Luther zunächst wieder am Bilde vom feurigen Eisen, „zweierlei unterschiedliche Wesen" sind zu einer Einheit verbunden.[9]) Dann aber rekurriert er jetzt in dieser Frage erstmalig auf „die Figur, so da Synecdoche heißt", und erklärt demnach: „man muß das ganze Stück, nämlich Brot und Leib, deuten allein auf den Leib, da er spricht: das ist mein Leib, unangesehen das Brot. Nicht daß Brot sollte nicht da sein, sondern daß in der Rede so groß am Leibe gelegen ist, daß er davon redet, als wäre eitel Leib da und alles, was da ist, es sei Brot oder Farbe, nichts denn der Leib wäre". So wie die Mutter auf die Wiege deutet, in der ihr Kind liegt, und spricht: das ist mein

---

sich also auf Faber und sind nichts weniger als schmeichelhaft. Vgl. meine Miszelle in Zwingliana 1923, H. 1. Aus der Stelle folgt nur, daß Luther um die Zürcher Disputation gewußt hat. Die Auslegung Lavaters hat Hospinian II, 47, 514 übernommen.

1) Herminjard I Nr. 139, Epp. S. 204. Luther hat danach ein Exemplar nach Basel geschickt, cf. WA. XVIII, 44. Dieser erste Teil wurde auch in der Presse des zwinglisch gesinnten Philipp Ulhart in Augsburg nachgedruckt (vgl. Schottenloher: Ulhart S. 118 Nr. 103).

2) WA. XVIII, 142. — Ich hebe im folgenden nur die Gedanken Luthers heraus, die für den Streit mit Zwingli von Bedeutung sind. Eingehende Analyse bei Dieckhoff S. 368 ff.

3) ib. 143.

4) ib. 164, vgl. 182 ff. Beachtenswert ist, daß sich Luther in der Verachtung der Vernunft ausdrücklich mit den Papisten gegen Karlstadt zusammenschließt.

5) ib. 166. 6) ib. 7) ib. 168.

8) ib. 170, 172. 9) ib. 186 ff.

Kind.[1]) Joh. 6, 63 hat mit dem Abendmahl nichts zu schaffen. „Denn Christus spricht nicht: mein Fleisch ist kein nütze, sondern also: Fleisch ist kein nütze; von seinem Fleische sagt er aber also: mein Fleisch ist eine rechte Speise.“[2]) Den Begriff „sacramentaliter“ für die Art und Weise der Realpräsenz hält Luther fest.[3]) Man mag mit dem „Gedächtnis“ an Christus noch so tiefe und ernste Gedanken verbinden, das ist alles nichts. „Das Wort, das Wort, das Wort, hörest du, du Lügengeist auch, das Wort tuts“[4]), nämlich: „Nehmet hin, das ist der Leib, für Euch gegeben.“ Im Abendmahl teilt Christus durch das Wort die Sündenvergebung aus; darin liegt der Sakramentscharakter des Abendmahls.[5]) Wenn Karlstadt auf Christi Unsterblichkeit verwiesen hatte zum Beweise für die Unmöglichkeit der Anwesenheit seines Leibes im Abendmahl, so wird das für Luther Anlaß, sich über das Herabkommen Christi auszusprechen. Oder vielmehr nicht auszusprechen. Denn „uns ist nicht befohlen, zu forschen, wie es zugehe, daß unser Brot Christus' Leib wird und sei, Gottes Wort ist da, das sagt's, da bleiben wir bei und glauben's“.[6]) „Wir sagen nicht, daß er vom Himmel komme oder lasse seine Stätte ledig.“ Er ist nicht „im Sakrament als an eine Stätte gebunden hier oder da, sondern er samt seinem Sakrament frei an allen Orten ist oder sein mag“.[7]) — Diese ganze Argumentation könnte ebensogut gegen Zwingli gerichtet sein; man sieht in der Tat schon die Richtlinien des künftigen Kampfes. Nebenbei läßt uns Luther wissen, daß Karlstadt wegen der Abendmahlslehre „Luther mit dem Papst einwickele“ und seinen Anhängern „einbläue, daß der Luther eben das lehre, das der Papst, ja, ein zweifältiger Papst sei“.[8]) Bei dem starken propagandistischen Drang Karlstadts ist anzunehmen, daß Zwingli davon erfuhr[9]) und ihm Luther so auch von dieser Seite her als Katholik verdächtig wurde. Nicht minder der großen Öffentlichkeit in Zürich, speziell den Täufern, die Karlstadts Schriften eifrig lasen.[10])

Am 13. Januar 1525 weiß Luther von einer Meldung der Freunde aus Basel zu berichten, nach der Oekolampad, Pellikan und vor allem der Franzose Annemund de Coct nach eigenem Geständnis der Meinung Karlstadts „zustimmen“.[11]) Die Nachricht war in dieser Form sicher nicht richtig. Oekolampads Ansicht vom Abendmahl deckte sich in keiner Weise mit der Karlstadts[12]), Pellikan wird als Zwinglianer anzusprechen sein[13]),

---

1) WA. XVIII, 187. Diese Anwendung der Synekdoche bei Luther ist original. Vgl. Loofs RE ³ I, 65. 2) a. a. O. 193. 3) ib. 194. 4) ib. 202 f.

5) ib. 204. 6) ib. 206. 7) ib. 211. 8) ib. 191.

9) Die betr. Schrift Karlstadts: „Auslegung dieser Worte Christi“ usw. kannte Zwingli nicht, soweit wir wissen.

10) Siehe oben S. 67. 11) Enders 5, Nr. 872.

12) Vgl. oben S. 117 ff. die Analyse seiner Schrift. Der entspricht sein Brief an Pirkheimer vom 25. April 1525: Panem quidem panem fateor, sed iam non communem, si quidem consecratus fuerit. Scio, quae sit vis verbis mysterii. Nunquam negavi in mysterio adesse corpus Christi ... (vgl. Enders a. a. O. Anm. 7).

13) Vgl. oben S. 139, wo die „frühere“ Ansicht Pellikans gekennzeichnet ist.

und Annemund de Coct hat Gott nur dafür gedankt, daß „die Basis und Wurzel des Greuels“ (der Realpräsenz) durch Karlstadt offenbar geworden sei und darum alle Frommen und Gebildeten in dieser Sache Karlstadt „begünstigen“.[1]) Es werden die Unterschiede übersehen und die Gemeinsamkeit der Leugnung der Realpräsenz sofort zu einer Übereinstimmung überhaupt gemacht. Realpräsenz oder Nicht-Realpräsenz, so stellen sich die Gegensätze, alles übrige wird gleichgültig. In Basel hat namentlich Erasmus in diesem Sinne verhängnisvoll gearbeitet; er machte Zwingli und Oekolampad schlankweg zum überzeugten Karlstadtianer.[2]) Wir wissen schon[3]), wie empfänglich Luther für derartige Stimmen war.[4]) Unter dem 23. März 1525 hetzte Nicolaus Gerbel aus Straßburg gegen Zwingli und Oekolampad als gegen Anhänger Karlstadts[5]), am 25. März schrieb er in gleichem Sinne an Melanchthon. Im April — das genaue Datum ist nicht sicher — erhält Luther von Gerbel handschriftlich Zwinglis Brief an Matthäus Alber zugestellt[6]), als „Warnung“ für den Fall, daß man irgendwie gegen Luther losbrechen wolle, nicht um ihn gegen Zwingli oder irgend einen anderen aufzuhetzen, wie der Straßburger nicht ganz ehrlich beifügt. Nicht gleichgültig ist, daß alsbald auch Thomas Münzer als eines Geistes mit Karlstadt beurteilt wurde[7]); damit rückte in den Augen der Lutheraner auch Zwingli in dessen Nähe. Am 19. Juli schrieb Luther ein kurzes Billet an Johann Heß in Breslau; er gab es dem dorthin zurückkehrenden Ambrosius Moibanus mit.[8]) „Ich ermahne Dich, daß Du Dich vor den Propheten hütest, die schon allenthalben umherschwärmen und auf Veranlassung Karlstadts und Zwinglis über die Eucharistie gar schlimm (pessime) denken und reden.“ Moibanus hat Luther offenbar Mitteilung gemacht von der Verbreitung Zwinglischer Schriften in Breslau, dem Wirken von Anhängern Karlstadts dortselbst und der Gedankenwelt Schwenckfelds.[9]) Das muß Eindruck gemacht haben; denn Moiban hat die erste Streitschrift aus dem Wittenberger Kreise, den Brief Bugenhagens an Heß, veranlaßt.[10]) Mitte August erläßt Luther einen ähnlichen Warnruf an Johann Brismann in Königsberg: „Wenn Karlstadts oder Zwinglis Gift vom Sakramente zu Euch gekommen sein sollte, so schau, daß Du wachest.“[11])

---

1) Vgl. Herminjard: Corresp. des Réform. I, Nr. 130. Über de Coct jetzt N. Weiß im Bulletin de l'histoire du protestantisme français, 1921, S. 197 ff.

2) Vgl. den Brief an Thomas Lupset vom 3./5. Okt. 1525, opp. III, 908.

3) Vgl. S. 178.

4) Die Meldung aus Basel gibt Luther am 7. Februar auch an Link weiter (Enders 5, Nr. 885).

5) Enders 5, Nr. 901. 6) ib. Nr. 910.

7) Soweit ich sehe, erstmalig durch Paul Speratus (Enders 5, Nr. 944).

8) Enders 5, Nr. 962. D. Erdmann: Luther und seine Beziehungen zu Schlesien (1887) S. 43.

9) Vgl. Erdmann a. a. O. 10) Siehe u.

11) Enders 5, Nr. 969. Unmittelbar an die Meldung über die beiden schließt sich ein Bericht über Münzer. Zur Interpretation des Briefes vgl. H. Böhmer ARG. 9, 276.

Die alsbald erschienene Schrift Bugenhagens gegen Zwingli enthob Luther einstweilen der Mühe, selbst die Feder zu ergreifen; auch schien ihm die Bewegung in der Schweiz noch nicht belangreich genug: „Zwingli und Oecolampad — dessen große Abendmahlsschrift also inzwischen sofort nach Erscheinen in Wittenberg bekannt geworden ist — so schrieb Luther Ende September oder Anfang Oktober an Nicolaus Hausmann, greifen uns an, aber das will ich andern überlassen, oder besser, sie sollen verachtet werden. Satan wütet überall.“[1]) Aber diese „Verachtung“ war leichter gesagt als getan. Etwa drei bis vier Wochen später mußte Luther sich wiederum mit Zwingli beschäftigen. Und jetzt zum ersten Male mit einem anderen Punkte der Zwinglischen Theologie als dem Abendmahle, wenn auch noch im Zusammenhang mit diesem. Der Prediger Gottschalk Crusius in Celle[2]) hat einen mächtigen Eindruck von Zwinglis Begriff der certitudo fidei bekommen und Luther deswegen um Rat gefragt. Aber der Wittenberger will davon gar nichts wissen: Zwingli „redet vom Glauben nur vom Hörensagen und nach eigener Erdichtung, ohne jegliche Erfahrung“.[3]) Certitudo fidei an sich besagt gar nichts; „es ist möglich, ja, alltäglich, daß wir in einigen Artikeln stark sind, in andern schwach“. So war es bei Moses oder den Kindern Israel. Wenn Zwingli — damit leitet Luther zur Abendmahlsfrage über — gegen den Papismus sich gewandt hatte, so antwortet Luther: „es ist nicht alles verdächtig, was bei den Papisten rezipiert ist; im anderen Falle werden auch die Taufe und die ganze Bibel verdächtig sein“. Viel verdächtiger ist es, daß Karlstadt zuerst jene Ansicht (vom Abendmahl) vorgetragen hat. So werden also die Schweizer sofort wieder mit Karlstadt zusammengebunden — trotzdem Luther ihre Abweichung von ihm deutlich kennt und das auch ausspricht. Die ganze Frage und Antwort ist nämlich von der Lektüre des Zwinglischen Commentarius de vera et falsa religione zu verstehen, sei es des lateinischen Originals, sei es des deutschen Sonderdrucks des Abschnittes vom Abendmahl. Dort hatte Zwingli seine Abweichung von Karlstadt klar ausgesprochen.[4]) Wie deutet das Luther? „Die Argumente Karlstadts verwerfen (respuunt) Zwingli und Oekolampad[5]) gänzlich (in totum) und dennoch bemühen sie sich, die Ansicht andern gegenüber zu verteidigen, und die Narren (stulti) bringen nur ihre Verwerfung der hauptsächlichsten Argumente Karlstadts vor.“ Darin sieht Luther „Lächerlichkeit“ und

1) Enders 5, Nr. 985. Die Angabe von Enders Anm. 5, Bugenhagens Sendbrief sei damals noch nicht gedruckt gewesen, ist irrig. Er muß Ende August gedruckt gewesen sein. Vgl. WA. XIX, 447 und unten im Text.

2) Vgl. über ihn Enders 5, Nr. 838, Anm. 1. 3) ib. Nr. 990.

4) III, 792f. Die Ausführungen über die certitudo fidei s. ib. 776ff. 818ff. Für Luther speziell dürfte auch noch der Brief an Alber in Betracht kommen III, 344f. Psychologisch wird das im Texte oben angegebene Urteil Luthers verständlicher beim Hinblick auf die Milde des Zwinglischen Urteils über Karlstadt. Andrerseits freilich hob sich Zwingli deutlich genug von diesem ab.

5) Dessen Schrift ja Luther kannte, s. o.

„Selbstwiderspruch". „Jene streiten um den Ruhm jener Lehre; anderes sehe ich dort in keiner Weise." Irgend eine Würdigung der Besonderheit der Zwinglischen Anschauung ist das nicht; die Abweichung Zwinglis von Karlstadt ist für Luther ruhmredige Streiterei und letztlich Heuchelei — denn darauf kommt der gerügte „Selbstwiderspruch" hinaus. Hinter der Ablehnung der Realpräsenz, in der die Schweizer und Karlstadt sich trafen, trat für Luther alles andere zurück; auf diese Weise kam man sich freilich nicht näher.

Ende Oktober traf, von den Straßburgern gesandt[1]), der Lektor des Hebräischen, Gregor Caselius in Wittenberg ein. Luther antwortete am 5. November.[2]) Scharf und schroff. Er ist geärgert und erbittert durch die Lektüre der Schriften der Schweizer, und darum ist es jetzt für ihn „unerträglich, wenn jene reden, zu schweigen und nachzugeben, wenn sie unsere Kirche beunruhigen und unsere Autorität heruntersetzen". Er sieht eine Beschimpfung darin, als „Fleischfresser" und „Anbeter eines eßbaren und bröternen Gottes" bezeichnet zu werden oder gar als Leugner der Erlösung am Kreuze.[3]) Gewiß ist es billig, von Schimpfworten sich zu enthalten, aber wie kann man antworten, wenn man nicht verdammen darf? Beständig stillschweigen geht einfach nicht, und er, Luther, hat nicht zuerst „diese Tragödie" angefangen, sondern antwortet gezwungen. Früher hätten die Gegner schweigen sollen, jetzt ist es zu spät. Die Frage der Realpräsenz ist eine Fundamentalfrage, für die Gläubigen unentbehrlich und heilsnotwendig, keine „neutrale Sache"; man kann sie nicht allein auf Wort und Glauben verweisen. „Bei uns sind Wort und Glaube nicht ohne die Sache, auf die sie sich stützen, weil die Worte selbst die Meinung involvieren, ob Leib und Blut anwesend ist." Sind die Gegner wirklich des Glaubens gewiß, wie sie sich rühmen — er hatte an Gottschalk Crusius den Beweis, wie das wirkte —, so haben sie den Kampf ja auch nicht zu fürchten, sagt Luther mit bitterer Ironie. „Kurz, einer von beiden muß Satans Diener sein, entweder sie oder wir." Vermittlung gibt's nicht, sie ist nur ein Zeichen von Angst, Bekenntnis ist das Gegebene. Darum sollen die Gegner es vor der Menge nicht verleugnen, daß sie anders denken als Luther. Tun sie es, gut, so wird er bekennen, daß sie einander fremd sind. „Denn welche Gemeinschaft hat Christus mit Belial?" Friede ist nur denkbar unter Voraussetzung des Friedens mit Gott. „Gründe" gelten nichts; „den Tropus dulden wir nicht"; der Beweis, daß „est" in den Einsetzungsworten = „significat" ist, wurde nicht geführt. Niemand

---

1) S. u. Zum Termin der Ankunft des Boten vgl. Enders 5 Nr. 993.

2) ib. Nr. 997 und 998. Vgl. Köstlin-Kawerau: Martin Luther [5] S. 81. Zum Druck der Antwort Luthers s. u. Kap. 8.

3) Vgl. dazu Zwinglis Commentarius III, 789, 817ff. Der Vorwurf der Leugnung der Erlösungstat Christi ist in dieser Form von Zwingli nicht gemacht worden; vielmehr hat Zwingli die Erlösungstat Christi als einmalig und ausschließlich auf das Kreuz beschränkt und vom Abendmahl Sündenvergebung ausgeschlossen. Vgl. III, 799f., 803f.

leugnet, daß „irgendwo“ in der Schrift est = significat ist, aber nicht immer. Z. B. auch nicht 2. Mos. 12, 11, an jener für Zwingli so wichtigen Stelle[1]) — Luther hat inzwischen auch das „Subsidium“ Zwinglis gelesen. Moses sagt dort vielmehr: ihr sollt dies Alles tun, denn dieser Tag ist des Herrn Vorübergang. Auch Ökolampads Deutung von 1. Cor. 10, 4 ist falsch. „Narrheiten“ und „Erdichtungen“ sind die symbolische Auslegung der Einsetzungsworte, ja, ohne Grund und Schriftwort den Worten Gewalt antun, ist ein Sakrileg. Bleiben die Gegner hartnäckig, so wird Gott die Welt mit einem neuen arianischen Streit schlagen, aber Luther wird nicht ruhen, bis er wieder barmherzig wird, und „durch kommen sie nicht“ (non pervincent).[2]) „Wir sind gewiß, daß sie irren, sie mögen schauen, wie gewiß sie sind, daß sie nicht irren. Gott gebe, daß sie in Wahrheit nicht irren, d. h. wieder klug werden.“ Wenn man Luther die sittliche Trefflichkeit (sanctimonia) der Schweizer gelobt hatte, so sagt er hämisch, darüber werde sich jeder freuen, aber er verstehe nicht, wie man das meine. „Schaut doch, wohin Zwingli in der Frage der Erbsünde steuert!“ Damit taucht dieser, dritte, Differenzpunkt erstmalig auf. Der Zürcher Reformator hatte in der Ende Mai 1525 erschienenen Schrift „vom Tauf“ seine bekannte[3]) Anschauung vom Mangel des Erb-Bresten vorgetragen; diese Schrift ist den Wittenbergern also auch bekannt geworden.[4]) Luther hatte Caselius auch einen mündlichen Auftrag mitgegeben[5]); hier war jene Schrift genannt und auch das Werturteil Luthers darüber schärfer präzisiert: „Zwingli hat niemals Christus erkannt, denn er irrt im Hauptartikel, nämlich daß die Erbsünde keine Sünde sei. Wäre dem so, wie leicht könnte der freie Wille bejaht werden!“

Der Kampf zwischen Luther und Zwingli scheint nach diesen Erklärungen unvermeidlich; es kann sich nur um den Zeitpunkt handeln; ganz sicher ist Luther sich noch nicht, daß er gegen Zwingli schreiben wird.[6]) Von Verständigung ist keine Rede; die Versicherung, wie gern er eine Eintracht wünsche, bleibt wirkungslos, da Luther gerade darin Gottes Willen zu sehen geneigt ist, daß keiner dem andern nachgibt.[7]) Und wie kann er sich mit solchen einen, denen er den Glauben direkt abspricht?[8]) Er ist von dem Rechte seiner Überzeugung unerschütterlich

1) Vgl. oben S. 111.

2) Oder in der Aufzeichnung des Caselius (s. Anm. 5): omnino hoc non obtinebunt, etiamsi totus mundus cum eis sentiet. 3) Vgl. IV, 197.

4) So richtig Köstlin-Kawerau: Martin Luther[5] S. 76 gegenüber Enders 5 Nr. 997, Anm. 2.

5) Vgl. die Aufzeichnung darüber bei Th. Kolde: Analecta Lutherana (1883) S. 70ff.

6) Nach den Briefen erwartet man sein sofortiges öffentliches Auftreten; mündlich hat sich Luther zu Caselius anders geäußert: si scribam, quod nondum in animo est. Oder: nec mihi adhuc in animo est respondere velle Zwinglio vel Oecolampadio.

7) Kolde a. a. O. S. 70, 72.

8) Ego omnes eos, qui corpus non adesse contendunt, alienos a fide habebo (Kolde a. a. O. S. 74).

durchdrungen; darum sieht er in der Bereitwilligkeit, entgegen zu kommen, Schwäche. Auch bei den Gegnern. Zwinglis Zurückhaltung, geboren in gleicher Weise aus Scheu vor dem Bruche mit Luther, wie aus Unkenntnis der vollen Meinung Luthers[1]), deutet dieser als Mangel an Überzeugungskraft, der dann wieder gegen die Güte der schweizerischen Ansicht zeugen soll. „Wenn sie ihrer Sache gewiß sind, warum reden sie dann nicht öffentlich?“ Er, Luther, macht's anders: „wenn ich etwas schrieb, dachte ich bei mir: es ist Gottes Wort, es komme, wie's wolle, um Gottes Sache handelt es sich, er wird's wohl machen. Ich wag's auf seinen Namen“.[2]) Daß Zwingli u. a. gerade an diesem Glaubenstrotz Anstoß nehmen, tut ihm leid (doleo)[3]), aber er kann's nicht ändern. Für ihn handelt es sich hier nicht um diskutable Materien. Von der katholischen Opposition, die Zwingli zur Zurückhaltung zwang, weiß Luther vollends nichts.

Am 1. Dezember und folgende Tage 1525 war Caspar Schwenckfeld in Wittenberg bei Luther.[4]) Sofort warf ihn dieser mit Zwingli zusammen und ließ auch davon nicht ab. Auf eine Disputation ließ er sich nicht ein, sondern wies den Schlesier an Bugenhagen. Schließlich gab er eine in der Form milde gehaltene Antwort. „Wie sollte ich mich aber nicht weiter bedenken? Dieweil nu drei Sentenz vorhanden, Karolstadii, Zwinglii und euerer“ — er gibt also jetzt einen gewissen Unterschied von Zwingli zu, stellt aber die drei zusammen gegen sich. Charakteristisch ist, daß Luther die Frage stellte: „wie seid Ihr denn der Sache gewiß?“, doch kam es darüber nicht zur Aussprache. Die Ansicht Schwenckfelds wäre „plausibel“ — wenn sie bewiesen werden könnte. Diese Bedingung hebt die Verständigung auf, und so ist denn auch Schwenckfeld bald in gleicher Verdammnis wie Zwingli und Karlstadt. „Der Irrtum vom Sakrament hat drei Sekten in einem Sinn. Mit anderen Gründen geht Zwingli gegen Karlstadt vor, mit anderen der Schlesier Valentin gegen beide und alle. . . . Dieser Kampf der Sekten untereinander ist ein Zeichen, daß ihre Lehre des Satans ist, denn der Geist Gottes ist kein Geist der Uneinigkeit, sondern des Friedens.“[5])

Um dieselbe Zeit schickten die Reutlinger eine Gesandtschaft an Luther, um ihn zur Meinungsäußerung über das Abendmahl zu bewegen.[6]) Sie teilten ihm mit, „wie daß die Lehre, daß der Leib und Blut Christi nicht da sei, wunder sehr einreiße und geschwinde lauf und zunehme zu Zürich in Schweiz allenthalben“. Luther ging auf den Wunsch ein und

1) Vgl. oben S. 150ff.

2) Kolde a. a. O. S. 71. 3) Enders 5, 266.

4) Vgl. den genauen Bericht im Corpus Schwenckfeldianorum II (1911), S. 240ff. Köstlin-Kawerau a. a. O. S. 78.

5) An Michael Stiefel, 31. Dez. 1525 (Enders 5, Nr. 1012). Valentin ist Schwenckfelds Gefährte, Valentin Krautwald.

6) Vgl. W. Walther in WA. XIX, 115ff., ferner Zwingli-Ausgabe III, 322ff.

antwortete in dem bald[1]) gedruckten Brief „an die Christen zu Reutlingen". Bauernaufruhr, Wiedertäufer und Sakramentsleugner sind die drei großen Manifestationen teufelischer Bosheit. Die da meinen, es sei im Sakrament des Altars schlecht und eitel Brot und Wein, aber nicht der wahrhaftige Leib und Blut Christi, sind „die Gottlosen, die zerstieben wie Staub vom Winde" (Ps. 1, 4). „Diese Sekte hat schon drei Köpfe", und die Leugnung der Realpräsenz ist der Übereinstimmungspunkt; uneins sind sie in der Begründung, da „zerbeißt sich der Teufel selbst", Zwinglis und Oekolampads Deutung des „est" als „significat" ist Gaukelei und Narretei, ein „Martern" der Schrift, „daß Sünd und Schande ist". Man soll vielmehr „einfältig und schlicht auf den Worten Christi bleiben". Die Textworte sind klar und offenbar, alles Schreiben und Glossieren kann sie nicht umstoßen. Wenn Karlstadts Gründe nicht gelten, so werden die übrigen erst recht nichts gelten; denn sie hatten „mehr Scheins denn diese" — zum ersten Male rückt damit Zwingli in Luthers Urteil noch hinter Karlstadt zurück. Luther urteilt so auf Grund von Einsicht: „ich habe ihre Bücher gesehen". So Gott will, sollen die Reutlinger „mit der Zeit" diese Minderwertigkeit Zwinglis „erfahren". Auch die Papisten rücken — indirekt war das schon im Briefe an Crusius geschehen (s. o. S. 183) — jetzt ausdrücklich vor die „Sacramentomastigas".[2]) Aber Christus lebt, und Billikan in Nördlingen, der gegen jene schreibt, bezeugt seine Lebenskraft, ebenso das Syngramma Suevicum[3]), das „herrlich geschriebene gegen Zwingli und Oekolampad".

So weit hat sich Luthers Standpunkt bis zum Jahresanfang 1526 zugespitzt.

Unter den Freunden Luthers im Wittenberger Kreise hat Melanchthon in der Abendmahlsfrage eine führende Stellung nicht eingenommen. Soweit bekannt, hat er sich im September 1519 in Thesen (axiomata) erstmalig zur Sache geäußert. Und zwar über die Transsubstantiation.[4]) Man braucht, ohne sich des Verbrechens der Häresie schuldig zu machen, die Transsubstantiation nicht zu glauben; denn maßgebend sind nur von der heiligen Schrift approbierte Artikel, jene aber ist kirchliches „Dekret".[5]) Das Urteil ist aber für Melanchthon mehr Theorie, axiomatische Folgerung aus der Schriftautorität; persönlich nämlich hält er „nicht ungern" (haud gravatim) jenes Dogma fest, nur ist es kein Glaubensartikel. Wohl aber

1) Im Juni WA. XIX, 116. Er wurde alsbald in Basel und Zürich bekannt. Vgl. VIII, Nr. 498, 505. Das nimmt nicht Wunder, seitdem wir wissen, daß er aus der Presse des zwinglisch gesinnten Augsburgers Phil. Ulhart stammt (Schottenloher S. 30).

2) prae quorum insania papistas cogor mites iudicare, ita quaerit me Satan per istos (20. Jan. 1526, Enders 5, Nr. 1029).

3) Enders 5, Nr. 1038.

4) Corp. Ref. I, 138. Herrlinger: Die Theologie Melanchthons (1879), S. 125. Es handelt sich um Melanchthons Baccalaureatsthesen vom 9. September. Vgl. Th. Kolde: Die loci communes Mel.s [3] (1900), S. 250ff.

5) Hodie transsubstantiatio decreta est. CR. I, 145.

— das ist für Melanchthons Stellungnahme zu Zwingli später bedeutsam — daß der wahre Leib Christi gegessen werde im Abendmahl. Gleichgültig und unerkennbar ist das Wie?. „Quocunque tandem modo sacrosanctum corpus figuram panis induat.“ Es bleibt offen, woher Melanchthon diese Formulierung gewonnen hat; möglicherweise von Erasmus[1]), vielleicht auch von Luther.[2]) Jedenfalls steht die Weiterentwicklung der Melanchthonschen Gedankenwelt auch an diesem Punkte ganz unter Lutherschen Auspizien. In seinem Entwurfe der loci gibt Melanchthon die „Konstruktion“ der Abendmahlslehre unter den Kategorien promissio und signum.[3]) „Bei der Eucharistie liegt die promissio in den Worten: hic est calix sanguinis etc., das Zeichen ist der Leib Christi oder das Brot (corpus Christ vel panis) usw.“[4]) Das wird so zu verstehen sein: jene Worte der Verheißung sichern die Sündenvergebung zu, im äußeren Zeichen aber sind Leib Christi und Brot so eng zur Einheit verbunden, daß sie promiscue gebraucht werden können; es handelt sich weder um Leib Christi allein, noch um Brot allein; folglich kann man als Zeichen corpus vel panis angeben. Das nähere Verhältnis von promissio und signum bestimmte die sogenannte lucubratiuncula von 1520 dahin: die Zeichen sind hinzugefügt zum göttlichen Verheißungswort als durans et perpetuum monumentum ac *μνημόσυνον*; sie sind ein memoriale, ne memoria promissionis excidat, sowie der Gedenktag der Schlacht an der Allia die Römer stets an jene Niederlage erinnert. Letztlich sind sie ein Zugeständnis an eventuelle Glaubensschwäche: die menschliche Hinfälligkeit (mortalitas) glaubt gewisser (certius) einer quasi fido pignore aut syngrapha bekräftigten Verheißung.[5]) Dementsprechend ißt man (vesceris) das corpus dominicum zu dem Zwecke, durch dieses Pfand der Sündenvergebung vollkommen gewiß zu werden.[6]) Diese Wirksamkeit ist an den Glauben geknüpft.[7]) Die Loci selbst bleiben auf dieser Linie. Statt signa will Melanchthon auch signa sacramentalia gelten lassen, oder *σφραγίδες*, zwecks

1) Merkwürdig, daß auch hier wieder sofort Eck den Denunzianten spielte und bei Friedrich dem Weisen klagte, „wie das heilige Sakrament des zarten Fronleichnams angetastet werde“ (Kolde a. a. O. S. 27). — Kolde S. 28, Anm. 1 weist darauf hin, daß Melanchthon den ersten Anstoß an der herkömmlichen Beweisführung für die Transsubstantiation schon in Tübingen genommen habe.

2) Wenn anders Kolde (a. a. O. S. 28) recht hat, daß Luther damals schon den ersten Plan zu „de captivitate babylonica ecclesiae“ faßte. Man vgl. WA. VI, 508ff.

3) Vgl. zur Sache F. Graebke: Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers in ihrer Entwicklung dargestellt, 1908.

4) CR. XXI, 38. — Zu der oben vorgetragenen Deutung vgl. die Anschauung Luthers im „Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi“ (1519) bei Graebke S. 18f. Vgl. ferner auch den „Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe“ 1520. (Graebke S. 30: „Das signum besteht wieder sowohl aus Brot und Wein, als auch aus Leib und Blut.“) 5) ib. 42.

6) in hoc vescere, quod certus sis et confidas hoc quasi pignore condonatam esse noxam (ib. 43).

7) Tantum per fidem salutaria sunt sacramenta (ib.).

Andeutung der Wirkungskraft[1]); man kann sie auch Symbolen oder den tesserae der Soldaten vergleichen, weil sie Merkzeichen (notae) sind für die Empfänger der Verheißungen. Im Abendmahl ißt man den Leib und trinkt man das Blut Christi, um an das Evangelium oder die Sündenvergebung „erinnert" (admoneri) zu werden; nicht die Teilnahme am Tisch des Herrn zerstört die Sünde, sondern der Glaube, er wird aber durch dieses Zeichen „confirmiert".[2])

Das alles ist ganz an Lutherschen Gedankengängen orientiert[3]), und von einem „großen Unterschied"[4]) zwischen den beiden Freunden wird man für die damalige Zeit (1520/21) nicht sprechen können. Es liegt auch ganz die Luthersche Unklarheit vor: einerseits sind die Sakramente, also auch das Abendmahl, nicht heilsnotwendig, andererseits doch Vehikel der Vergebungsgnade.[5]) Die Realpräsenz ist daher einerseits nicht innerlich erforderlich, andererseits doch selbstverständliche Voraussetzung. Das erstere Moment konnte Melanchthon an die Zwinglische Auffassung heranrücken, das zweite mußte davon abführen. Genau wie bei Luther.[6]) Einstweilen freilich ist die ganze Front der neuen Abendmahlsauffassung Melanchthons wie Luthers nur gegen die katholisch-sakramental-magische Lehre und insbesondere gegen das Meßopfer gerichtet.[7]) Nicht die Wirklichkeit, sondern die Wirksamkeit des Sakramentes steht zur Diskussion.[8])

Genau nun wie bei Luther seit 1520[9]) bei der Bestimmung des „Zeichens" Leib und Blut Christi bedeutsamer heraustreten, ist es Melanchthon in seinen Annotationes zum 1. Corintherbrief von 1523[10]) gelungen, die innere Beziehung des Zeichens zur Sache der Sündenvergebung zu motivieren. Es ist das auf doppelte Weise geschehen. Einmal erinnert die corporalis praesentia an die Verheißung: Gott wird in uns wohnen und über uns ausgebreitet werden wie über Cherubim. Man wird diese

---

1) quo propius vis sacramentorum signetur (Kolde a. a. O. S. 227).

2) ib. 241. 3) Man vgl. die Darstellung bei Graebke S. 10ff.

4) So Kolde a. a. O. S. 227f., Anm. 2. Dagegen spricht auch die Tatsache, daß Melanchthon in den Annotationes in evangelium Matthaei (Basel 1523) für die Abendmahlslehre einfach auf Luthers „de captivitate" und gleichzeitig seine eigenen loci („Hypotyposes ti. de signis et ti. de participatione mensae domini") verweist.

5) Graebke S. 13f., 35ff.; Herrlinger S. 125. Das letztere möchte Kolde für Melanchthon leugnen. Aber dieser betont ausdrücklich die vis sacramentorum und setzt um deswillen auch das Prädikat sacramentalia zu signa hinzu: „Beinah inhaltslose, nebenhergehende Zeichen" sind die Sakramente für Melanchthon nur dann, wenn man das „beinah" kräftig unterstreicht. Der Unterschied zwischen obiger Anschauung Melanchthons und der Luthers hebt erst 1521 an, sofern Luther damals die Notwendigkeit des Genusses der Elemente betonte (Graebke S. 43). Im übrigen ist das Urteil von Loofs treffend: „Ein zu mehr als formaler Selbständigkeit noch nicht durchgedrungener Interpret Lutherscher Gedanken ist Melanchthon geblieben bis ins Jahr 1525 hinein" (Dogmengeschichte[4] S. 787).

6) Vgl. oben S. 151ff. 7) Vgl. die Loci bei Kolde S. 241f.

8) Vgl. Graebke S. 9. 9) Vgl. Graebke S. 48.

10) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich.

Worte nicht pressen dürfen im Sinne einer massiven Substanzaufnahme, etwa auf der Linie, die Luther später von einer Vergottung des Leibes durch den Genuß des himmlischen Christus sprechen ließ; denn Melanchthon faßt alsbald das expandi super nos als Gottes „guten Willen über uns".[1]) Der wird durch die Realpräsenz verbürgt. Weiter legt Melanchthon Wert darauf, daß die Sündenvergebung durch Christi Opfer seines Leibes und Blutes am Kreuze vollbracht wurde; nur so gibt es einen neuen Bund, nur so sind Leib und Blut Zeichen desselben. Indem wir sie genießen, eignen wir uns das Heilsgut des Todes Christi persönlich an.[2]) So oder so, die Gegenwart des Leibes und Blutes gewinnt Wert, weil innerliche Begründung. Ein Jahr nach dieser Verfestigung der Ansicht Melanchthons ließ Karlstadt seine Abendmahlsschriften ausgehen. Kein Wunder, daß sie Ablehnung erfuhren! Es ist aber wertvoll, daß Melanchthon sofort den Austausch mit Oekolampad sucht; er hat ihm am 12. Jan. 1525[3]) geschrieben. Die Frage quält (exercet) ihn, er überlegt hin und her, aber das Sicherste scheint ihm „von den Worten der evangelischen Geschichte und des Paulus nicht abzugehen". „Nam *τρόπος* verbi „est" me nihil movet, nec dubito, quin in Christi[4]) coena naturale corpus Christi sumpserint discipuli." Ja, aber nach Christi Fortgang?! „Kehrt der Leib so oft wieder?" Für den sensus communis ist das freilich *ἄτοπον* und valde abhorrens, aber Melanchthon fühlt sich durch Paulus „bezwungen", zu glauben, Christus habe auch auf diese Weise (hoc etiam modo) in der Kirche weilen wollen. Da darf man s. E. nicht von „Figuren" reden. Itaque nisi *ἀποκαλύψει* certiore coactus non discedam a verbis. Die vom Worte Abweichenden haben „nichts Gewisses"; mit der Vernunft kann das Gewissen nicht befestigt werden — ganz die Meinung Luthers! Und jene „Dogmatisten" haben auch kein sicheres Gewissen. „So kann ich nicht ändern, wenn ich nicht durch eine sichere Offenbarung gezwungen werde. Interea mihi in verbis haerendum est." Rational angeschaut sind auch die reliqua fidei dogmata wie die Gottheit Christi, die Auferweckung, die Unsterblichkeit der Seele, die Vorsehung genau so abgeschmackt wie das Abendmahl, das also von Melanchthon fest in den unzerbrechlichen Dogmenring eingeschmiedet wird, aus dem es nicht herausgebrochen werden darf. Unangenehm ist der irenischen Natur des Gelehrten nur der Streit, in den er sich nicht einmischen will, überzeugt, daß Christus die Wahrheit kundtun wird.[5]) Am 9. Oktober 1525 gab er ein amtliches Urteil ab[6]): eine klare Ablehnung der nur geistigen Gemeinschaft mit Christus im Abendmahl. Weil Christus gesprochen hat, er gebe uns „Leib und

1) Herrlinger S. 125.

2) Herrlinger S. 126. Die verbindende Brücke zwischen den beiden Gedankengängen liegt darin, daß die bona voluntas dei eben in Christi Versöhnungstat in die Erscheinung tritt. Man vgl. auch Melanchthons propositiones de missa, CR. I, 478.

3) CR. II, Nr. 658 (gehört ins Jahr 1525). 4) CR. irrig Christo.

5) CR. I, 722, vgl. 694. 6) ib. 760. Herrlinger S. 126f.

Blut, damit uns zu trösten", so sollen wir „gewißlich dafür halten, daß er nicht allein mit Gedanken bei uns sein wollt, sondern wahrhaftiglich und wesentlich". Das Abendmahl ist ja nach Paulus eine Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi; wäre nun Christus nicht leiblich da, so wäre es eine solche nicht. Es steht also die Realpräsenz durch die Schrift fest, obschon sie „der Vernunft fremd" ist. Das ist ganz Luthers Pochen auf den Buchstaben. Aber Melanchthon bietet daneben eine interessante originale Gedankenreihe. Er faßt nämlich die Leugnung der Realpräsenz (im üblichen Verständnis) nicht rein negativ, sondern gibt ihr einen positiven Sinn, den einer Anwesenheit Christi seiner göttlichen Natur nach. Es ist also das „Gedächtnismahl" auch ein Mahl der Realpräsenz, nur nicht der vollen, sondern der partikularen; man kann auch von einer „Gemeinschaft" mit Christus reden, nur ist es eine Gemeinschaft mit dem „Geiste" und nicht mit „Leib und Blut". Melanchthon lehnt diese Anschauung als ein „Zerreißen Christi" ab. Diese eigenartige Gedankenreihe, die, wie wir hören werden, späterhin in vertiefter Form und modifiziert sehr bedeutsam werden sollte, fand nicht bei Zwingli, wohl aber bei Karlstadt einen Anhaltspunkt; Zwingli leugnete damals die Präsenz Christi absolut und faßte das „Gedächtnis" als einen rein innermenschlichen, psychologischen Vorgang. Karlstadt hingegen ließ die geistige Allgegenwart Christi uneingeschränkt gelten, nur daß er sie als ganz selbstverständlich betrachtete, die darum bei der Frage nach der Präsenz Christi im Abendmahl nicht in Betracht komme.[1]) Es ist beachtenswert, daß Melanchthon nun gerade diesen, man kann sagen: hingeworfenen Gedanken Karlstadts aufgreift; es verrät die Friedensnatur, die beim Gegner das Positive und nicht nur, wie Luther, das Negative sehen möchte.[2]) Immerhin, Melanchthon lehnt die symbolische Deutung ab und hat darüber auch speziell hinsichtlich Zwinglis keinen Zweifel gelassen: „betreffs der Eucharistie unterschreibe ich die Meinung Zwinglis nicht". Er[3]) kann in ihr nur allerlei „Conjekturen" sehen, einen Vergleich mit Paulus aber hält sie nicht aus. „So oft nennt Paulus das Brot den Leib Christi, und wenn ich keinen festen Grund für die Metapher sehe, dürfen wir da die Worte von ihrer einfachen Bedeutung nicht in die Metapher umbiegen." Sehr gewichtig ist

1) Barge II, 160. Karlstadt kommt dann bei der näheren Fassung des „Gedächtnisses" wesentlich auf Zwinglis Ansicht heraus (ib. 172ff.).

2) Jene von Melanchthon herausgestellte Lehre hat in der obigen Form in den Abendmahlsstreitigkeiten, soweit ich sehe, weiter keine Rolle gespielt. Ausdrücklich verworfen hat sie Calvin (Loofs: Dogmengeschichte[4] S. 891, Anm. 6); im übrigen war die Alternative diese: reales oder geistiges Genießen von Leib und Blut Christi bzw. der durch sie erworbenen Güter.

3) J. Hartmann: Matthäus Alber (1863) S. 95, Anm. 10; auch WA. XIX, 115. Für Melanchthons persönliche Stellung zu Zwingli sei auf das wohlwollende Urteil über Zwinglis Vorgehen gegen das Fasten hingewiesen (CR. I, 577). Auch mit Oekolampad stand er gut (vgl. etwa H. E. Bindseil: Philippi Melanchthonis epistolae etc. (1874) S. 18f. und den obigen Brief CR. II, Nr. 658).

dabei, hier wie anderweitig[1]), für Melanchthon die kirchliche Tradition: er weiß Cyprian, Theophylact, Johannes Damascenus für sich geltend zu machen und „wundert" sich über die gegenteilige Beurteilung durch „gewisse Leute". Er hat die sententiae veterum gesammelt[2]) und sie bekanntlich 1530 herausgegeben. Diese Tätigkeit hat Ende 1525 und Anfang 1526 zu der Meinung Anlaß gegeben, er wolle über das Abendmahl schreiben[3]); daran hat er wohl kaum ernstlich gedacht.[4]) Capito hatte Recht: adhuc esse videtur liberior (Melanchthon).[5])

Zu diesem günstigen Urteil hat, wie spätere Bezugnahmen beweisen, wesentlich beigetragen Melanchthons Auslegung des Johannesevangeliums, vorab des kritischen 6. Kapitels. Seine Annotationes in evangelium Johannis wurden Mai 1523 autore nesciente a quibusdam (so sagt der Titel der Neuauflage) herausgegeben, dann im September 1523 durch einen förmlichen „Kommentar" ersetzt.[6]) Hier hieß es in beiden Ausgaben: manducare panem coelestem est traiici eum intra cor et fieri cordis vitam. Cernere, tractare manibus, vorare panem non est manducare . . . corde renasci et vivificari spiritu Christi, corde timere et credere, id demum vere manducare est. Quod autem manducare sit credere, ipse exponit principio concionis: „Qui credit in me, habet vitam", et infra: „Caro non prodest quicquam." Und zum Schlusse des Kommentars zu cp. 6 hieß es nochmals ausdrücklich: „in hoc capite potissimum observabis, quid sit manducare carnem Christi, scilicet credere in Christum crucifixum". Die Worte sollten in keiner Weise die Realpräsenz bestreiten, hatten vielmehr mit ihr gar nichts zu schaffen und zeigen höchstens indirekt, wie stark Melanchthon (und Luther) damals noch aller Akzent auf das credere fiel. Aber die Worte konnten mißverstanden und ausgenützt werden. Wer sie später allein las, konnte auf den Gedanken kommen, Melanchthon stehe Zwingli nahe, und sie sind jedenfalls auch Dokument, wie nahe man sich vor Ausbruch des Streites mit Karlstadt noch stand.

Ganz in den Bahnen Luthers geht Caspar Cruciger. Am 12. Mai 1525 äußerte er sich über das Abendmahl an den Konstanzer Thomas

1) Z. B. CR. I, 823: hoc scito, Lutheri sententiam perveterem in ecclesia esse. Vgl. auch Herrlinger S. 129.

2) Und zwar Ende 1524, Anfang 1525 (vgl. Schieß: Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer I, 1908, S. 119, vgl. auch S. 117).

3) VIII, Nr. 438; Brenz an Capito und Bucer 22. Nov. 1525: Theobaldus Billicanus haec ad me scripsit Philippum Melanchthonem scripturum esse contra *σύγγραμμα Οἰκολαμπαδίου περὶ τῆς εὐχαριστίας* (meine Bibliographia Brentiana 1904, S. 332).

4) Vgl. Schieß a. a. O. S. 136: *περὶ εὐχαριστίας* non libuit scribere. — Demgegenüber schreibt zwar Billican an Oekolampad am 16. Jan. 1526: Philippus Melanchthon literis ad me datis pollicitus est et quid ipse sentiat orbi declaraturum, admonui de pane et allegoria. Dasselbe schreibt Billican an Urbanus Rhegius am Schluß seiner Epistola de verbis coenae domini Ende 1525. Vgl. auch Anm. 3.

5) An Oekolampad 27. Okt. 1525 (Simmlersche Sammlung).

6) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich (Septemberausgabe) und der Universitätsbibliothek Basel (Maiausgabe).

Blaurer.[1]) Die „Reinheit der durch Luther und andere uns geoffenbarten Lehre“ steht ihm fest, und er zweifelt, „ob die Urheber jener Ansicht vom Abendmahl vor sich selbst mit ruhigem Gewissen wie vor Gott ihre Lehre zu behaupten wagen“. Im Brot und Wein ist der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn; bei gegenteiliger Meinung tut man der Schrift Gewalt an. Diesen Dogmatismus des Wittenbergers kann man verstehen, häßlich, aber leider dem Meister Luther abgelernt, ist die persönliche Verdächtigung. „Ehrgeiz, Neid, Ruhmsucht“ sollen die Motive der Gegner sein. Das zeigen deutlich ihre sonstigen Bestrebungen. „Denn wie könnte man reine Lehre von jenen erwarten, die das ohnehin wütende Volk mit allen Mitteln zum Umsturz aufreizen, und wem verdanken wir jene wilden Unruhen in ganz Deutschland als jenen betörten Leuten? Das sind die Früchte jener himmlischen, prophetischen Lehre.“ Und das sind die Früchte der Heranrückung der „Sakramentierer“ an die aufrührerischen Bauern und Thomas Münzer, möchte man sagen![2])

Justus Jonas tritt unter den Wittenbergern in der Abendmahlsfrage noch mehr zurück als Melanchthon. Immerhin hat er die Angelegenheit verfolgt und nicht abseits gestanden. Sein Freund Hans v. Dolzig schickte ihm Ende 1525 ein „Büchlein vom Sakrament“ zu, er zeigte es sofort Luther, Bugenhagen und Melanchthon, fällte auch ein Urteil: „guth Carlstadisch“; ebenso gab er dem Freunde Nachricht von der Anwesenheit der Reutlinger in Wittenberg. Mit Melanchthon hat er am 3. Januar 1526 sich hingesetzt und „den gantzen S. Hieronymum fast alle ort außgesucht, wo er davon (vom Abendmahl) geschriben“; er hat gefunden, daß „die neuen Propheten“ parteiisch die patristische Tradition behandeln, „ubergehen, was wyder sy ist, wi wohel Hieronymus fast unfleissig dorvon geschriben“. Aber die Wittenberger haben das klare, unzweideutige Schriftwort für sich. „Es hat wider Zwingeln noch ir keyner etwas gewisses, es seint noch alles dy dorren claren wortt sterker, dan ir denen und strecken und ire wilden gesuchte einfalle“.[3]) Doch Jonas ist verträglich, „er möchte 100 Gulden zahlen für diese Ansicht (der Zwinglianer), wenn sie salva scriptura bestehen könnte“.[4]) Und mit Schwenckfeld (Anfang Dezember 1525) redete er „gar freundlich und frei“: „man müßte in Sachen des Glaubens nicht handlen wie in Geldsachen, sondern aufrichtig und soviel einem im Herzen wäre anzeigen“. Es berührt sympathisch, wenn er das iurare in verba magistri ausdrücklich ablehnt: „mir ist an Martino nichts

---

1) Schieß a. a. O. 121f.

2) Daß Cruciger an erster Stelle an Karlstadt denkt, und nicht an Zwingli, verschlägt nicht viel.

3) Briefwechsel des J. Jonas, hg. von G. Kawerau, I (1884), S. 97f., Nr. 96. Das von Dolzig geschickte Büchlein ist zweifellos die unten zu besprechende Schrift des „Konrad Ryss v. Ofen“. — Jonas' Gutachten über die Stiftsreform in Wittenberg vom 24. August 1523 (CR. I, 628) bietet über die Abendmahlslehre nichts.

4) Kolde: Analecta Lutherana S. 73.

gelegen deshalb, ich muß meines Glaubens für mich gewiß sein, werde ich's vernehmen mögen, daß es so, wie wir's halten, nicht recht sei, es soll mich kein Mensch dabei erhalten".[1])

Der Rufer im Streite bei den Lutheranern ist Johannes Bugenhagen geworden. Vortrefflich, besser fast noch als an Luther, läßt sich bei ihm die stetige Steigerung und Verschärfung der Gegensätze beobachten. Auch er hat, wie Jonas[2]), im August 1523 ein Gutachten über die Wittenberger Stiftsreform eingereicht und streift darin auch die Abendmahlslehre. Das Abendmahl ist ihm das venerandum Christi corporis et sanguinis sacramentum, inhaltlich ist es in Essen und Trinken „Symbol" des Todes Christi und seiner einmal vollzogenen Satisfaktionsleistung.[3]) Das klingt fast „zwinglisch", ist aber nicht so gemeint. Symbolum schließt die Realpräsenz nicht aus, sondern ein, es ist Erkennungszeichen eines vorhandenen Inhaltes, ohne daß über die nähere Bestimmung dieses Erkennungszeichens etwas ausgesagt wäre.[4]) Die muß sich vielmehr aus dem Zusammenhange ergeben und leidet insofern keinen Zweifel, als Bugenhagen von communio sive communicatio corporis et sanguinis Christi spricht: man wird des Leibes und Blutes Christi teilhaftig. Bugenhagen kann auch vom „Gedächtnismahl" sprechen, sogar noch nach dem Auftreten der „Sakramentierer", um das Mirakel in ihm nur um so kräftiger zu betonen.[5]) In einem sehr interessanten, leider auch stark defekten Briefe an Spalatin hat Bugenhagen Ende 1524 sich erstmalig eingehend[6]) über seine Abend-

---

1) Vgl. Corpus Schwenckfeldianorum II, S. 273f. Die Äußerung von den 100 Gulden hat Jonas hier wiederholt. Für seine Friedfertigkeit vgl. auch den Brief an Bucer vom 24. Juni 1526 (hg. von Kawerau S. 99): „Concordiae conciliandae autor et εἰρηνοποιός in hac causa esse valde optarim, si ullo pacto salvis nostris conscientiis sarciri posset gratia."

2) Vgl. S. 193, Anm. 3.

3) cuius mortis et omnium peccatorum satisfactionis semel factae in esu et potu huius sacramenti symbolum suscipitur (Bugenhagens Briefwechsel, hg. v. O. Vogt, 1888, S. 11f.). 4) Vgl. oben S. 52.

5) Vogt a. a. O. S. 14f.: in missa nostra dum memoriam mortis Christi in sacramento corporis et sanguinis eius celebramus .... postquam sacramentarii illi ceperunt insanire contra manifesta verba Christi. S. 16: ne dicamus cum sacramentariis: non convenit, quis credere potest? Das Auftreten der Sakramentierer zwingt, diesen Brief Bugenhagens nicht vor 1524 anzusetzen (Vogt: 1523—1536!).

6) Gestreift hat Bugenhagen die Abendmahlslehre im Psalmenkommentar von Anfang 1524 zu Ps. 109 (110) V. 4. Die Front ist aber hier ganz gegen den Katholizismus gerichtet, es soll das Meßopfer abgewiesen werden. Das sacramentum corporis et sanguinis ist ein testamentum aeternum, ein memoriale Christi, eine remissio peccatorum — unbefangen stehen die termini nebeneinander, — den Glauben vorausgesetzt. Es ist ein Gedächtnis des einigen und ewigen Opfers Christi. Die sacramenta externa sind aber notwendig quasi sigilla, quibus ... imbecillitatem fidei nostrae confirmaret. Sigilla sine scriptura nihil sunt, scripturis addita fidem verbis scriptis faciunt. Verba non sunt propter sigilla, sed sigilla propter verba. In verbis tota voluntas declaratur, sed tamen fidei imbecillitas sigillum quoque postulat. Hier ist die Realpräsenz einfach Voraussetzung, noch ohne jede nähere Beziehung zur Sache; das erklärt, warum diese Stelle später für die Zwinglianer wichtig wurde.

mahlsanschauung verbreitet.[1]) Wahres Brot und wahrer Wein ist gegenwärtig, aber nicht sie allein, wir essen Christi Leib und trinken sein Blut zur Erinnerung an seine Erlösungstat. Brot und Wein und Leib und Blut sind die „äußeren Zeichen“ (externa signa), durch sie werden wir immer wieder erinnert an Christi Versöhnungstat, die wir unter Anfechtung und Sünde zu vergessen in Gefahr stehen.[2]) Entscheidend aber ist der Glaube, nicht der Genuß der heiligen Speise, wie Christus selbst sagt Joh. 6, — nach dem Zusammenhange muß V. 63: „das Fleisch nützt nichts“ gemeint sein. Man kann dank dieser Betonung des Glaubens auch außerhalb des Sakramentes „Christi Fleisch essen“, immer aber ißt man „fide“; auf den fleischlichen Genuß vertraut man gar nicht (non spero in carnali commestione), zerreißt Christi Leib nicht mit den Zähnen, verschlingt ihn nicht und führt ihn nicht in den Abtritt aus[3]); eine derartige Behauptung ist Blasphemie. „Auf Christi Worte schaue ich, nicht auf Brot und Wein allein. Und nicht so sehr auf die Worte: ‚das ist mein Leib, das ist mein Blut‘ als auf die beigefügte Verheißung: ‚für Euch‘.[4]) Leib und Blut sind schon da, unsichtbar, wie er selbst es will und weiß, sichtbar wurden sie für uns dargegeben, und werden zum Gedächtnis daran uns gereicht.“ Das Wertvolle an diesen offenen Darlegungen sind nicht sowohl die Gedanken als solche — die lassen sich aus Luther und Melanchthon belegen[5]), als vielmehr die Tatsache, daß sie von Bugenhagen noch Ende 1524 vertreten wurden, als Luther schon über sie hinaus war. Die Realpräsenz blaßt zu einer nur um menschlicher Schwäche willen, nicht unbedingt, notwendigen Erinnerungsform ab, entscheidend ist der Glaube. Wesentlich dieselbe Grundanschauung verriet auch noch der Anfang 1525 erschienene „Sendbrief Herrn Johann Bugenhagen, Pomeran, Pfarrer zu Wittemberg, über ein Frag vom Sakrament“; denn hier stand an der Spitze der Satz: „kein Sakrament ist nütz dem, der nicht glaubt an Jesum Christum, das ist: der nicht Zuversicht hat und mit ganzem Herzen sich darauf verläßt, daß er zu Gott, dem Vater, komme allein durch Jesum Christum“. Insbesondere das Sakrament des Leibes und Blutes Christi „liegt ganz an den Worten Christi und an meinem Glauben“, es ist „ein Gedächtnis des Todes Christi“. Zu Oekolampad stand Bugenhagen im Herbst 1524 noch äußerst freundlich und bekannte selbst sein bene velle Erasmo trotz seiner Schrift de libero arbitrio.[6])

1) Vogt a. a. O. S. 24f.

2) So glaube ich die defekten Sätze S. 25 Z. 1—10 verstehen zu müssen.

3) non lacero Christi corpus dentibus, non voro et in secessum traiicio.

4) Man vgl. dazu den entsprechenden Standpunkt des Schweizers Macrinus oben Seite 18f.

5) Man vgl. oben S. 187ff. Melanchthon. Die Berufung auf Joh. 6 entspricht der Luthers in „de captivitate babylonica“ WA. VI, 502. Der Gedanke, daß man auch außerhalb des Sakramentes Christus genießen könne, ist auch von Luther, vgl. Graebke a. a. O. S. 26f., 35f.

6) Vogt S. 20f. (Brief vom 6. Okt. 1524).

Rasch jedoch hat sich Bugenhagens Anschauung gewandelt. Die Einzelheiten kennen wir nicht, maßgebend dürfte die Autorität Luthers gewesen sein. Wie auf diesen, so hat auch auf ihn speziell der Bericht des Ambrosius Moibanus über die Zustände in Schlesien eingewirkt. Denn Bugenhagen hat Mitte Juli 1525 bei der Rückkehr des soeben zum Doktor der Theologie promovierten Moibanus nach Breslau ihm einen offenen Brief mitgegeben, der in scharfer Form sich gegen Zwingli wandte und von Lutherischer Seite den Kampf eröffnete.[1]) Er ist die Parallele zu Zwinglis Brief an Matthäus Alber, und doch ganz anders konzipiert. Zwingli tastete vorsichtig und war seiner Sache selbst noch nicht sicher, die Schärfe hatte er vermieden; Bugenhagen greift rücksichtslos an, spart den Spott nicht, aber er hat den Vorzug klarer, offener Meinungsäußerung in knapper Form. Resolut setzt er mit den Stiftungsworten ein: hoc est corpus meum, hic est sanguis meus. Die Karlstadtsche Deutung des Demonstrativpronomens ist falsch nach allen Sprachregeln, „dieser Karlstadtsche Irrtum misfällt auch Zwingli". Das war richtig, aber es war eine unwahre Bosheit, wenn nun der Zwinglischen signifikativen Deutung des „est" das Motiv untergeschoben wurde: quia non bene videt cessisse rem in pronomine „hoc". Ebenso war es verletzende Stichelei, wenn die von Zwingli (im „Subsidium") beigebrachten biblischen Beispiele für das Recht seiner Deutung mit den Worten abgetan wurden: „aber Christus legt hier keinen Traum oder Parabel aus".[2]) Im übrigen beweisen Beispiele nichts, niemand leugnet, daß „est" signifikativ gedeutet werden kann, die Frage ist, ob das im Abendmahl der Fall sein muß. Zwinglis Beweisstelle ist Joh. 6, 63; „und hier verlachen wir jenen großen Theologen mit seinem Karlstadt, ‚hoc' und ‚est' liegen darnieder." Christus will an jener Stelle nur das fleischliche Verständnis der Jünger (carnalis discipulorum intelligentia) verdammen, „Fleisch" und „Geist" stehen einander gegenüber, wie oft in der Schrift, Christus sagt nicht: mein Fleisch nützt nichts, er kann es nicht sagen, denn er hatte ja geäußert: mein Fleisch ist das Leben der Welt (Joh. 6, 51). Fleisch an sich nützt nichts, wohl aber das Fleisch, in dem Gott ist, denn das Wort ist ja Fleisch geworden. Ebenso nützt an sich kein Brot, wohl aber das, in dem Christi Leib ist, um Christi Wort willen, das nicht lügen kann. Zwingli ist also hier nicht auf theologischer Höhe. „Daß er aber uns Christusfresser und Fleischfresser nennt[3]), ist eine Blasphemie." „Denn wir zerreißen nicht Christi

---

1) Die Epistel Bugenhagens ist laut Vorwort redeunte ad vos D. Maiobano verfaßt, also Mitte Juli, gedruckt etwas später (vgl. WA. XIX, 447). Die Titel der verschiedenen Ausgaben, lateinisch und deutsch, s. bei G. Geisenhof: Bibliotheca Bugenhagiana (1908) S. 200ff. Ebenda S. 180ff. die Ausgaben des „Sendbrief". Derselbe deutsch auch bei Walch: M. Luthers sämtliche Schriften, Bd. 20, S. 641ff. Zur Sache vgl. Ebrard S. 156f., Dieckhoff S. 508ff.

2) Man vgl. oben S. 110f. Zwinglis Bericht über seinen Traum und seine Äußerung über die Parabel. 3) Vgl. III 339, 789.

Fleisch, sondern essen Brot und im Brote den wahren Leib Christi, der nicht gesehen, nicht zerrissen wird, dessen Anwesenheit und Genuß aber geglaubt wird wegen der Worte Christi.“ Weiter exegesiert Bugenhagen 1. Cor. 10, 16 und deutet, wie schon früher, die communio als communicatio corporis et sanguinis Christi. „Folglich ist dort wirklich (vere) Leib und Blut Christi.“ Erst auf dem Genuß dieser baut sich die spiritualis unio auf, daß „wir viele ein Brot und ein Leib sind“. Das kann nur gesagt werden, sofern der eine Leib Christi „dort“ (im Brote) ist; denn das natürliche Brot ist in Breslau und Wittenberg verschieden. „Wie aber der Leib Christi dort ist, was geht mich das an? Das möge der sehen, der es so eingerichtet hat, wenn ich hier nur glaube und seinen Willen tue.“ Wenn 1. Cor. 11, 25 der Kelch „das neue Testament“ heißt, so ist er die Vergebung der Sünden; denn Wein kann diese nicht zugeschrieben werden, also muß Christi Blut im Weine sein. Endlich, es wird „schuldig am Leib und Blute des Herrn, wer den Leib des Herrn nicht unterscheidet“ (1. Cor. 11, 27 ff.); dessen machen sich die schuldig, die einfaches Brot da sein lassen, und die unwürdig Hinzutretenden.[1]) — Original ist Bugenhagen auch hier in keiner Weise; man kann höchstens sagen, daß er die Gedanken Luthers etwas derb faßt[2]), sachlich hat dieser sie alle vertreten.[3]) Die Weiterentwicklung in der Anschauung Bugenhagens, daß ihm Leib und Blut Christi nicht mehr bloße vergewissernde Zeichen sind, sondern Inhalt der sakramentalen Gabe selbst, ist die Weiterentwicklung Luthers gewesen.[4])

Anfang Dezember 1525 hatte Bugenhagen an Stelle Luthers seine Abendmahlslehre gegen Caspar Schwenckfeld in Wittenberg zu verteidigen. Der Schlesier hat Bugenhagen richtig verstanden, wenn er urteilte, in der Deutung von 1. Cor. 11, 25 „ist der Pomer auch gleichs sinnes mit dem Luther“.[5]) An seiner Epistel hielt der Wittenberger fest: „ich weiß es

---

1) Bugenhagen nennt sie: qui credunt illic esse corpus Christi, attamen non accedunt, quemadmodum Christus commisit, scilicet, ut edant in ipsius commemorationem etc.

2) Z. B. die direkte Behauptung: der Kelch ist die Sündenvergebung. Aber Luther hatte doch schon in „Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakramenten“ 1524/25 gesagt: „Wer den Kilch also empfähet, daß er da Christus Blut, das fur uns vergossen ist, empfähet, der empfähet das N. T., das ist, Vergebunge der Sunden“ (Graebke S. 57). „Leib und Blut sind aus einem signum zum Vehikel der res geworden.“ Das sind sie auch für Bugenhagen.

3) Vgl. Graebke S. 46 ff. Das Problem des Genusses der Unwürdigen behandelte Luther erstmalig in den „8 Sermonen, gepredigt zu Wittenberg in den Fasten“ 1523 und in „von beiderlei Gestalt“ des Sakraments 1522. 4) Vgl. Graebke S. 53 f.

5) Corpus Schwenckfeldianorum II 245 ff. „Zum Verständnis Schwenckfelds“ hat inzwischen E. Hirsch in der „Festschrift für K. Müller“ (1922) S. 145 ff. eine wertvolle Studie veröffentlicht. Es stimmt mit Obigem: „bis in das Jahr 1525 hinein muß Schwenckfeld als Anhänger und Schüler Luthers ohne eigentliche innere Selbständigkeit angesehen werden.“ Neben Luther wirken noch Tauler und Melanchthon auf ihn ein. „Die Unruhe Schwenckfelds kam zum Ausbruch durch den Abendmahlsstreit.“

noch nicht anders, denn wie ich davon geschrieben", und benutzte die Vesperpredigt über Joh. 3, 25—30 zu einem Ausfall gegen die Sakramentierer, die sich an das Wort halten sollten. Die Uneinigkeit in ihrem Lager macht ihre Sache verdächtig, „selbst wenn sie eine gute wäre" — ein Argument Luthers[1]), überzeugend höchstens von der vorgefaßten Meinung aus, daß die Sakramentierer eine antilutherische Fraktion bilden müßten; Schwenckfeld replizierte treffend: „um die Summa sind wir ganz einig in dem, daß Christus' Fleisch und Blut nicht im Sakrament des Brots ist, und da liegt die meiste Macht an, da stimmen wir all mit einander wider euch." Es erinnert an die künftige Szene in Marburg, wenn Bugenhagen sich die Schwenckfeldsche Ansicht auf den Tisch schrieb. Die persönliche Lauterkeit, ja, Frömmigkeit (mit dem Zusatz „wie man sagt") will er gelten lassen, Oekolampad ist sogar „vielleicht für heiliger anzusehen denn Doctor Martin", aber ihre Klugheit und Vernünftigkeit betrügt sie, ein Mann, der wie Zwingli „de peccato originali grob irret", kann nicht „die Sakrament reformieren" — auch das ist nur ein Echo Luthers.[2]) Vernunft hilft in dieser Frage nichts, „die Vernunft kann solchs in keinem Wege glauben, daß der Leib Christi im Brote und sein Blut im Weine sei; darum bleib ich bei den Worten Christi." Seine frühere Ansicht, daß der Glaube das entscheidende Moment sei, kann Bugenhagen nur insofern aufrechterhalten, als mit diesem Glauben untrennbar der Genuß der heiligen Speise verbunden ist. Aber Schwenckfeld treibt ihn hier in die Enge. Er fragt: „Wie esse ich denn das unsichtige (unsichtbare) Fleisch?" Antwort: „Ich esse äußerlich das Brot und im Brote den Leib Christi." Frage: „Wie esse ich denselbigen, leiblich oder geistlich?" Antwort: „Ich esse ihn geistlich." Dafür drückt dem Wittenberger der Schlesier dankbar die Hand: „nun seind wir in deme eins." Bugenhagen lehnt also nach wie vor das sinnliche Essen des präsenten Christus ab, er spricht vom „geistlichen" Genuß und erzielt damit in der Tat eine Berührung mit Schwenckfeld.[3]) Nur bleibt die Schwierigkeit, wie denn dieser geistige Genuß des „in" und „unter"[4]) dem Brote leiblich präsenten Christus zu denken sei? Hier bohrt Schwenckfeld weiter, und Bugenhagen weiß sich nur durch den Rückzug auf „das Wort" zu behaupten: „Die weil die Worte Christi da sein, daß es sein Leib ist, so folge ich der Einsetzung Christi, bekümmere mich nicht weiter." Frage: „Noch (dennoch) müßt Ihr entweder den sterblichen oder verklärten Leib essen." Antwort: „Ich esse den Leib Christi." Frage: „Aber gebt Ihr mir zu, daß Ihr den Leib geistlich esset?" Antwort: „Ja, also, daß ich ihn im

1) S. o. S. 186. 2) S. o. S. 185.

3) Sie ist begreiflicherweise Schwenckfeld sehr wertvoll gewesen. So hat er an den Schluß seines Berichtes die Randnote gesetzt: Ipse concessit utique, saepe sic adactus, spiritualem manducationem fieri, in pane tamen esse corpus Christi verum. Quoties ego deinde quaesivi, quale corpus? Nihil aliud respondit quam: est corpus Christi illic (a. a. O. S. 264).

4) Diese beiden Präpositionen werden gebraucht.

Brote esse, da ist er auch, wenn die Wort drüber gesprochen werden nach der Einsetzung Christi.“ Frage: „Noch muß er da sein leiblich oder geistlich.“ Antwort: „Das tut mir nicht vonnöten zu wissen, ich weiß, daß der Leib Christi da ist nach Inhalt der Wort.“ Auch darüber lehnte Bugenhagen jedes nähere Wissen ab, welche Worte denn speziell Christus ins Brot brächten; die Ansicht, die von seinen Prämissen aus doch nur zu begreiflich war, als wenn „die Menschen Gotte leiblich von Himmel zögen“, erklärte er für „Lästerung“, „sie täten das, das Christus zu tun befohlen, und gleubten den Worten Christi“. Ebenso sei es „Lästerung“, die Worte Matth. 24, 23 (siehe, hier ist Christus, siehe, dort ist Christus) auf das Sakrament zu deuten.[1])

Hält Bugenhagen in seinen Antworten das Erfordernis des Sakramentsempfanges unbedingt fest, so wird er schwankend und lenkt zu früheren, das Erfordernis preisgebenden Gedanken[2]) zurück, als ihm Schwenckfeld die Frage stellt, „wozu das Sakrament nütz und warum es eingesetzt sei worden“. Er antwortet: „für die Schwachen im Glauben, denselbigen da zu stärken“, „die Menschen sind unvollkommen, wie wohl sie der Glaube allein rechtfertiget, so werden sie doch durch die Einsetzung Christi der weiter versichert.“ So kann man das Sakrament „Siegel“ nennen, ja, Bugenhagen formuliert „daß wir nur zum Gedächtnis der Rechtfertigung des Sakraments brauchen nach der Institution Christi.“ Sofort hat Schwenckfeld herausgemerkt, daß dann das Sakrament nicht unbedingt erforderlich sei, und benutzt diese Blöße geschickt zur Rechtfertigung seiner Ansicht vom Sakrament. „Die Stärke des Glaubens kommt vom Sakrament nicht, sondern vom heiligen Geiste, denn das Sakrament giebt nichts dem innerlichen Wesen der Seelen, wie Ihr's denn selbst eine Ceremonia nennet.“ Bugenhagen muß zugeben, daß das Zeichen „zum innerlichen Wesen nichts tut“, Gott hat es uns „zur Erinnerung“ an das Wort hinterlassen. Aber, so sagt er alsbald, und damit gewinnt er die Notwendigkeit des Sakramentsempfanges und biegt vom „Gedächtnismahl“ ab — das Wort ist ein Sakrament, so empfängt man es, d. h. die durch Christi Leib und Blut vollzogene Versöhnungswohltat mit ihm. Es sind im wesentlichen die Gedanken der Lutherschen Schriften „vom Mißbrauch der Messe“ 1521 und „vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi“ oder auch „wider die himmlischen Propheten“, die Bugenhagen damit vorträgt[3]),

1) Dazu gibt Bugenhagen im Briefe an Gerbel vom 4. Nov. 1525 die Erläuterung: Dicunt: Christus ait: „tunc, si dixerunt: Ecce hic, ecce illic etc.“ Ergo corpus Christi et sanguis non etiam in sacramento. Sic dicunt blasphemare, dum nihil nisi veritatem sese revelare credunt. Hic Christum faciunt unum ex seductoribus, qui non sunt audiendi, qui dicant: si Christus dixerit: „hoc est corpus meum“, nolite credere.

2) S. S. 195.

3) Vgl. Graebke S. 40ff. u. S. 51ff. „Dadurch, daß Leib und Blut im Abendmahl identisch gedacht werden mit den die Vergebung erworben habenden geschichtlichen Mitteln, haben sie für uns die vergewissernde Kraft, daß das Ergebnis dieser Erwerbung nunmehr für uns vorhanden ist (und zwar im Wort des Abendmahls).“ Man vgl. dazu

nur daß er noch etwas unsicher ist in der Bestimmung des inneren Verhältnisses der garantierenden Zeichen (Leib und Blut) zur Sache (der Sündenvergebung), indem er gleichsam die in jenen Lutherschriften selbst vorliegende Entwicklung vorträgt, zuerst Leib und Blut vergewissernde Zeichen sein läßt, dann aber sie zum Inhalt der sakramentalen Gaben selbst macht, die durch das Wort ausgeteilt werden.[1]) Die Schwierigkeit jedoch blieb, daß nach dieser Theorie Leib und Blut eben durch das Wort, und nicht durch den Genuß mitgeteilt werden, so daß der letztere immer noch nicht genügend motiviert war. Diese Lücke hat Schwenckfeld wiederum geschickt erspäht: er wirft Bugenhagen direkt mangelnde Motivation vor[2]) und bezeichnet das äußerliche Festhalten an der leiblichen Gegenwart Christi als Magie, die zur Anbetung führe. Das lehnt Bugenhagen ab unter Hinweis auf das jeweilig stattfindende „Verhör" der Menschen, so zum Sakrament gehen; außerdem kann man für Mißbrauch durch andere nicht verantwortlich gemacht werden. Sehr geschickt aber weist Schwenckfeld auf die Elevation der Hostie, der auf seiten der Empfänger das Niederknien entspricht: „was beten sie an, den Leichnam Christi im Sakrament?" Nein, antwortet der Wittenberger, sie beten Christum im Himmel an, „in welches gedechtnus das Sacrament gehandelt wird"; deshalb erfolge die Kniebeuge auch vor der Elevation. „Wir wollen ja nur schlicht einfältigerweise nach der Einsetzung Christi seinen Leib im Brote und sein Blut im Weine zu seinem Wiedergedächtnis nehmen." Dabei ist nun freilich die Notwendigkeit der Realpräsenz nicht einzusehen, und Schwenckfeld sagt treffend: „es müßte solch groß Mysterium mehr nütze sein und mehr mitbringen, wenn Christus mit seinem Leibe im Brot wäre", was Bugenhagen nur durch den Rekurs auf die Autorität: „Christus hat's also eingesetzt" beantworten kann.

Auf einem Zettel gab Bugenhagen dem Schlesier seine „fides" über das Abendmahl mit — das erste evangelische Abendmahlsbekenntnis! Grundlage sind „die klaren Worte Christi". Cum ipso Christo fatemur nos in vero pane edere verum corpus Christi, quod illic est invisibiliter ad recordationem corporis Christi pro nobis visibiliter assumpti et in cruce semel oblati. Entsprechend ist es beim Wein. Das Entscheidende sind nicht die Worte: hoc est corpus meum, hic est sanguis, sondern die bei-

---

die sehr instruktive Anm. 1 bei Graebke S. 43: „die eigentliche Konsequenz davon, daß Leib und Blut als Mittel des Erwerbs der Vergebung im Abendmahl vorliegen, ist nicht, daß das Ergebnis dieser Erwerbung nun im Wort liegt; sondern die größte Kraft der Vergewisserung würden Leib und Blut haben, wenn das Ergebnis der durch sie erworbenen Vergebung in ihnen selbst läge, und das Vehikel der Vergebung nicht das Wort, sondern Leib und Blut selbst wären. Auf der Grundlage der Signumtheorie konnte diese Konsequenz aber nicht gezogen werden." Auf dem Boden dieser Theorie steht aber auch Bugenhagen.

1) Vgl. Graebke S. 53f. „Das Wort, das im Sakrament mir den Leib und Blut Christi ... darbeut", sagt Luther (ebenda S. 55).

2) „Es kans die Vernunft nicht lassen, sie sucht wás der Rechtfertigung dabei."

gefügte Verheißung: pro vobis. Das Sakrament „nützt“ nur unter Voraussetzung des Glaubens. Alles „Fleischliche“, was die Vernunft hier erdenken kann — gemeint ist das Zerbeißen und Verdauen —, widerfährt nur dem Brote und Wein, in pane tamen accipimus verum corpus et in vino verum sanguinem propter ipsius verba instituentis et volentis. Für den menschlichen Verstand ist das „absurd“, für den Gläubigen kann aus der heiligen Schrift nichts Absurdes folgen.

Die beiden haben über dieses Bekenntnis noch wacker disputiert; geeinigt haben sie sich nicht und konnten das auch nicht.[1]) Wertvoll ist die ganze Diskussion um der klaren Beleuchtung der Gegensätze hüben und drüben willen. Vorab werden den Wittenbergern die Punkte scharf gezeigt, an denen ihre Ansicht einer besseren und stärkeren Begründung bedarf: sie müssen das Wie? der Realpräsenz — unsichtbare Gegenwart des wirklichen Leibes Christi in dem Brote bei nur geistigem Genuß — klarmachen und die Notwendigkeit der Realpräsenz für den Empfang der Sakramentsgabe der Sündenvergebung darlegen. Werden sie das können oder werden sie, wie Bugenhagen, sich auf das: „es stehet geschrieben“ versteifen? In dieser Richtung wird Weiterentwicklung oder Stillstand erfolgen.

Bugenhagen hat das Bekenntnis nicht erstmalig für Schwenckfeld formuliert; es ist vielmehr aus den Verhandlungen mit Caselius erwachsen und von dem Verfasser am 4. November 1525 an Nicolaus Gerbel nach Straßburg geschickt worden.[2]) Bugenhagen hatte sich an dem Gespräche mit Casel beteiligt und maßvoll, aber bestimmt seine Ansicht vertreten:[3]) „so kraß sind wir nicht, zu glauben, Fleisch im Brote zu verzehren, aber trotzdem glauben wir dem Worte Christi, daß sein Leib anwesend ist, mag es auch die Vernunft noch so sehr nicht fassen“. Er hatte schließlich, als ihn Caselius auf die Elevation verwies, die adoratio Christi beim Abendmahlsempfang halbwegs[4]) zugestanden, mit der Erläuterung: non adoramus Christum in pane, sed in verbo suo; possemus etiam adorare in concione. Der Brief an Gerbel rechtfertigte Bugenhagens epistola an Heß und trug noch einmal, in scharfer Zuspitzung gegen Zwingli, die uns hinlänglich bekannte Abendmahlsanschauung vor. In das tiefste Interesse Zwinglis sich hinein zu versetzen, d. h. seinen Glaubensbegriff zu verstehen, wird Bugenhagen ganz unmöglich; den Satz Zwinglis[5]), daß

1) Erwähnenswert ist noch Schwenckfelds Bemerkung (a. a. O. 261): „Man weiß sonst wohl, daß das Papsttum ganz auf das Sakrament gebauet und gegründet ist, Ihr werdet's auch nimmermehr darnider legen, dieweil Ihr Fleisch und Blut im Sakrament wollt haben.“ Die Worte beleuchten hell die Unmöglichkeit für Zwingli, mit Luther in der Abendmahlsfrage zu gehen, solange er in Zürich eine katholische Front sich gegenüber sah; als Lutheraner wurde er „Papist“, s. unten. 2) Vogt a. a. O. S. 52ff.

3) Kolde: Analecta Lutherana S. 75. Die Mitteilungen des Caselius über Bugenhagens Ansicht sind wenig klar. 4) Nämlich in Frageform: quid si sequatur?

5) Aus dem Commentarius de vera et falsa religione III, 818ff. Vgl. oben S. 74, 89, 98, 113, 164.

niemand „mit sicherem Gewissen“ zum Tisch des Herrn hinzugehen könne, wie wenn dort der wahre Leib Christi wäre, versteht er überhaupt nicht und spricht darum von einer unbefugten Anmaßung des göttlichen Richteramtes über fremde Gewissen. Wie kann überhaupt jemand „Lehrmeister in der Sakramentsfrage“ sein wollen, der über die Erbsünde „Unwürdigstes“ denkt? Das heißt doch „leugnen, daß Christus unsere Gerechtigkeit sei“. Einen solchen Menschen möge Gott strafen![1]) — Man wird nicht erwarten, Bugenhagen auf Seite der Ausgleichsfreunde zu finden; er ist der Sakramentsfanatiker.

Zu den Wittenbergern muß auch Nikolaus von Amsdorf gestellt werden, obwohl er damals in Magdeburg wirkte. Seine hier verfaßte „Vermanung an die von Magdeburg wider den rotten- und sectengaist D. Ciclops“ 1525 ist Zwingli am 14. September dieses Jahres aus Augsburg von Ludwig Hätzer zugesandt worden als „schmutzige“ Schrift[2]) — ein deutlicher Beweis, wie sorgsam auf der Gegenseite den Äußerungen der Lutheraner nachgespürt wurde. Amsdorfs kurzes Werklein[3]) ist sachlich wenig bedeutend, vielleicht gerade um deswillen verhängnisvoll auf die Zwinglianer wirkend, da nicht argumentiert, sondern niedergeschlagen wurde. Aus Dr. Cycloff redet der Teufel, den kann allein Gottes Wort bezwingen. Die Behauptung, „das schlechte brodt und weyn im Sakrament auf dem altar sey und nicht der leyb und das blut Christi“, ist eine Gotteslästerung; die Einsetzungsworte müssen „vestigklich geglaubt werden“, so wie die Worte lauten, „nemlich das das brot, das gebrochen, genomen und gessen würt, sey der warhaftige leyb Christi, und ob wyrs nicht versteen noch vernemen, wie es zugeet, so wöllen wir unser vernunft, synn und verstand Christo zu eren und dienst gefangen nemen und seinen worten glauben und trawen und uns gewyß darauf verlassen, das sie uns nicht betriegen“. Wenn Dr. Cycloff (wie Zwingli, den aber Amsdorf nicht erwähnt) das est = significat faßte, so ist das für Amsdorf Rationalismus, der nur anerkennen will, was er sieht, riecht und schmeckt. Wir müssen hingegen Gottes Wort bleiben lassen „on allen zusatz und veränderung“. Genau wie Luther hing schließlich Amsdorf diesen Rottengeist an die Rockschöße von Thomas Münzer: „Es ist auch noch ain anders dahinden, das der teufel durch seynen diener Ciclop gern wolt, wie er zu Mülhausen auch durch seinen rottenmayster gethon hat, secten, rotten und taylung under euch aufrichten.“ Dem gegenüber kann es nur heißen: „Dem wort thut die ere und glaubt im veste, es sey also wie es laut“ — ganz die Luthersche Unversöhnlichkeit!

Zwischen den beiden Lagern Wittenberg und Zürich standen nun die „guten Freunde und getreuen Nachbarn“. In gutem wie in schlechtem Sinne. Viel redlicher Eifer und ernstes Bestreben, den Zwiespalt zu ver-

1) Prohibeat illum deus, ne sic pergat. 2) VIII, Nr. 383.
3) Exemplar der Münchener Hof- und Staatsbibliothek.

hüten, nicht minder viel Ungeschick, Zwischenträgerei und selbst gemeine Intrigue! Erleichtert wurde die Sachlage durch diese Zwischeninstanz nicht, wohl aber kompliziert; das Gewebe erhielt eine solche Fülle von Fäden, daß die Verwirrung leichter wurde als die Entwirrung.

In Reutlingen war der erste lutherisch-zwinglische Abendmahlsstreit ausgebrochen.[1]) Das ist eine historische Zufälligkeit, es hätte ebenso gut an einem anderen süddeutschen Orte geschehen können. Daß aber gerade Süddeutschland der erste Kampfesboden wurde, ist sachlich begründet in der geographischen Nachbarschaft der Schweiz, nicht minder in der Sympathie des Zürchers mit den süddeutschen Reichsstädten. Umgekehrt hat der energische Durchgriff der Zürcher Reformation seit 1523 den Süddeutschen imponiert.[2]) Die Chancen des Gewinnes oder Verlustes standen für Zwinglianer und Lutheraner so ziemlich gleich. Luther war der führende Heros gewesen und hatte an Popularität kaum eingebüßt[3]); die meisten der süddeutschen evangelischen Prädikanten waren seine Schüler gewesen, und wo sich humanistisch-erasmische Tendenzen geltend machten, war Melanchthon das gegebene Bindeglied mit Wittenberg.

Zwingli hat am 19. März 1523 sich erstmalig an Matthaeus Alber in Reutlingen gewandt.[4]) Man hatte ihm die Glaubensübereinstimmung (una fides) mit ihm gemeldet, Berthold Haller, der Rottweiler, hat Zwingli zu seinem kurzen Billet, das nicht mehr als einen Gruß enthielt, veranlaßt. Aber die Glaubensgemeinschaft drohte über dem Abendmahl zu zerbrechen; der Franziskaner Konrad Hermann vertrat die Zwinglische Ansicht[5]), es schien in Reutlingen zu einer Disputation kommen zu sollen, die Zwingli durch seinen Brief an Alber zu verhüten suchte. Hermann mußte Reutlingen verlassen und ist ganz in die Dienste der Zwinglischen Propaganda getreten, insbesondere der Vermittler zwischen Zürich und Ulm geworden.[6]) Reutlingen ging für die Sache Zwinglis verloren und fand in

---

1) Siehe o. S. 72ff. Bei der Darstellung der Sachlage in den zwischen den beiden Hauptlagern liegenden Gebieten darf ich wohl das Wort von Th. Keim: Die Stellung der schwäbischen Kirchen zur zwinglisch-lutherischen Spaltung (Theol. Jahrbücher 13, S. 537, Anm. 1) auch für mich in Anspruch nehmen: „Absolute Vollständigkeit in diesem Gebiet wird freilich erst durch vollständige Benützung der archivalischen Urkunden der schwäbischen Reichsstädte (besonders Augsburg und Konstanz) und der Bibliotheken in Zürich, S. Gallen und Straßburg erreicht werden, was nicht das Werk eines Einzelnen ist.“ Immerhin schrieb Keim seinen noch heute höchst bedeutsamen Aufsatz (so auch H. v. Schubert: Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1910, S. 3, Anm. 2) 1854; seitdem sehen wir vieles klarer. Die „absolute Vollständigkeit“ ist weniger notwendig als die klare Herausarbeitung der Grundlinien.

2) Siehe den Nachweis bei Keim a. a. O.

3) Man vgl. die instruktive Abhandlung von P. Kalkoff: Erasmus v. Rotterdam und seine Schüler Wilh. Nesen und Nicolaus v. Herzogenbusch im Kampfe mit den Löwener Theologen (VII, 402ff.). 4) VIII, Nr. 290.

5) Mit Recht nimmt J. Hartmann: Matthäus Alber (1863) S. 93 einen starken Karlstadtischen Einschlag bei Hermann an.

6) Vgl. die Briefe Zwinglis an Konrad Sam von 1528.

Alber einen kräftigen Kämpen für das Luthertum[1]), der in Melanchthon und Luther seine Autoritäten sah. Vor Jahresschluß 1525 holten die Reutlinger von Luther ein Sondergutachten über die Abendmahlsfrage ein[2]) und suchten ihn zum unmittelbaren Auftreten gegen Zwingli zu veranlassen. „Luther hat die Reutlinger von der Zuneigung zu uns abgemahnt", schrieb Oekolampad[3]), und Zwingli fühlte nicht minder die empfangene Wunde.[4]) Aber ein voller Sieg des Luthertums trat in Reutlingen doch nicht ein; sonst könnte Brenz am 13. April 1527 nicht nur „nicht zweifeln", daß die gefährdeten Gewissen „fast wieder in feste Ordnung gebracht seien".[5]) So ist denn auch Reutlingen weiterhin wieder Kampfobjekt geworden.

In Ravensburg besaß Zwingli einen Freund in dem ihm von Bucer empfohlenen Ludwig Sigwyn; er hat ihm seinen „Commentarius de vera et falsa religione" geschickt und erntete einen überschwenglichen Dankesbrief.[6]) Er betraf insbesondere die Abendmahlslehre und klagte über die lutherischen Gegner derselben, die sofort dem das Christentum absprechen, der die Realpräsenz leugnet, wo doch diese ein „abergläubischer Brotkultus" (panis cultura) ist.[7]) Eine nähere Lokalisierung dieser „Lutheraner" gibt Sigwyn nicht; es werden die schwäbischen Lutheraner insgemein sein, wahrscheinlich aber auch der in Ravensburg ansässige Humanist Michael Hummelberg.[8]) Von irgendwelcher Frucht des löblichen Eifers Sigwyns verlautet nichts. Übrigens ist Sigwyn nicht lange in Ravensburg geblieben. Im Dezember 1525 finden wir ihn in Schwäbisch-Gmünd; denn am 18. dieses Monats hat er von dort einen umfangreichen „libellus paraeneticus ad fratrem quendam gerichtet, quo Lutheranis et Carlstadianis in re sacramentaria pax suadetur, discordia dissuadetur". Wie der Titel verrät, ist das Schriftstück irenisch gehalten, die Synaxis des Abendmahls repräsentiert ein neues Bündnis der Liebe, und weil es die Eintracht darstellt, heißt das Abendmahl Communio. Nur zwei verschiedene Ansichten stehen sich nach Sigwyn gegenüber: pars hominum in pane corpus Christi esse volunt et illo carnem Christi realiter et physico

---

1) Das Nähere in der S. 203, Anm. 5, genannten Monographie von Hartmann.

2) WA. XIX, 114ff., s. o. S. 186f. Keim S. 560. 3) VIII, Nr. 454.

4) S. ebenda Anm. 3 und WA. XIX, 116.

5) Vgl. Hartmann a. a. O. S. 94, Anm. 6.

6) VIII, Nr. 377 (23. August 1525). Vgl. auch Keim in Theol. Jahrbb. 14, 364.

7) Sigwyn stellt die lutherische und papistische Abendmahlslehre ohne irgend eine Heraushebung des Unterschiedes nebeneinander. Das ist bezeichnend für die Populäranschauung und wichtig für Zwinglis Stellung zu Luther.

8) Das ist zu schließen aus Hummelbergs Brief an Thomas Blaurer vom 5. Nov. 1525 (Schieß: Briefwechsel der Brüder Blaurer I, Nr. 97). Denn hier spricht sich Hummelberg gegen die „Karlstadtische" Auffassung von Joh. 6 63 aus, voller Freude über des Urbanus Rhegius Widerlegung derselben. Hummelberg trat weiterhin ganz auf die Seite Pirkheimers in seinem Streite mit Oekolampad (s. u. unter Nürnberg). Einst, 1522, war er ein Verehrer Zwinglis gewesen (VII, Nr. 205 und 210).

modo contineri; pars vero non realiter, hoc est: non corporaliter, non carnaliter corpus Christi, sed symbolice per coenae huius verba apportari asserunt. Sigwyn entscheidet sich vorsichtigst für die letztere Ansicht. Joh. 6, 63 schließt ein Essen des Leibes Christi mit den Zähnen aus. Caro verbi mandicatur, sanguis verbi potatur, ut cordis, non ventris fiat vita. Das Abendmahl soll uns erinnern an Christi Erlösungstat, zugleich uns zur Liebe mit dem Bruder verpflichten. Wenn ich in Liebesgesinnung zum Abendmahl hinzutrete, dann „habe ich durch diese Tatsache nicht nur Christi Leib, sondern Christus selbst präsent, spirituali et salvifica praesentia". Dabei sollen wir bleiben, Christen sind wir und keine Lutheraner, Karlstadtianer, Zwinglianer oder Oekolampadianer. Gewiß ist Luther ein „Gottesgeschenk", der „alleinige Elias", aber „er zwingt uns häufig, seiner Meinung zu Willen zu sein", wir wollen aber nur durch Gottes Wort unterrichtet werden — deutlich spürt man die Wirkung Zwinglis auf den ehemaligen Lutherfreund![1])

Nach Isny, das geschickt gegen seinen Benediktinerabt zu rebellieren verstanden hatte[2]), ist der Zwinglianismus erst gekommen, nachdem er sich in Konstanz durchgesetzt hatte[3]), ebenso nach Geislingen (Paul Beck), Giengen und Biberach (Barth. Miller).[4]) Verheißungsvoll für den Zwinglianismus ließen sich die Dinge in Ulm an. Hier wirkte seit Juni 1524 Konrad Sam aus Rottenacker und fand bei der Bürgerschaft großen Anklang.[5]) Ursprünglich Lutheraner, wurde er schon durch seine Freundschaft mit Oekolampad auf die Zwinglische Seite hinübergetrieben[6]) und stellte sich im Kampfe des Baslers mit Brenz und den Syngrammatisten auf die Seite des Freundes, den er auch in Basel aufsuchte. Frühere Äußerungen des Zwinglianismus finden sich in Ulm nicht.[7]) Die Akten

---

1) Die interessante, bisher meines Wissens unbekannte Schrift Sigwyns befindet sich in Abschrift in der Simmlerschen Sammlung der Zürcher Stadtbibliothek.

2) Vgl. Th. Keim: Schwäb. Reformationsgeschichte (1855) S. 44, 57.

3) Vgl. Württemberg. Kirchengeschichte (1893) S. 289. Keim in Theologische Jahrbb. 14, 364.

4) Vgl. Württ. K.-G. S. 290. Keim: Schwäb. Reformationsgeschichte S. 57.

5) Näheres bei Th. Keim: Die Reformation der Reichsstadt Ulm (1851) S. 86ff. Bossert in RE ³ XVII, 416ff.

6) Auf Karlstadt ließ ihn Martin Frecht durch Wolfgang Rychard aufmerksam machen. Vgl. Veesenmeyer: Sammlung von Aufsätzen (1827, S. 184).

7) Anders Keim S. 123. Aber die „Anklänge an Zwinglis Lehre in einzelnen Äußerungen Diepolds und Eberlins" erklären sich völlig ausreichend von Lutherschen Prämissen aus. Diepold sieht in Brot und Wein wesentlich nur ein allgemeines Zeichen der göttlichen Gnade, und Eberlin hält den festen Glauben an die göttliche Verheißung auch ohne Genuß des Sakraments für genügend. Beides sagte auch Luther in der Periode vor dem Streite mit Zwingli (s. o. S. 195, Anm. 5). Umgekehrt wird Kettenbach nicht, wie Keim a. a. O. will, für das Luthertum in Anspruch genommen werden dürfen, „wenn er die Unbegreiflichkeit einer Präsenz des Leibes Christi mit der Unbegreiflichkeit der Geburt Christi aus Maria vergleicht". Dieser Vergleich läßt, wie der Zürcher Schreiber am Grüt beweist, auf Katholizismus, bestenfalls Erasmismus, schließen.

der Zürcher Disputation sind dort früh bekannt geworden[1]), aber Sam wird und bleibt der Vorkämpfer.

Nicht minder treu wie der Ulmer hielt damals noch Adam Weiß von Crailsheim zu Zwingli. Schon im April 1522 suchte er Zwinglis Freundschaft[2]), um ihm ein Jahr später einen zweiten Brief zu schicken.[3]) Natürlich ist in dieser Zeit von der Abendmahlsfrage noch nicht die Rede, aber die begeisterte Bewunderung für Zürich bestand angesichts des schwäbischen Syngramma die Probe: Adam Weiß weigerte die Unterschrift.[4]) Andererseits hatte er Karlstadt, der ihn im Frühjahr 1525 aufgesucht hatte, abgelehnt und ließ sich dann weiterhin ganz von Johannes Brenz einnehmen; damit „grenzte er dann nicht mehr so nahe an die Sippschaft der Gottlosen".[5]) Bei diesem in Schwäbisch-Hall war nicht nur das schwäbische, sondern das allgemein-süddeutsche Oppositionszentrum gegen Zwingli. Er darf das Verdienst beanspruchen, die Scheidung der Geister hier im Süden in ein klares Entweder—Oder herbeigeführt zu haben: er ist der Verfasser des schwäbischen Syngramma, das außer ihm noch dreizehn süddeutsche Geistliche unterschrieben.[6]) Unmittelbar nach Abfassung dieser Schrift sprach sich Brenz an Bucer über die ganze Frage aus. Der hatte zum Frieden geraten; Brenz lehnt ihn schroff ab, Friede ist nur möglich als Waffenstreckung der Gegner: „solange wir Eure gezückten Schwerter sehen, müssen wir Euch als Feinde betrachten". Das Wort Gottes geht über menschliche Rücksicht[7]) — ganz die Luthersche Starrheit, doch berührt sympathisch, daß der Schwabe dem Landsmann Oekolampad in persönlicher Liebe noch verbunden bleiben will. Brenz ist durch den Streit offenbar sehr erregt gewesen, wie eine Anzahl von ihm Ende 1525 verfaßter Briefe beweist. Der ganze Handel ist ihm Satanswerk, dem es mit der Bannbulle gegen Luther, dem Wormser Edikt

---

1) Vgl. Wolfgang Rychard an Johann Magenbuch in Wittenberg: Nihil est novi apud nos, quam quod Udalricus Zwinglius Turicensis parochus, strenuus evangelii adsertor, disputationem adornavit, de qua re habes hic libellum, quem ad te mitto. Der Brief datiert ex Ulma tertio Calend. Martias anno ab adventu spiritus Heliae quinto. Das ist, wie aus anderen Briefen Rychards hervorgeht, 1524 (Schelhorn: amoenitates literariae, 1725, I, 294). Streitig bleibt, ob es sich um die Akten der ersten oder zweiten Disputation handelt; ersteres ist das Wahrscheinliche.

2) VII, Nr. 203. 3) VIII, Nr. 297.

4) Über ihn vgl. Bossert RE[3] XXI, 73ff., XXIV, 637.

5) Diesen Vorwurf machte ihm am 12. Februar 1525 Theobald Billican (vgl. Hartmann-Jäger: Joh. Brenz, 1840, S. 140).

6) Das Nähere bei Hartmann-Jäger S. 141ff. und G. Bossert: Die Syngrammatisten (Blätter f. württemb. Kirchengesch. 1892, H. 3). S. auch oben S. 125ff. Daß bei der Beratung nicht alles ganz glatt ging, geht aus dem Schreiben der Gemmingenschen Prediger (Pressel: Anecdota Brentiana 1868, S. 21) hervor.

7) Vgl. Hartmann-Jäger S. 149. Der Brief an Bucer wurde bald gedruckt; vgl. meine Bibliographia Brentiana (1904) Nr. 671, sowie VIII, Nr. 413. Wie Bucer in seiner Apologia von 1526, Bl. 5, mitteilt, hat Brenz sich noch ein zweites Mal an ihn gewandt. Der Brief ist verloren. Bucer hat darauf geantwortet.

und dem Bauernaufruhr nicht glückte, und der darum jetzt „den Sakramenten zuläuft". Aus den drei Worten: hoc corpus meum sind drei Sekten emporgewachsen: Karlstadt, Zwingli, Oekolampad. Den Unterschied zwischen den beiden letzteren bestimmt Brenz dahin, daß Zwingli das „ist" = „bedeutet" faßt, Oekolampad aber „sich uff das Wortlin ‚leyb' stellt und sagt, es soll ausgelegt werden fur ein figur oder zeychen des lybs"[1]), doch gibt er zu, daß die beiden „fast mit aym stimmen". Daß „ist" = „bedeutet" sein kann, gibt Brenz zu, konzediert sogar die von Honius gebrachten, dann von Zwingli übernommenen Beispiele der „sieben faisten Ochsen" (Gen. 41) und des „Ackers, der die Welt bedeutet" (Mt. 13); denn da handelt es sich um „Traum und Gleichnis".[2]) Aber Exod. 12 und 1. Cor. 10, 4 stehen die Dinge anders.[3]) Christus sagt schlechtweg: „das ist mein Leib", er hat „die Sprach gekundt" und würde es wohl deutlich gesagt haben, wenn er meinte, es wäre eine Figur seines Leibes. Es kommt alles auf „das Wort" an, und Brenz bemüht sich, seine Auffassung von der Kraft des Wortes klarzustellen. Es „muß uns je den Leib Christi und das Blut heimtragen". Die Art und Weise dieses „Heimtragens" erläutert Brenz an der Übergabe des Stabes an den Richter[4]) oder des Schlüssels an den Hausmeister: der Stab oder Schlüssel ist zunächst ein bloßes Zeichen; sobald er aber das Wort hat: „Nimm hin, das ist die Gewalt zu richten oder die Gewalt des Hauses", so ist es nicht ein Zeichen der Gewalt, sondern die Gewalt selbst, „nit als ein steck, sunder als er das wort des kaisers hat" (entsprechend beim Schlüssel). „Das wort thuts, am wort ligt es, nit am brot." „Durch das Wort wird der Leib präsent." „Das wort hat den leip, das wort tregt den leip zu dem brot, und wie wir das wort essen, so essen wir auch den leip." Nun wird das Wort „geistlich" gegessen, also auch der Leib; leiblich gegessen wird nur das Brot. Auf die patristischen Autoritäten gibt Brenz jetzt nichts mehr, Für und Wider halten sich die Balance, also ist „uff die veter nichts zu bawen, sunder uff geschrifft". Die Warnung des Apostels vor dem unwürdigen Essen ist auch ein Beweis für die Realpräsenz.[5]) Leib und Blut sind im Abendmahl gegenwärtig, trotzdem gleichzeitig bei dem zur Rechten des Vaters Sitzenden.[6])

Der schwierige Punkt für Brenz, wie für die Lutheraner überhaupt, ist der Erweis der Notwendigkeit der leiblichen Gegenwart Christi im

1) Siehe darüber o. S. 122f.

2) So auch schon im Syngramma, s. o. S. 130f. Vgl. dagegen Bugenhagen S. 196.

3) Nämlich so, wie Brenz es im Syngramma erläutert hatte. Vgl. o. S. 130f.

4) Vgl. K. v. Amira: Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik (Abh. der k. bayer. Akademie der Wissenschaften XXV, 1909).

5) Brenz an Dietr. v. Gemmingen Nov. 1525 (Pressel: Anecdota Brentiana S. 2ff.), an Adam Weiß 27. Nov. 1525 (ebenda S. 6ff.), an Capito und Bucer 22. Nov. 1525 (von mir nach dem Original mitgeteilt in: Bibliographia Brentiana S. 322ff.).

6) Etiamsi verbi ministerio nobis offeratur, corpus et sanguis relinquitur nihilo minus Christo in dextris patris sedenti (a. a. O. S. 7), Hartmann-Jäger a. a. O. S. 153.

Abendmahl. Er glaubt ihn in seinen Bildern erbracht zu haben, aber die Vergleiche hinken: gewiß bekommt der Schlüssel durch die Übergabe einen neuen Wert, aber er bleibt substantiell Schlüssel[1]), zum Brote im Abendmahl aber kommt durch das Wort nicht nur ein neuer Wert, sondern eine neue Substanz. Daß das Brot durch das Wort „getrennt und geschieden wird vom Profangebrauch“[2]), berechtigt noch nicht zu der Folgerung: „also ist es der Leib des Herrn“. Die Schwierigkeit steigert sich für Brenz dadurch, daß er, wie Bugenhagen, den Genuß des leiblichen Christus einen geistigen sein läßt[3]) durch den Glauben. Wie ist das möglich, und vor allem, warum ist für diesen geistigen Genuß die leibliche Anwesenheit Christi erforderlich? Brenz kann hier nur behaupten: „Das gaistlich essen nimpt aber dem brot nichts, es laßt dannocht das brot den leip sein“ — so gut wie der Glaube des Petrus „Christo hat lassen fleisch und plut bleyben und hats geistlich gessen“![4]) Wiederum ein nur zu stark hinkender Vergleich! Von da aus werden die scharfen Worte Zwinglis über Brenz und sein Syngramma verständlicher; der Zürcher sah hier nur „Schriftverdrehung“.[5]) Und er hat Brenz viel richtiger beurteilt als Oekolampad, der nach dem Syngramma zunächst noch freundschaftlich mit Brenz korrespondierte.[6])

Gegenüber der Entschiedenheit des Johannes Brenz sind die Straßburger Capito und Bucer die geborenen Männer der Mitte.[7]) Sie sind es von Anfang an gewesen, und man würde sich auch wundern, wenn sie es nicht wären. Die geographische Lage, handelswirtschaftliche Beziehungen und die Ähnlichkeit der politischen Verfassung trieben Straßburg nach Zürich hinüber, andererseits hatten beide Reformatoren sehr starke persönliche Eindrücke von Luther und seinem Werke empfangen, Bucer schon als Heidelberger Student 1518, Capito etwas später[8]), denen freilich die persönliche

---

1) Das muß Brenz selbst zugeben: manente interim clave in sua substantia nec vel tantillum mutata (Bibl. Brentiana 326).

2) a. a. O. 331.

3) Sic enim et esum caenae dominicae corporalem spiritualem dicimus, propterea quod vita sit credenti, in fide edenti (a. a. O. 324). . . . „So muß man je den leip auch geistlich essen“ (Anecdota Brent. S. 5).

4) Anecd. Brent. S. 5.

5) VIII, Nr. 416. Die Verdeutschung bei Hartmann-Jäger S. 155 verschärft die Worte Zwinglis zu stark. Die (zustimmende) Antwort Oekolampads siehe VIII, Nr. 418.

6) VIII, Nr. 416, 438. Keim in Theol. Jahrbb. 14, 181.

7) Capito schreibt am 23. Jan. 1526 an Oekolampad: Volumus adversarios lucrari, non perdere (Simmlersche Sammlung). Zum Folgenden vgl. auch T. W. Röhrich: Geschichte der Reformation im Elsaß I, 1830, S. 293ff. Joh. Adam: Ev. Kirchengeschichte der Stadt Straßburg, 1922, S. 122ff.

8) Über Bucer siehe jetzt die vortreffliche Monographie von G. Anrich 1914; zu Capito vgl. RE ³ III, 715ff. und P. Kalkoff: W. Capito im Dienste Erzbischofs Albrecht von Mainz 1907. Bucers älteste (abgesehen von seiner katholischen Periode) Abendmahlsanschauung lernt man am besten aus der Schrift De caena dominica etc. (Mentz: Zur 400jährigen Geburtsfeier M. B.'s (1891) S. 104) von 1524 kennen. Vgl. auch seine

Bekanntschaft mit Zwingli korrespondierte. Auf die ersten Anfänge der Straßburger Reformationsbewegung hat Zwingli starken Einfluß gehabt, Zürich schwebte als Mustervorbild den Straßburgern vor, Zwingli war der Ratgeber.[1]) Umgekehrt entstand zu Wittenberg eine gewisse Spannung, an der Erasmus als Intrigant einen starken Anteil hatte.[2]) Aber schließlich war doch wieder die Balance erzielt, Bucer schrieb am 19. April 1524 an Zwingli: „daß Du den Wittenbergern Deinen Verstand nicht gefangen geben willst, lobe ich, man darf in Sachen des Glaubens nicht einmal einem Engel vom Himmel zustimmen, sondern allein dem Worte Gottes, das ewig ist; aber weil sie in der Kundmachung desselben ein Großes getan, so halte ich mit Dir ihr Urteil für höchst beachtenswert, indem ich zwar nie den Personen als solchen, sondern dem von ihnen angeführten Worte Glauben schenken werde".[3]) Und fünf Wochen später, am 25. Mai, schrieb Luther aufs freundlichste an Capito und erklärte das Gerücht von einem Zerwürfnisse zwischen ihm und den Straßburgern für eitel.[4])

Die Abendmahlsfrage hat in Straßburg das Erscheinen Karlstadts dortselbst im Oktober 1524 hervorgerufen.[5]) Er kam nicht zu den Führern, sondern zum Volke und fand hier großen Anklang. Sofort suchen Bucer und Capito zu vermitteln: dieser schreibt seine den Ausgleich erstrebende Schrift: „was man halten und antworten soll von der Spaltung zwischen Martin Luther und Andres Karolstadt"[6]), und als Karlstadts Abendmahlstraktate in der Stadt großes Aufsehen erregten, schicken die Prediger ziemlich gleichzeitig ein Kollektivgutachten an Luther (23. November) und Zwingli[7]) (Mitte November, das genaue Datum fehlt), bleiben also auf dem Mittelweg. Beide Briefe verraten die innere Erregung, in die Karlstadts Abendmahlsanschauung die Prediger gebracht hat. Sie sind in ihrer bisherigen Anschauung schwankend geworden. Interessant ist, wie sie diese bestimmen. Nämlich Luther und Zwingli gegenüber nicht ganz gleich. Dem Wittenberger gegenüber bekennen sie Identität mit seiner An-

---

Defensio adversus axioma catholicum (Baum: Capito und Butzer S. 597, Nr. 33), wo er offen bekennt: „in qua de Luthero opinione fateor ipse quoque fui" (Exemplare der Simmlerschen Sammlung). Capito bekennt in „der nüwen zeytung und haymlichen wunderbarlichen offenbarung (Baum S. 581, Nr. 23)", daß er in Basel viele Messen gehalten habe. „Nachdem aber ich Paulum zu den Römern gepredigt und in der Schule zu Basel gelesen hab, seind mir die Augen etwas aufgangen und täglich abgefallen das Meßhalten und anders."

1) Vgl. die Briefe Bd. VIII, Nr. 304, 333, 339, 350. Die Korrespondenz ist sehr lückenhaft erhalten.

2) Vgl. W. Baum: Capito und Butzer 1860, S. 256ff.

3) VIII, Nr. 333 (bei Baum a. a. O. 259 irrig auf den 14. April datiert).

4) Enders, Luthers Briefwechsel 4, Nr. 797.

5) Vgl. darüber Barge: Karlstadt II, 207ff., 224ff.

6) Einen Nachdruck der Straßburger Ausgabe von Wolf Köpfel veranstaltete Phil. Ulhart in Augsburg 1524 (Schottenloher: Ulhart S. 104, Nr. 52).

7) VIII, Nr. 351, Enders 5, Nr. 847. Ein um dieselbe Zeit nach Basel gerichteter Brief ist verloren (Herminjard: Corresp. des Reformateurs I, S. 311, Anm. 18).

schauung[1]), tatsächlich ist dieselbe nicht vorhanden, die Straßburger denken vielmehr Erasmisch und berühren sich nur insofern mit Luther, als sie die Transsubstantiation ablehnen und die Realpräsenz festhalten. „Wenn der Herr spricht: das ist mein Leib, so schreiben sie an Zwingli, so ist das ‚das' auf das Brot zu beziehen, und deshalb ist das Brot der Leib des Herrn, auf welche Weise das immer sein möge[2]); denn Gott ist alles möglich." Das ist der Standpunkt des Erasmus, den auch Zwingli einst geteilt hatte.[3]) Daß er die wahre Meinung der Straßburger enthält, verraten die Luther alsbald dargebotenen Erläuterungen. Sie betonen nämlich, allen Nachdruck auf das Gedächtnis des Todes Christi zu legen, das sei der einzige Nutzen der Eucharistie, alles übrige tue zum Heil nichts, denn das Fleisch nütze nichts, „wenn auch Christus da wäre, wie er am Kreuze hing und in gleicher Form".[4]) Die Argumente Karlstadts tragen die Straßburger mit sichtlicher Sympathie vor, ohne sich jedoch unmittelbar für sie zu entscheiden. Tatsächlich vermögen sie nur der Realpräsenz keinen Wert abzugewinnen: Brot und Kelch, was immer sie seien, sind äußere Dinge und haben an sich gar keine Heilsbedeutung; heilbringend ist nur das Gedächtnis an Christi Tod.[5]) So haben sich die Straßburger sichtlich unter dem Eindruck der Karlstadtschen Beweisführung gegen früher nach links bewegt, die Wertlosigkeit der Realpräsenz hatte Erasmus nicht so unmittelbar behauptet[6]); andererseits stehen sie noch nicht auf Zwinglis Standpunkt, denn sie wagen nicht, die Realpräsenz ganz abzustoßen und sich mit dem Gedächtnismahl zu begnügen; dieses ist nur der ausschließliche Heilsfaktor, daneben gibt es noch andere, wenn auch wertlose Faktoren.[7])

---

1) Nos freti contextu orationis „hoc est corpus meum" tecum panem esse corpus domini et vinum sanguinem eius hucusque (Enders irrig: huiusque) praedicamus.

2) Quomodocunque id contingat.

3) Siehe oben S. 49 ff. Ganz deutlich wird der Erasmische Standpunkt Capitos aus seinem Gespräche mit Pellikan in Bruchsal 1512 (Pellicans Chronicon ed. Riggenbach S. 187).

4) An Zwingli schreiben sie: cum caena dominica res sit externa, qua omnes docuimus, quicquid sub pane sit, nihil fidendum. Man vgl. dazu des Erasmus Wertlegen auf den Glauben im Sakrament, entsprechend bei Zwingli in der ersten Zeit. — Die Auffassung von Anrich (a. a. O. S. 46), daß Bucer „auch in diesem Punkte zunächst der Jünger Luthers gewesen sei, des Luther der ersten großen Jahre", ist nicht richtig. Anrich schaltet Erasmus ganz aus dem Entwicklungsprozesse aus, ebenso Grünberg RE³ III, 607. — Beobachtet man, wie die Straßburger glauben können, auf dem Boden Luthers zu stehen, so wird auch wieder verständlich, wie Zwingli lange Zeit mit Luther sich hier eins glauben konnte.

5) Meminisse mortis dominicae id unum in hac re esse salutiferum (an Luther, entsprechend schreiben sie an Zwingli).

6) Übrigens sind die Straßburger hier nicht konsequent; in ihrer Liturgie (auf die im übrigen hier nicht einzugehen ist) lassen sie der Austeilung von Brot und Wein eine admonitio de mysterio voraufgehen (an Luther a. a. O. S. 65). Das ist der beliebte Erasmische Ausdruck.

7) Quare Christiano magis (also nicht ausschließlich) expendendum esse, ad quid edat et bibat, quam quid illud sit, quod edit atque bibit (an Luther). — Zu beachten

Die beiden Adressaten haben ziemlich gleichzeitig, Mitte Dezember, geantwortet. Die Antwort Luthers erschien sofort gedruckt und wurde dann in Straßburg nachgedruckt.[1]) Ihren Inhalt kennen wir.[2]) Bei den Straßburger Reformatoren ist Zwinglis Brief wirkungsvoller geworden.[3]) Zwingli überschickt ihnen jetzt eine Abschrift seines Briefes an Matthäus Alber unter der Bedingung strengster Diskretion und macht kurz, aber klar seine Hauptargumente für die symbolische Deutung des „est" geltend: das Fleisch nützt nichts, und Christus sitzt zur Rechten Gottes. Dieser Brief schlug durch. Bucer hat sich darüber an Martin Frecht geäußert.[4]) Er beseitigte die letzten Bedenken, die ihm noch geblieben waren; die hatte auch Hinne Rode bei seinem Besuche im November noch nicht zu entfernen vermocht, so stark er auch Bucer erschüttert hatte[5]); erst jetzt nach Zwinglis Briefe gibt Bucer die Realpräsenz ganz preis, er ist „Zwinglianer" geworden: manibus ac pedibus in tuam sententiam concedit, schreibt

---

ist, daß die Straßburger nur die Ansicht Luthers (mit der sie ihre eigene vor dem Erscheinen Karlstadts identifizieren) und Karlstadts miteinander konfrontieren (neutra sententia certis adeo scripturae oraculis nobis persuasa est, ut eius fidem haberemus). Von einer Sonderansicht Zwinglis wissen sie nichts; sonst würden sie sie im Schreiben an ihn sicher erwähnt haben, denn sie wäre ihnen aktuell gewesen, anders als die Transsubstantiationslehre der Katholiken, mit der sie fertig sind, die sie deshalb nicht erwähnen. Dieses Stillschweigen der Straßburger bestätigt nur die Richtigkeit unserer Darstellung, daß Zwinglis älteste Abendmahlsanschauung nicht die symbolische gewesen sein kann. Die sprach er erst im Briefe an Alber (16. Nov. 1524) aus, den die Straßburger bei Abfassung ihrer Briefe noch nicht kannten. Infolgedessen ahnen sie auch noch nichts von einem Gegensatz zwischen Zwingli und Luther in der Abendmahlsfrage (die S. 110, Anm. 11 angedeutete Spannung zu Wittenberg betrifft die Bilderfrage), und ihre Briefe sind nicht als Unionsdokumente aufzufassen, sondern nur als Dokumente des Respektes vor zwei führenden Persönlichkeiten. Die Unionstendenz kommt erst später. Gewiß klagen die Straßburger darüber, daß man die duas cerimonias a Christo institutas non habere uniformes (an Zwingli), aber dabei ist an einen gemeinsamen evangelischen Ritus gedacht.

1) Vgl. WA. XV, 382ff., Zwinglis Werke VIII, Nr. 362, Anm. 5.

2) Siehe oben S. 180ff. 3) VIII, Nr. 355. 4) Vgl. Baum a. a. O. S. 305.

5) Bucer schreibt an Frecht: „Ich mußte (infolge des Besuches des Rodius) die leibliche Gegenwart Christi im Brote fahren lassen, obgleich ich noch über die gewisse Erklärung der Worte schwankte." Das Letztere ist richtig, das Erstere nicht ganz, wie die nach dem Besuche des Rodius geschriebenen Briefe an Luther und Zwingli und die Schrift „Grund und Ursach" beweisen. Daß den letzten entscheidenden Stoß Zwingli gab, geht aus den weiteren Worten Bucers hervor. Es ist überhaupt zu beachten, daß Bucers eigenes Urteil über die Entwicklung seiner Abendmahlsanschauung einer ähnlichen Selbsttäuschung unterliegt, wie sie bei Zwingli zu beobachten war. Er schreibt (Baum a. a. O. S. 303): „Du darfst als gewiß annehmen, daß ich niemals an die fleischliche Gegenwart Christi im Brot geglaubt habe, sonst würde ich wohl noch an dieselbe glauben." Das ist nur richtig, wenn man allen Nachdruck auf das „glauben" legt, im Sinne: die Realpräsenz hatte für meinen Glauben keinen Wert. Darauf kommt denn auch Bucer schließlich hinaus. „Das ist mein Leib! damit trat ich gegen mich und Andere auf und wollte von nichts Anderem hören ... ich suchte meine Zuhörer mit allem Fleiß auf die geistliche Nießung zu weisen, ohne welche sie das Gericht äßen, was sie auch genießen mögen."

Capito.[1]) Seine Schrift freilich, deren Vorrede an den Pfalzgrafen Friedrich bei Rhein das Datum des 26. Dezember trägt, die berühmte Rechtfertigung der Straßburger kultischen Änderungen: „Grund und Ursach aus gotlicher schrifft der newerungen an dem nachtmal des Herren, so man die Meß nennet, Tauff, Feyrtagen, bildern und gesang“ etc. verrät davon nichts, trotzdem Bucer in besonderem Abschnitte, angeregt, wie er sagt, durch die Karlstadtschen Unruhen, auf das Problem der Realpräsenz eingeht. Das wird sich nicht aus Ängstlichkeit Bucers erklären, vielmehr seinen einfachen Grund darin haben, daß Bucer damals Zwinglis Brief noch nicht gelesen hatte.[2]) So trägt Bucer hier ganz jenen verwässerten Erasmismus vor: das Bestreben muß sein, die Leute vom Fleisch auf den Geist und geistliche Übungen zu führen, denn Gott ist Geist und will Anbeter im Geiste und in der Wahrheit. „Sollen wir (laut den Einsetzungsworten) das Brot essen und den Kelch trinken zu seinem Gedächtnis, warum wollten wir uns dann ob dem Brot und Wein viel zanken und nicht vielmehr zu bedenken den Tod unsers Heilands, mit einfältigem Glauben nießen? ... Gleich als so ein Vater einen goldenen Kopf seinen Söhnen hinterlassen hätte und befohlen, so oft sie draus trinken, daß sie sein sollten gedenken und was er sie Gutes gelehrt hätte, daß sie eins durch einander und ehrbarlich lebten, und sie fingen einen Zank an ob dem Kopf, von was Materie er wäre oder wie köstlich, bis sie einander in die Hare fielen, wären diese nicht undankbare und böse Kinder, denen besser wäre, sie hätten den Kopf nie empfangen? ... Das Brot und der Kelch, es sei gleich da, was es wolle, mag ihnen aller Dinge kein Nutz sein, es sei denn, daß sie den Tod Christi mit Glauben dabei bedächten, dadurch Glaub und Lieb gestärkt würde, sie das Fleisch und Blut Christi geistlich genössen“.[3]) Johannes 6, 63 ist Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung. So deutlich wie nur möglich stellt Bucer die Wertlosigkeit der Realpräsenz heraus; man soll das Brot essen und den Kelch trinken „und alsbald aufs geistlich kommen, den Tod Christi zu bedenken“; aber er gibt sie nicht preis: die Worte „das ist mein Leib“ sind „wahr“, nur soll man sich nicht weiter darum bekümmern. Ja, Bucer kann die Frage aufwerfen: „wie man, so er spricht: dieser Kelch ist ein neu Testament, muß verstehen: er ist ein Zeichen oder Figur des neuen Testaments, das dann geistlich ist, warum wollt man dann nicht auch also, so er vom Brot sagt: das ist mein Leib, und im Matheo und Marco vom Kelch: das ist mein Blut, dasselbig Brot und denselbigen Kelch

1) VIII, Nr. 356. 2) Man vgl. Capitos Eingangsworte VIII, Nr. 356.

3) Bl. K 3ff. der genannten Schrift. — Bucer weist Bl. H_3 hin auf den „hochbegnadet Ulrich Zwinglin, der Zürcher Apostel“ und seine Schrift de canone missae epichiresis. Irgendwie eine „symbolische“ Abendmahlsauffassung hat er hier nicht gefunden! Vgl. auch die folgende Anmerkung. Die Schrift Bucers ist auch abgedruckt bei Walch: D. M. Luthers sämtliche Schriften Bd. 20, S. 458ff. Ich benutzte einen Originaldruck aus der Stadtbibliothek Zürich.

auch lassen eine Figur, Gedenkzeichen und Bedeutung sein des wahren, einigen Leibs und Bluts Christi, welche dann leiblicher Gestalt nicht mehr bei uns sein sollen"? Er liebäugelt offensichtlich mit dem Gedanken, wagt aber doch nicht, ihn entschlossen zu bejahen; er biegt vielmehr um, gibt zwar zu, daß man lediglich durch geistige Vergegenwärtigung Leib und Blut Christi genießen kann, betont aber, daß man „dazu" Brot und Kelch empfangen müsse, um nicht an Leib und Blut Christi schuldig zu werden. Freilich, „was leiblich da ist, mag dich nichts helfen, so du aber das Geistliche hier fassen möchtest, brächt dir das ewige Leben. Darum laß übrige Fragen fahren, die Worte sind wahr: dies ist mein Leib, dies ist mein Blut ... siehe allein, was du da nießest, daß du es dem Herren zu Gedächtnis nießest, auf daß du durch den Glauben das Fleisch und Blut Christi geistlich nießest, das ist gänzlich glaubest, daß du durch solch Opfer von allem Übel erlöst und ein Kind Gottes worden seiest". Es ist der reinste Eiertanz, den Bucer hier aufführt; die Notwendigkeit der Realpräsenz ist preisgegeben, sie selbst wird lediglich durch die Schriftautorität festgehalten.[1])

Kaum nun haben die Straßburger durch die beiderseitigen Briefe von der Differenz zwischen Luther und Zwingli in der Abendmahlsfrage erfahren, so regt sich jetzt[2]) bei ihnen die Unionstendenz. Consensio magnas res conficit, schreibt Capito und will jetzt den Brief der Straßburger an Luther, desgleichen einen Privatbrief an Bugenhagen in diesem Sinne aufgefaßt wissen.[3]) Und so hebt denn jetzt das große, vielgestaltige Straßburger Unionswerk an; die Korrespondenzen gehen nach Zürich und Wittenberg, zu Zwingli und Luther[4]), dabei werden natürlich je nachdem die Akzente entsprechend verteilt. Capito kann Zwingli gegenüber die ganze Differenz mit Luther auf den Neid des Wittenbergers zurückführen[5]), kann Gott danken, daß er so allenthalben die Schwachheit der Menschen-

1) Bucer beruft sich hier für seine Ansicht nur auf Luther. Das wird erklärlich, sofern er gegen Karlstadt sich wendet, ferner, sofern Luther stets den Glauben im Sakrament betont hatte (aber niemals die Realpräsenz so gleichgültig behandelt hatte wie Bucer!). Es beweist das aber wiederum, daß Bucer von einer symbolischen Anschauung Zwinglis vor Ende 1524 nichts gewußt hat. N. Weiß (Bulletin de la société du protestantisme français 1919, p. 73, Anm. 1) möchte bei Bucer den Einfluß von Hinne Rode feststellen. Der wird mitspielen, ist aber nicht maßgebend geworden.

2) Vgl. S. 210, Anm. 7.

3) VIII, Nr. 356 und 362. Man vgl. die Inhaltsangabe des Briefes an Luther durch Capito (a. a. O. S. 304) mit dem tatsächlichen Briefe. 4) Vgl. VIII, Nr. 362.

5) ib. Seine eigene Stellung zu Zwingli bestimmt Capito so: Nihil tuorum legi, quod improbem, tametsi leviuscula interim ego fortassis aliter putarem dicenda. In der Abendmahlslehre geht er so ganz mit Zwingli, daß er die Zwinglische Auffassung schon da findet, wo sie noch gar nicht vorlag: Quod vero panis signum corporis Christi in cęlo absentis vere maneat neque essentiale corpus adsit, ecclesia nostra prius recepit quam verbi ministri omnes consentirent. Das wäre also vor Bucers Schrift gewesen. Das kann nicht stimmen, da diese (s. o.) die Realpräsenz noch festhielt, dabei offiziellen Charakter für die Gesamtheit der evangelischen Straßburger an sich trug.

kinder zeige, um andererseits doch den gewaltigen Nutzen Lutherscher Glaubenskraft zu betonen. Jeder hat eben seine besondere Gabe.[1])

Die Straßburger Unionstendenzen gewinnen aber alsbald, wenn sie sie nicht von Anfang an gehabt haben sollten, was sich nicht feststellen läßt, starke lokale Motive: die Einheit im eigenen Hause drohte zu zerbrechen. Nikolaus Gerbel, der Jurist, schlug sich entschieden auf die Luthersche Seite und spielte die Rolle des Zwischenträgers im unangenehmsten Wortsinne. Er hatte ursprünglich zu Zwingli durchaus freundschaftlich gestanden[2]), hatte aber nach dem Eintreffen Karlstadts in Straßburg einen Tag vor dem Schreiben der Straßburger Prediger an Luther diesem einen Privatbrief geschrieben[3]), Karlstadt aufs Schärfste bei ihm verklagt und sich sehr abfällig über die Straßburger Prediger geäußert als Leute, die inter utrumque haerent, vacillant, ambigunt, quem sequi debeant, tene an illum? Sich selbst hatte er als guten Lutheraner empfohlen[4]), nicht minder schmeichelnd Luther die gute Gelegenheit vor Augen gestellt, auf Straßburg einzuwirken. In diesem Sinne wirkte er unheilvoll weiter, auf Luther wie auf Melanchthon, diskreditierte die Straßburger Prediger, sprach von Haß, Aufruhr, Liebedienerei und schwärzte nicht minder Zwingli und Oekolampad in Wittenberg an.[5]) Das falsche Urteil Luthers und seines Freundeskreises über Zwingli hat Nikolaus Gerbel zum guten Teile auf dem Gewissen.[6]) „Das ist der Dank, den wir[7]) Dir für solche Arbeit, für so viele Nachtwachen darbringen, für die Darbietung Deines Blutes (!) an die ganze Welt, um möglichst Viele für Christus zu gewinnen.“ Das alte Lied von der modestia will er nicht hören, Landgraf, werde hart! muß die Losung für Luther sein.[8]) Anfang April 1525 schickt er Luther eine Abschrift von Zwinglis Brief an Matthäus Alber, scheinheilig will er gewiß nicht Luther gegen Zwingli aufhetzen, er will ihn nur „warnen“, denn allerlei Heimlichkeit bereitet sich in Straßburg vor[9]); immer wieder verdächtigt er die Straßburger und damit auch Zwingli einer geheimen Karlstadtschen Gesinnung, wohl wissend, welche Wirkung das auf Luther haben mußte. Diese Umtriebe geben den Hintergrund ab für die Straßburger Friedens-

---

1) Dabit et dedit dominus aliis sua quoque dona.

2) Vgl. seinen Brief vom 21. April 1523 (VIII, Nr. 299), dem ein früherer, verlorener voraufging. Dort heißt es: quia amicitię iure omnia tibi mecum communia esse volui.

3) Enders 5, Nr. 846 (vom 22. Nov. 1524). Der Brief ging mit demselben Boten ab, der das Schreiben der Geistlichen überbrachte (a. a. O. Anm. 6).

4) Ego aliquoties reclamavi: Audite, quaeso, audite, quid Lutherus sit responsurus.

5) Man vgl. den Brief an Luther vom 23. März 1525 (Enders 5, Nr. 901), dazu den Anm. 1 erwähnten Brief an Melanchthon vom 25. März. Vgl. oben S. 182.

6) Vgl. schon Kolde: Analecta Lutherana S. 61, Anm. 1.

7) Gemeint sind die Straßburger.

8) Sed heus tu, macte virtute frater, perge, dura, persevera!

9) Enders 5, Nr. 910; Kolde: Analecta Lutherana S. 63.

aktion vom Oktober 1525, als durch den Brief Bugenhagens der offene Zwiespalt zwischen Zürich und Wittenberg drohte.

Am 8. Oktober deputierten die Straßburger Geistlichen den Lektor des Hebräischen Gregor Casel an Luther.[1]) Einen Brief an ihn erhielt er mit[2]), einen Privatbrief an Bugenhagen gab Capito bei[3]), die unitas ecclesiarum conservanda[4]) war der Zweck der Mission, die Einzelheiten waren mündlicher Verhandlung vorbehalten, nur allgemein war der Gedanke formuliert, „die Wortstreitigkeiten über die Elemente dieser Welt" sollten unterbleiben.[5]) Capitos Privatbrief war ausführlich und sollte orientieren. Der Grundton ist die Bitte, sich zu bemühen, daß „die Konkordie unter den hauptsächlichen Dienern des Wortes" erhalten bleibt. Sie ist bisher vorhanden gewesen und hat „den Feinden" imponiert. So tritt also von Anfang an als Grundmotiv für die Straßburger Unionstendenzen der Gedanke der notwendigen Geschlossenheit gegenüber dem Katholizismus auf.[6]) Sehr geschickt knüpft Capitos Appell an Luthers Friedensliebe an bei den „freien" Äußerungen des Reformators, die allen Nachdruck auf den Glauben gelegt und für die festgehaltene Realpräsenz eine sachliche Begründung nicht gefunden hatten. Er übertreibt dabei freilich ein wenig im Interesse des guten Zwecks.[7]) Seine ganze Beweisführung bewegt sich dann insofern in den Bahnen Luthers — so wie er ihn hinstellt —, als er nicht sowohl nach Zwinglis Art die Unmöglichkeit der Realpräsenz erweist, als vielmehr ihre Zwecklosigkeit dartut.[8]) Dabei kommt ihm natürlich Luthers Schrift „wider die himmlischen Propheten" sehr ungelegen, die denn auch eine scharfe Verurteilung erfährt.[9]) Und da Bugenhagen in seinem Briefe an Heß sich Luther angeschlossen hat, muß er sich sagen lassen, daß seine Schrift

---

1) Sein Creditiv bei Kolde: Analecta Lutherana S. 68f. = Enders 5, Nr. 987. Es ist darauf aufmerksam zu machen, daß Petrus Tossanus durch Farel am 21. September dringend die Straßburger zu einer Gesandtschaft an Luther hatte ermahnen lassen (Herminjard I, Nr. 161). Vgl. auch oben S. 184f. 2) Vgl. Anm. 1.

3) Vogt: Bugenhagens Briefwechsel S. 32ff.; Capito an Zwingli VIII, Nr. 400; der Brief sollte aber „allen Wittenbergern" zur Kenntnis kommen (VIII, S. 405).

4) Enders a. a. O.

5) Der Ausdruck elementa mundi (Col. 2, 8) ist wohl absichtlich, in Anspielung an die Abendmahlselemente, gewählt.

6) Doch erhält das Motiv eine stark lokalgeschichtliche Färbung: es gilt, den Fortgang des Evangeliums in Straßburg sicherzustellen. Das zeigt Capitos Brief deutlich.

7) Adeo libere disputatum est in scholis vestris, in libellis editis tam diligenter est adoratio remota, provocatum ad usum coenae, pronunciatum constanter carnalem Christi praesentiam prodesse nihil, omnia pendere a fide, ab elementis mundi prorsus nihil penitus.

8) Man vgl. die Reihenfolge S. 41: supervacaneam impanationem — das ist das erste — et tam difficilem creditu — das zweite.

9) Wie man auch diese unbequeme Schrift in den Dienst der Union zu stellen wußte, zeigt das Titelblatt ihres Straßburger Nachdruckes, das Luther und Zwingli ausgerechnet hier zusammenstellte! Vgl. J. Ficker: Martin Bucer (1917) S. 25.

„sehr viel Nachteil“ bewirkt hat. Es kommt nicht auf die Versteifung in die eigene Meinung an, sondern auf die Erbauung. Bugenhagen aber hat Zwingli geärgert und ihn an die Rockschöße Karlstadts gehängt, „mit dem ihm nicht allzu viel gemein ist“.[1]) Wenn Capito nun die Rolle eines Verteidigers Zwinglis übernehmen will[2]), so gelingt ihm das immer nur insoweit, als er zeigen kann, die Realpräsenz ist nicht notwendig. Die radikale Ablehnung vermeidet er, bleibt vielmehr bei einem verdünnten Erasmismus.[3]) So redet er auch noch vom „mystischen Mahle“, so sehr er auf der anderen Seite das „est“ der Einsetzungsworte „signifikativ“ faßt und den Zweck der Handlung im Gedächtnis an Christi Tod sieht. Zwinglis Beispiele für den Tropengebrauch, vorab jenes: agnus est transitus, qui signum fuit praeteriturum eignet er sich auch an; Brot und Wein sind Zeichen für eine geistige Sache, nämlich Christi Erlösungstat; zugleich legen wir durch die Teilnahme Zeugnis ab für unseren Glauben an das Erlösungswerk und verpflichten uns zur Liebe gegen den Nächsten.[4]) Vergessen wir die Liebe, so werden wir schuldig am Leibe und Blute des Herrn. Das klingt wieder ganz Zwinglisch, aber, wie gesagt, den vollen Zwinglianismus erreicht Capito nicht.[5])

Praktisch proponiert Capito nicht etwa eine Unionsformel, sondern die „Meinungsfreiheit in zum Heile nicht notwendigen Dingen“.[6]) Ausdrückliche Verheißungen für den impanierten Christus haben wir nicht, er sitzt jetzt zur Rechten des Vaters. Oekolampad und Zwingli halten im Glauben Christus fest, glauben „alle Worte Christi aufs Sorgfältigste“, so können sie „nicht fern von Christus“ sein. Der heilige Geist ist ein Geist der Einheit, und die Eintracht der Kirchen für Alle eine unvergleichliche Freude. — Caselius hat sich genau an Instruktion und Brief gehalten; erreicht hat er nichts. Luther konnte da nicht Gleichgültigkeit zugestehen, wo er Gewißheit wünschte und vertrat.[7])

---

1) Capitos Ansicht über das Verhältnis Zwinglis zu Karlstadt ist ganz unklar. Einerseits läßt er Karlstadt über das Abendmahl vortragen id, quod pridem edocta erat ecclesia Tigurinorum, andererseits macht er ihn zum Urheber des Täufertums.

2) Vgl. a. a. O. S. 40.

3) Man vgl. z. B.: Quorsum pertinet igitur curiositas imaginandi Christum includi pane et sanguinem illius vino obcelari, dum istius modi nihil necessarium est, neque suspicio eius rei nisi tenuis admodum apud tres evangelistas et Paulum, eaque obiter et velut per occasionem extet (S. 41)? Er bekennt sogar offen apostolis coenam domini non fuisse tanti momenti (S. 42).

4) Est symbolum externum, quo nos esse membra mystici corporis testamur.

5) Man darf seinen Standpunkt nicht so auffassen, als wenn er im Interesse der Aussöhnung mit Luther seine letzten Gedanken Bugenhagen verschwiegen hätte. Davon ist keine Rede, er will ausdrücklich Apologet Zwinglis sein, steht aber nicht ganz auf Zwinglis Standpunkt. Siehe darüber unten.

6) Modo, quam ambimus, impetremus aequitatem iudicii et libertatem dissentiendi in rebus proprie ad salutem nihil attinentibus.

7) Vgl. Kolde: Analecta Lutherana S. 73f.: Non necessarium dicebam ego (Caselius); mo necessarium respondit (Lutherus). Siehe auch Baum: Butzer und Capito S. 335f.

Um dieselbe Zeit suchten die Straßburger auch mit den Schwaben, speziell mit Brenz, den Ausgleich.[1]) In anderer Weise: sie setzen sich ein für ein Religionsgespräch und schaffen damit den Urtyp des Religionsgespräches von Marburg. Es ist nicht unmöglich, daß von Basel her Einwirkungen in diesem Sinne auf die Straßburger den Anstoß gaben: Petrus Tossanus hat schon am 18. September 1525 dem in Straßburg weilenden Farel gegenüber zum Religionsgespräch (disputatio vel collatio potius quaedam) geraten.[2]) Dann hatte der pfälzisch-badische Adel, vorab die Herren von Gemmingen, veranlaßt durch Unruhen über die Abendmahlsfrage in ihren Gebieten, ein Religionsgespräch angeregt. Aber die eigentlichen Vorkämpfer des Gedankens werden die Straßburger. Bei den Herren von Gemmingen soll das Gespräch stattfinden. Capito wäre zwar Straßburg lieber gewesen: man hätte eine größere Basis gewonnen, dort waren die geflüchteten Franzosen und Oekolampad konnte „auch zu wasser herkomen". Brenz war damit einverstanden und bat nur, jedenfalls um der Amtsgeschäfte willen, bis nach Weihnachten damit zu warten.[3]) Die Sache ließ sich allem Anschein nach gut an, die künftigen Disputanten reichten gleichsam schon ihre Thesen ein.[4]) Aber nur die Straßburger werben um eine wirkliche Konkordie. Sie legen ihre Abendmahlsanschauung in bekannter Weise dar, vielleicht etwas stärker den Lutherschen Tendenzen entgegenkommend, als es Capito Bugenhagen gegenüber getan hatte: „Hie glauben wir, das er warlich sein leip seinen glaubigen Jungern geschenckt und geben habe, aber durch den glauben zu nißen, welchs dan allein das ewig leben bringt. Also glauben wir, das alle cristen, so disen worten glauben, uber dem tisch des Herrn mit empfahung des brots, und auch ob schon kein brot da were, die wort aber sunst bedacht und glaubt wurden, den waren leip cristi entpfahen und essen, darumb das Gott seine gaben an nichts außerliches bunden hat." Alle näheren Fragen, „was das brot sey oder was im brot sey", lehnen sie ab; man kann von „Brot" sprechen, aber ebenso gut von „Leib Christi" — „so wir also antwurten, glauben wir haben im genug gethon und sey unser ampt, von weyttern Fragen den gemeinen man abzuwenden". So halten sie es seit Jahresfrist in der Straßburger Kirche bis auf den heutigen Tag. Zwingli und Oekolampad

---

1) Vgl. o. S. 206 f. Es ist das Verdienst von Keim (Theol. Jahrbb. 14, 180ff.), erstmalig diese Konkordienversuche beleuchtet zu haben. Die Idee des Gespräches ging von den Adeligen der Pfalz aus, vgl. VIII, Nr. 409, 413; Pressel: Anecdota Brentiana S. 11. Ebenda über die energische Aufnahme des Gedankens durch die Straßburger.

2) Herminjard: Correspondance des Réformateurs I, 385. Hinter Tossanus steckt Oekolampad, der also seine theologischen Konkordiengedanken (s. o.) auch in die Tat umzusetzen gesucht hätte.

3) Vgl. den von mir in der Bibliographia Brentiana S. 332 veröffentlichten Brief.

4) Brenz in dem oben S. 207, Anm. 5, erwähnten Briefe an Dietrich v. Gemmingen, die Straßburger am 1. Dez. (Pressel: Anecdota Brentiana S. 8ff.).

haben nun im Anschluß an Tertullian[1]), Berengar, Wiklif, Hus, Wessel[2]) und die Waldenser interpretiert, das Brot sei ein Zeichen des Leibes Christi, mit dem den Gläubigen der Leib Christi übergeben werde, aber durchs Wort, so daß der Mund nur das Brot esse, der Geist aber den Leib Christi durch den Glauben. „Darumb sol man nicht das brot anbeten, sonder essen Cristum, aber zur gerechten des vaters, das ist im haylmachenden geystlichen gewalt." Ist das schon eine eigenartige Umbildung der Zwinglischen wie auch der Oekolampadschen Gedanken im Unionsinteresse, so gehen die Straßburger alsbald dazu fort, die Gemeinsamkeiten hüben und drüben zusammenzustellen, sie bereiten also hier eine Unionsformel vor. Dabei biegen sie den Wittenberger Standpunkt nicht minder um. Bugenhagen schieben sie die Ansicht zu: „er wusse wol, das er nur brot esse im nachtmal und glaub den leip cristi, such cristum nit im brot, sonder im wort". Das hat Bugenhagen niemals behauptet! Brenz soll zugeben, daß das Brot als Brot ein Zeichen des Leibes sei und die Worte den Leib dem Geiste geben — das war richtig bis auf die Worte „dem Geist", sofern die Straßburger darunter einen rein geistigen Genuß verstanden, Brenz einen geistig-leiblichen.[3]) Brenz soll sich damit „aigentlich" mit den Schweizern decken! „Also aigentlich haltens auch Zwingli und Oekolampad durch die wort: diß ist mein leip etc. den glaubigen warlich der leip Cristi geschenckt worden, weysse ich, das sie nimer leucken werden. Allein das sie mit irer außlegung solichs heller sagen, schaiden das Brot und den leip baß, damit man nit eins fur das ander halte, das brot mit dem Mund und den leip durch den glauben nißе, bet Cristum an, wie obgesagt, zur gerechten des vaters im gaist und der warhait, nicht im brot zu ergernus viler schwachen." Versucht man, den Unionsgedanken der Straßburger knapp zu formulieren — sie selbst bieten noch keine fixierte Formel —, so kommt etwa folgendes heraus: Christi Leib und Blut sind „wahrlich" (entsprechend dem lateinischen vere) gegenwärtig im Glauben für den Gläubigen; sie werden „geistlich" genossen, denn „leiblich" sitzt Christus zur Rechten Gottes. So etwa sieht die Urformel der Wittenberger Konkordie von 1536 aus, und die Intentionen der Straßburger wenigstens haben sich in den elf Jahren seit der ersten Absicht nicht geändert.

Damals sind sie froher Hoffnung gewesen: „O das got gebe, das wir mochten mit einander zugegen reden, gentzlich hoff ich, Got wolte

1) Siehe darüber oben S. 118f., 160.

2) Von Wessel wissen die Straßburger durch Honius. Vgl. auch WA. X 2, S. 311ff. — Zur Stellungnahme der Straßburger zu den Schwaben vgl. auch den Brief Billicans an Oekolampad vom 16. Januar 1526: Scripsit enim Capito: verbo adferri corpus, sed non verum corpus. Bucerus: verbo adferri corpus verum. Ubi mihi ἀμφιβολία de industria usus esse videtur in dictione „verum" (Füßlin: Epistolae p. 34).

3) Es sei hier noch einmal an Brenz' Worte erinnert: „so muß man je den leip auch geistlich essen. Das gaistlich essen nimpt aber dem brot nichts, es laßt dannoch das Brot den leip sein" (Pressel a. a. O. S. 5).

uns dan den teuffel gar lassen reuttern! Wir wolten wol gebessert von einander scheyden." Sie glauben schon, daß man „in der Hauptsach eins" sei. Ein klein wenig resigniert klingt freilich die Befürchtung, es möchte „Unlust" auf sie fallen, „wie es dan gemeinlich get denen, die schaiden[1] wollen". Die Hoffnungsfreudigkeit wurde schnell vernichtet: das Religionsgespräch kam so, wie es gedacht war, nicht zustande, die Herren von Gemmingen ließen durch Brenz verbindlich, aber deutlich, ablehnend antworten.[2] Für sie ist der Kernpunkt ein ganz anderer als für die Straßburger. Es ist ganz selbstverständlich, daß „Gott gibt und der Glaube empfängt", die Schwierigkeit liegt darin, „ob das eußerlich wort auch ein wort gottes sey, und ob das Sakrament, brot und wein des nachtmals, sey auch der leip und das plut Cristi". Gott kann gewiß auch ohne äußere Mittel „geben und mitteilen", so gut wie er durch Christus ohne Mittel Kranke gesund gemacht hat, aber der normale Gesundmachungsprozeß braucht die Kräuter und Arzneien. Darum kann es nicht genügen, zu sagen: Iß und trink und tu das zum Gedächtnis des Todes Christi, oder: glaube, daß Euch der Herr seinen Leib zur Erlösung geschenkt habe, vielmehr es muß klar und deutlich gesagt werden, „was das brot und wein des nachtmals sey; warfur man's halten sol". Ein geladener Gast ist nicht zufrieden, wenn ihm der Wirt auf die Frage nach der vorgesetzten Speise antwortet: Iß und trink nur. Christus sagt ausdrücklich: Nehmet, esset, das ist mein Leib. Die Art und Weise der Realpräsenz erläutert Brenz in der bekannten Weise mittels der Wirkungskraft des Wortes.[3] Brot und Wein können nur in dem Sinne „Zeichen" genannt werden, als sie das Bezeichnete mit sich bringen: sacramentum panis est symbolum cum re coniunctum. Gewiß soll man Christus „geistlich" genießen, aber zugleich „auch auf seine Weise leiblich", so gut wie das Wort Gottes geistlich-leiblich gehört wird. Ganz folgerichtig vertritt Brenz von da aus auch den Genuß des Leibes und Blutes Christi durch die Ungläubigen. „Ursach: der glaub gibt der warhait des worts nichts, sunder nimpts allein an. Wan es schon numer glaupt wurt, so were es dannoch war, sunst must die warhait des wort gottes nit auß got, sonder auß uns seyn. ... Das ist wol war, die warhait des worts ist einem unglaubigen nicht nutz, bleypt aber dennocht die warhait. ... Ist diß wort war: das brot ist mein leyp mit glauben, so ist es auch war on glauben."[4]

---

1) Schiedsrichter sein. — Die Hoffnungsfreudigkeit tritt auch in dem Briefe Capitos an Zwingli vom 20. Nov. 1525 zutage: incumbemus summo studio nactique colloquendi facultatem non video, cur non vinceremus in tam aperta ac bona causa (VIII, Nr. 409). Vgl. auch noch Nr. 413, doch ist die Zuversicht schon etwas gedämpft.

2) Pressel a. a. O. S. 15ff. 3) Siehe oben S. 206ff.

4) Aber Brenz legt auf den Gedanken keinen sonderlichen Wert; er dient ihm nur zum Erweis der Wirkungskraft des Wortes, im übrigen betont er den Empfang seitens des Gläubigen und spürt hier noch kein Problem. Vgl. auch WA. 19, 454f.

Die Differenzen auf beiden Seiten liegen klar vor Augen. Ein gewisses, wohlwollendes Entgegenkommen seitens Brenz' liegt nur darin, daß er sich des gemeinsamen Gegensatzes gegen Rom mit den Schweizern bewußt ist und die Zwinglische Auffassung von da aus milder ansieht: „Darumb sein auch Zwinglius und Oecolampadius dartzu getrungen worden, den papistischen grewel ze weren, die wort des nachtmals anders außzulegen." Und das von den Straßburgern beanstandete Luthersche Gleichnis von Eisen und Feuer will Brenz nur negativ, zur Widerlegung der Transsubstantiation, gelten lassen.[1]) Ja, so merkwürdig das klingt, Johannes Brenz proponiert eine Unionsformel: „Wan nu das ewer glaub ist, wie (ir) bekent, das den glaubigen das brot der leip Cristi sey, so bedarff man nichts mer der außlegung Zwinglii, man bedarff keines zancks mer." So sieht die erste lutherisch empfundene Unionsformel aus. Sie ist der Straßburger ähnlich (s. o.), aber doch getrennt von ihr durch den Gedanken, daß das Brot der Leib Christi sei. Das hätten die Straßburger nie zugegeben, ihre Realpräsenzauffassung war rein geistig im Glauben.[2])

Die Unionsidee zwischen den Straßburgern und den Schwaben war von da aus illusorisch, mochten auch die beiden Teile noch eine Weile ihr nachhängen und scheinbar freundlichen Austausch miteinander pflegen.[3]) Zwingli hatte die Sache ganz richtig durchschaut, wenn er von Brenz wenig erhoffte.[4]) Oekolampad hat kurz vor dem Weihnachtsfeste 1525 an Brenz geschrieben[5]), und dann hat, vermutlich Ende Dezember 1525, wirklich ein Religionsgespräch stattgefunden, aber die Straßburger waren zu ihrem größten Ärger ausgeschlossen! Die weite von ihnen beabsichtigte Basis (s. o.) fiel fort, statt dessen wurde eine pfälzische Lokaldisputation gehalten, wie es den Wünschen der adeligen Herren entsprach: Brenz und der Heidelberger Simon Grynäus, vielleicht auch Martin Frecht, der damals in Heidelberg studierte, kamen auf Schloß Guttenberg am Neckar unter dem Patronate der Herren von Gemmingen zusammen. Leider wissen wir von diesem praktischen Vorbild des Marburger Religionsgespräches nur wenig.[6]) Brenz mit seinem „kleinen Konzil" verteidigte

---

1) Womit er freilich Luthers Intentionen nicht gerecht wurde. Vgl. WA. VI, 510.

2) Man vgl. die typischen Worte von Brenz an Adam Weiß (27. Nov. 1525): Scripsit et Capito se fateri, verbo corpus offerri, sed addit: non corporale. Miror eum hominem, quod respiciat in id, non quod sequitur: quod traditur pro vobis. Hoc enim verbum cogit fateri non spirituale, si quidem spirituale pro nobis non est traditum, sed corporale nobis offerri (Pressel: Anecdota Brentiana S. 7). 3) Vgl. Keim a. a. O. S. 180ff.

4) VIII, Nr. 416, vgl. 438. Die Darstellung Keims a. a. O. S. 183f. erweckt den Anschein, als ob Zwingli die Unionsverhandlungen Oekolampads mit Brenz gefördert hätte; davon ist keine Rede. 5) Vgl. Epistolae Oecolampadii S. 204.

6) Vgl. die Zusammenstellung der Quellen darüber bei Keim S. 185, Anm. 1. Der Ärger der Straßburger geht aus dem Briefe Capitos an Oekolampad vom 23. Jan. 1526 hervor: de conventu Suevorum Guttenbergum nihil audimus. O candorem ingenii Brentiani! Felicissimum tuum laborem nulla vis adversariorum impediet. (Simmlersche Sammlung.)

die alte Ansicht: das Wort bringt den realen Leib. Grynäus wurde „mit souveräner Verachtung“ behandelt; er war nicht ganz unschuldig daran, seine Argumentation war ungeschickt, wenn er wirklich so gesprochen hat, wie er an Oekolampad schreibt: so schob er die Schriftautorität beiseite, denn die Aussagen der Schrift seien nicht einheitlich, es sei aber gewiß, daß Christus nur im Glauben gegessen werde. Die Meinung der Syngrammatisten nannte er einen Traum und maßlosen Aberglauben — das waren keine Töne für die Friedensschalmei. Die Hallenser schickten die Verhandlungsakten an Luther, Grynäus einen Bericht an Oekolampad. Er überließ ihm die Veröffentlichung. Der Basler hat darauf verzichtet. Der Straßburger Unionsgedanke war vorläufig gescheitert.[1])

Die Straßburger wollen „an vil andere ort mer“ [2]) geschrieben haben; ein Schreiben Capitos an Andreas Osiander in Nürnberg und Ambrosius Blarer in Konstanz sind bekannt, aber es ist nichts von Bedeutung erreicht worden. Dem Nürnberger gegenüber betont Capito, daß die Straßburger „Christus, der der Weg und die Wahrheit ist, in der Frage der Eucharistie festhalten“. „Es gibt nämlich Leute, die einen Glaubensartikel aufstellen, indem sie sagen, der Leib Christi sei leiblich wahrhaft (vere) in Brot und Wein. Andere wieder sagen, es sei notwendig, bloßes Brot zu glauben“ — Lutheraner und Zwinglianer. Die Straßburger schließen sich weder der einen, noch der anderen Ansicht an (neutrum recipimus). Warum? Die Reinheit des Glaubens wird infiziert, die Eintracht der Kirchen zerrissen, eine neue Tyrannei aufgerichtet. Was die Schrift „Mysterium“ lassen will, darf man nicht zum Dogma machen.[3]) Hier darf ich frei urteilen, während Du vielleicht einen Glaubensartikel für Dich aufstellst.[4]) Gott offenbart die Dogmen und läßt sie nicht Mysterien sein; die klare regula fidei halten die Straßburger „mordicus“, im übrigen „werden wir in der Freiheit bestehen, zu der uns Christus erlöst hat“. An Blarer äußerte sich Capito ganz kurz[5]): an irgendein elementum mundi[6]) binden die Straßburger das Heil nicht. Die Eucharistie ist ein „Argument“ des Gedächtnisses an Christi für uns erlittenen Tod; was im Brote steckt, kümmert uns nicht. „Die Nachwelt wird lachen“ über die Streitsucht unseres Jahrhunderts, die wir um das Zeichen der Eintracht solche Unruhen erregen.“

---

1) Keims Annahme (a. a. O. S. 201) von einem im Frühling 1526 geplanten Colloquium wird hinfällig, da seine Quelle 7, 481 ist, d. h. ein auf das Marburger Gespräch von 1529 bezüglicher Passus, den Schuler-Schultheß falsch einfügten. Vgl. VIII, Nr. 458.

2) Pressel S. 10.

3) Nam sunt scripturae mysteria haud rapienda protinus ad necessitatem credendi.

4) Mihi liberum est, quod tibi, tanquam peritiori articulus esse poterit. — Der Brief ist abgedruckt bei Scultetus: Annales, decas 1. p. 254. Darnach in den Simmlerschen Sammlungen der Stadtbibliothek Zürich und im Thesaurus Baumianus in Straßburg. Er datiert vom 18. November 1525.

5) Am 26. Nov. 1525. Vgl. Tr. Schieß: Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer I (1908), S. 124f. 6) Vgl. S. 215, Anm. 5.

Soviel ist sicher: volle Zwinglianer sind die Straßburger nicht[1]), und wenn sie das glauben, so ist es Selbsttäuschung. Sie ist hervorgerufen durch die Übereinstimmung mit Zwingli in der Ablehnung der leiblichen Realpräsenz. Von da aus können sie eine deutsche Übersetzung des Honius-Briefes im September 1525 veranlassen.[2]) Und selbst diese Ablehnung ist ihnen noch nicht ganz sicher, am liebsten ist ihnen die Beiseiteschiebung des ganzen Problems als unwesentlich. Ihre positive Formulierung einer geistigen Realpräsenz für den Gläubigen ist sichtlich aus Unionsinteresse geboren. Sie ist dann ihnen sicherer geworden unter dem fortschreitenden Einfluß Zwinglis. Der wiederum war bedingt durch die Kühle, die sie von Wittenberg her erfuhren, und die temperamentvolle Zuneigung, die Zwingli ihnen schenkte. Es war ein direkter Affront, wenn Bugenhagen seine Antwort nicht an Capito, sondern an den Zwischenträger Gerbel richtete, noch dazu in unverblümter Schroffheit gegen den ehemaligen Freund.[3]) So können die Straßburger Zwinglis Antwort an Bugenhagen „billigen" und wünschen, möglichst bald jeweilig die Zwingli-schriften zu erhalten; „sie kommen zu spät, nachdem sie den Reiz der Neuheit eingebüßt haben". Emphatisch ruft Capito aus: „glühende Kohlen wollen wir auf ihre (der Lutheraner) Häupter sammeln, sie werden sich schließlich ihrer selbst schämen". Mit einem ganz feinen Schleier verhüllt er die Differenz von Zwingli, so fein, daß Zwingli sie nicht merken konnte: die Prediger lehren, an den impanierten Leib Christi zu glauben, sei kein Glaubensartikel. „Wenn sie das angenommen haben, schließen die Gemeinden von selbst nur so: also ist er nicht da, wenn er hier nichts nützt, und es tut nichts zur Sache, seine Anwesenheit zu glauben." Ja, aber die Prediger selbst haben diesen Schluß in seinem ersten Bestandteil nicht gemacht, nur im zweiten, den sie so neben den ersten setzen, als handle es sich beide Male um dasselbe! Hier spielt die Diplo-

1) Das wird von Adam verkannt, der nur die Gegensätze: Lutheraner—Zwinglianer kennt. Vgl. aber auch Anrich (Schriften des Vereins für Ref.-Gesch. Nr. 130), S. 62, der Bucer „nach einigen Jahren (seit wann?) seine besondere Abendmahlslehre entwickeln läßt, die, von Zwingli abrückend, viel eher eine Vergeistigung von Luthers Grundauffassung darstellte, sofern sie den Gedanken eines geistigen Genießens, d. h. eines mystischen inneren Einswerdens der gläubigen Seele mit ihrem himmlischen Herrn zum beherrschenden machte". Auch da fehlt das Zwischenglied des Erasmus. Vgl. Anrich: M. Bucer 1914, S. 49.

2) Vgl. Schottenloher: Phil. Ulhart S. 33. Meinerseits hatte ich in den Zwingliana III, S. 322 auf die Übersetzung hingewiesen, die bei W. Köpfel erschien. Ob das die Straßburger getan hätten, wenn sie Luther für den Adressaten hielten? Erasmus gegenüber konnten sie es riskieren. Vgl. oben S. 154f.

3) Darauf macht Baum a. a. O. 337f. mit Recht aufmerksam. Irrig aber ist Baums Meinung, daß Caselius „Anfangs November" zurückkehrte. Am 20. Nov. erwartet ihn Capito „stündlich" (VIII, Nr. 409), am 26. Nov. ist er noch nicht da (Schieß a. a. O.), wohl aber haben die Straßburger seinen Bericht empfangen, als sie am 1. Dez. an die von Gemmingen schrieben (s. o.). Für die Straßburger Stimmung ist der Brief VIII, Nr. 409 charakteristisch.

matie der Ehrlichkeit einen Streich. Capito sieht den kommenden Streit voraus, wünscht aber, soweit irgend möglich, die Konkordie zu erzielen.[1]) So frohlockt er auf die Kunde von einer in Basel 1526 bevorstehenden Disputation und wünscht Straßburg dabei vertreten.[2]) Bucer denkt nicht anders und mahnt auch zur Mäßigung.[3])

Aber Capito hatte recht: „die Gemeinden schließen von selbst nur so: also ist er nicht da, wenn er hier nichts nützt". Sie gingen weiter als ihre Prediger. Dafür liefern den Beweis zwei sehr interessante Schriften des ehemaligen Geistlichen, dann „m. G. H. von Straßburg armer underthenigen Burger" Johannes Schneewyl[4]): „der Eyfferer" und „der Blindenfuerer". Sie wurden bei Phil. Ulhart in Augsburg gedruckt. Hier ist die theologische Einheit mit Zwingli vollzogen, und nur gewisse Wendungen erinnern an den Straßburger Ausgangspunkt. „Ich sag unverhohlen, so ich künd oder möcht glauben Christum Jesum leyblich weßlich zu sein im brot auß krafft der wort, wolt ich mich gar nit widern zu Messen". Charakteristisch ist, daß er die Lutheraner „die neuen Päpstler" nennt, die sprechen, „es sey wohl wahr, es sey brot und bleyb brot, es sey aber dennocht der leyb Christi, das sollen wir glauben". Hingegen die, welche „ist" für „bedeutet" auslegen, sind „fromme getreue Diener Christi". Von den verschiedenen Bezeichnungen des Abendmahls ist ihm „Danksagung" die liebste. „Sakrament" heißt nur: „Zeichen eines heiligen Dinges", das Abendmahlsbrot zeigt uns „den allerheiligsten Leib Christi, für uns durchstochen"; andere freilich sagen, es sei nicht allein ein Zeichen des heiligen Leichnams Christi, sondern „in oder unter dem Brot sei auch weßlich der Leib Christi", es wären im Sakramente das Zeichen und das Bezeichnete bei einander. Die Hauptsache ist der Glaube an Christus. Darum hängt auch die Seligkeit nicht am Sakramentsgenuß, Johannes der Täufer u. a. haben kein Brot gegessen und Christus doch im Herzen gehabt. Gewiß will Schneewyl das Abendmahl nicht verachten, aber wenn Austeiler und Empfänger verschiedener Meinung sind, ist es besser, zu warten. Von hier aus kritisiert dann der „Bürger" die evangelischen Theologen Straßburgs: „Viel geen hinzu, die mainen, sie wöllen hingeen, das nyessen, wie es die Junger genossen haben,

1) Vgl. an Zwingli 28. Jan. 1526 (VIII, Nr. 444).

2) Vgl. an Zwingli 29. Jan. 1526 (VIII, Nr. 445, s. ferner Nr. 447).

3) Vgl. an Zwingli 29. Jan. 1526 (VIII, Nr. 446). Zwingli soll nicht vergessen den Wittenbergern gegenüber, primores iam non tam carnem asseiere, quam a vulgata nostra verborum expositione videri velle vindicasse verba Christi.

4) Über ihn s. Röhrich a. a. O. S. 313f. Ich benutzte die Exemplare der Simmlerschen Sammlung. Nach meiner Meinung ist die Schrift „der Eyfferer" die ältere (anders Schottenloher). Inzwischen hat K. Schottenloher (Zentralblatt für Bibliothekswesen 1921, H. 3/4) Joh. Schneewyl mit Haug Marschalk, genannt Zoller, identifizieren wollen. Das ändert an unserer obigen Einstellung nichts, um so weniger, als die von Sch. in seinem Buche: Phil. Ulhart S. 37ff. gebrachten Argumente nicht überzeugen. Auch Barge (Theol. Literaturzeitung 1921, Nr. 23/24) lehnt sie ab.

er sey im brot oder nit. So würstu nymmermer Christum empfahen". Denn das heißt im letzten Grunde zweifeln; die Jünger haben wohl gewußt, was sie genossen haben. Also Entweder — Oder heißt es, nicht Sowohl - - als Auch oder ein Fragezeichen. Sehr richtig bestimmt Schneewyl auch die Konsequenz: wer Christus unter dem Brote anwesend denkt, kann die Anbetung Christi nicht ablehnen. Schneewyl ist folgerichtiger in allen Punkten als Bucer und Capito.

Zu solchen Folgerungen, wie sie Schneewyl zog, konnte die Straßburger evangelische Liturgie anleiten.[1]) Ihre Entwicklung ist lehrreich. Die älteste „Ordenung und Inhalt teutscher Meß" von 1524 ist auf Lutherischen Gedanken aufgebaut, vielleicht mit gewissem Erasmischen Einschlag. Der Kelch wird eleviert und dabei gesprochen: „wie groß ist Deine Güte, daß Du uns ohn allen unsern Verdienst die Sünde nicht allein verziehen hast, sondern uns zu einer Versicherung verlassen den Leib und Blut unsers Herren Jesu Christi unter dem Brot und Wein". Dem Volke wird ausgeteilt „Leib und Blut des Herrn unter Brot und Wein". Eine ebenfalls von 1524 datierende, vielleicht (so Smend) auf den Kreis um Nikolaus Gerbel zurückgehende Liturgie betont, „daß wir hie haben den gebenedeieten Leib und das heilig Blut im Brot und Wein Deines allerliebsten Sohnes unseres Herrn Jesu Christi zu einem Pfand und Sicherung solcher Deiner Gnaden und Gütigkeit". Die Hostie wird gezeigt mit den Worten: „Sehet, allerliebsten, das ist wahrlich der heilig Leichnam unseres Herren Jesu Christi, der für euch gelitten hat den bitteren Tod", der Kelch mit den Worten: „Sehet, das ist wahrlich der teure Schatz des kostbarlichen Blutes unsers Herren Jesu Christi". Und nach der Kommunion spricht der Priester: „Dein Leib, den wir haben genossen, und das Blut, das wir haben getrunken."[2]) Mit dem Jahre 1525 aber fällt die Realpräsenz in der Liturgie fort. Jetzt lautet die Distributionsformel: „Gedenket, glaubet, verkündet, daß Christus für Euch gestorben ist." Und 1526 wird gebetet: „Verleihe uns, o Herr und Vater, daß wir in unseres Erlösers Gedächtnis dieses Nachtmahl, wie er es aufgesetzt, halten mit getrostem und fröhlichem Herzen. . . . Denn wir in allen Dingen nicht äußerliche Taten des Herren, sondern das Hauptstück treiben sollen, welches hier ist das Gedächtnis unserer Erlösung, so bei Euch Umstehenden allen wohl sein mag." Hier waren wirklich die feinen Unterschiede zwischen Zwingli, Bucer und Capito nicht zu bemerken.[3])

---

1) Vgl. J. Smend: Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe (1896) S. 123ff. Fr. Hubert: Die Straßburger liturgischen Ordnungen im Zeitalter der Reformation, 1900, S. 57ff.

2) Die Annahme Huberts (a. a. O. S. LXVII), es scheine die mittelalterliche Verwandlungslehre noch nicht verlassen, wird durch die von ihm zitierten Worte nicht gefordert.

3) Die an dieser Liturgie vorgenommenen, dogmen- und kulthistorischen Änderungen in der Auffassung des Abendmahls veranschaulicht der Abdruck bei Hubert S. 88ff. Sie fallen zeitlich außerhalb des Rahmens dieser Arbeit.

In Straßburgs Mauern weilte damals Wilhelm Farel und mit ihm eine kleine Kolonie französischer Flüchtlinge.[1]) Sie wurden in die Abendmahlskontroverse hineingezogen, Farel schrieb gleichzeitig mit Capito am 8. Oktober an Bugenhagen — „blasphemisch", wie dieser urteilte.[2]) Sein Standpunkt ist zunächst ganz der Straßburger: der Glaube ist die Hauptsache, das übrige gleichgültig. Sive panis sit sive non, perseverabit Christi corpus et sanguis numquam effundendus neque infundendus. Auf den usus sacramenti kommt es an[3]), einmütig solle allgemein beim Abendmahl verkündet werden: „wenn hier das Brot gegessen wird, darf die Seele sich nur damit befassen, Gott zu danken und immer wieder zu bedenken, daß der Vater also die Welt liebte, daß er seinen eingebornen Sohn dahingab"; das verpflichte die Teilnehmer ihrerseits zur Liebesleistung. Aber Farel wagt nun einen Vorstoß gegen Luther, wie ihn die Straßburger nicht riskiert haben würden: Luther ist nicht unfehlbar, irrt er hier, so stürzt noch lange nicht seine ganze Lehre zusammen, auch Petrus hat nach all seinen Taten in Kraft des Geistes, nicht gezögert, Paulus nachzugeben. Die Kirche geht nicht zugrunde, wenn man den impanatus deus aufgibt; ja, diese Lehre ist das Haupt des Antichrists, der nicht sterben wird, solange er dieses Haupt nicht verliert![4]) Nicht der unwichtigste Faktor dieser scharfen Kritik war der Hinweis darauf, daß die Franzosen an dem dogmatischen Zwiespalt größten Anstoß nähmen. Zwingli stand damals in lebhafter Fühlung mit den französischen protestantisierenden Kreisen[5]), und am 3. Februar 1526 bestätigte ihm gegenüber Capito das Urteil Farels, daß „Frankreich am allerstärksten jenen einen Artikel verabscheue".[6]) Am 27. Oktober 1525 aber hatte er melden können, daß Faber Stapulensis, damals Flüchtling in Straßburg, von Oekolampads Abendmahlsschrift geradezu begeistert sei.[7]) Hier liegen die Wurzeln der Hoffnungen, die Zwingli weiterhin auf Frankreich gesetzt hat.[8])

---

1) Das Nähere VIII, Nr. 409, Anm. 11—15.

2) Im Briefe an Gerbel (Vogt a. a. O. S. 57).

3) So schreibt Farel noch am 25. Okt. 1526 und wirkte in diesem Sinne auf den Basler Wolfgang Weißenburger ein (Herminjard I, Nr. 183).

4) Non peribit Antichristus, quamdiu perdurarit caput suum, quod impanatum esse deum non obscure indicat totius corporis cura in eo servando (Vogt a. a. O. S. 51f., Herminjard: Corresp. des réformateurs I, 393). Ganz ähnlich hatte sich Farel schon am 12. Sept. gegenüber Zwingli geäußert (Herminjard I, 380ff., Zwingliausgabe VIII, Nr. 380). Er stand eben Zwingli näher als die Straßburger. Ein ähnliches Urteil über Luther s. Herminjard I, 473.

5) Vgl. die Einleitung zu seinem dem König von Frankreich gewidmeten Commentarius III, 590ff.

6) VIII, Nr. 447. Pierre Toussain schreibt am 14. Juli 1525 an Farel: Multis iam Christianis Gallis dolet, quod a Zuinglii aliorumque de eucharistia sententia dissentiat Lutherus (Herminjard I, 367).

7) An Oekolampad: Faber Stapulensis iam in manu habet librum tuum; mirum, quam probet, quam commendet, quam admiretur.

8) Man beachte, wie aufmerksam in den Briefen der reformationsfreundlichen Franzosen die Abendmahlsfrage verfolgt wird. Vgl. Herminjard I u. II. Auf die Einzelheiten kann ich hier nicht eingehen.

An dem geplanten Religionsgespräch bei den Herren von Gemmingen scheint auch Hartmut von Cronberg eine Rolle zugedacht gewesen zu sein; wenigstens hat ihm der Gemmingensche Prediger Bernhard Griebler die Aktenstücke zugeschickt. Der Ritter hat am 19. Februar 1526 geantwortet.[1]) Seine Abendmahlsanschauung, soweit sie aus dem kurzen Schreiben klar wird, berührt sich mit der Erasmischen und der Straßburger, nur hat man den Eindruck, daß er die theologischen Details nicht versteht und auf jenem Wege am sichersten zu fahren vermeint. Es kommt alles auf den Glauben an; wer glaubt, daß alle seine Schuld getilgt ist, der ist würdig, zu essen von dem Brote und zu trinken von dem Wein. Die Quisquilien der Realpräsenz sind nebensächlich; immerhin wagt Cronberg nicht, sie beiseite zu setzen, sie wird als „unbegreiflich" geglaubt. „Wer mag begreiffen das esse und drinck von dem flaisch und blut ... anders dan das wirs glauben und umb der red willen Cristi daran nit zweyfeln."

Nahe Freundschaft verband die Straßburger mit Konstanz.[2]) Die beiden Brüder Blarer, Thomas und Ambrosius, die hier als Führer der evangelischen Bewegung erscheinen, hatten den stärksten Eindruck von Luther empfangen; Thomas war lange in Wittenberg gewesen und schrieb von dort begeisterte Briefe[3]), Luther ist „der christlichste und weiseste Mann", den es gibt, Christus wird uns durch ihn „etwas Großes schicken", er beichtet bei Luther, „der uns ermahnte, den Leib Christi zu essen, was wir zahlreich in den Festtagen[4]) getan haben". „Luthers und Melanchthons Autorität hat gar nichts Zweifelhaftes für mich", Luther ist kurzweg „der evangelische Mann". Der Bruder Ambrosius wäre nach seiner Flucht aus dem Kloster Alpirsbach am liebsten auch nach Wittenberg gekommen, blieb dann aber in der Konstanzer Heimat. Bei ihm tritt zu der Verehrung für Luther die Begeisterung für den Humanismus, und sein Ideal wäre die Verbindung Luther—Erasmus. „Guter Gott, was vermöchten nicht Erasmus und Luther, wenn sie einig wären, wenn sie mit einem Munde Christi Evangelium lehrten!"[5]) Von humanistischem Gesichtswinkel aus schaut er auf Zwingli, mit dem er seit Juli 1522 Freundschaft sucht; das verbindende Mittelglied ist der Administrator des Klosters Einsiedeln, Theobald von Geroldseck, gewesen.[6]) Irgend eine Spannung zwischen dem Zürcher und Wittenberger Reformator empfindet er nicht, wie damals noch niemand; er freut sich über den „glorreichen Triumph" der Zürcher an der ersten Disputation, deren

---

1) Pressel: Anecdota Brentiana S. 24f. Cronberg hat sich weiterhin nicht mehr geäußert.

2) Vgl. dazu Keim (Theol. Jahrbücher 14, 358ff.).

3) Vgl. T. Schieß: Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer I (1908), S. 30ff. 4) Neujahr 1521.

5) a. a. O. S. 52. Luther gilt ihm dabei als der eruditione longe superior.

6) a. a. O. S. 50.

Akten er kennt[1]), und wendet sich am 27. Juli 1523 erstmalig an Zwingli selbst[2]) und schickt ihm einen Brief Johann Fabers, voll von antilutherischen Umtrieben. Am 9. Oktober kam Zwinglis Antwort[3]): er sieht in dem Konstanzer den Wächter gegenüber der dortigen bischöflichen Kurie[4]) und schickt ihm die „Reformation des Stifts Großmünster", zur Nachahmung für die Reichsstädte. Bald jedoch (Anfang 1524) ertönt das erste Warnungssignal vor dem Zürcher, die Bilder fortschaffenden Radikalismus durch Melanchthon[5]), und dieser macht auch als erster die Brüder Blarer mit dem Abendmahlsstreite bekannt.[6]) Wie aus dem Briefe hervorgeht, hat wenigstens Thomas Blarer — und man wird annehmen dürfen: auch sein Bruder Ambrosius — damals die Realpräsenz unter dem Eindrucke der Karlstadtschen Polemik angefochten, sich u. a. auf die Autorität der „Alten" berufen; denn Melanchthon muß ihm entgegenhalten, die „Alten" lehrten, verum Christi corpus ὄντως ibi esse. Caspar Cruciger schreibt am 12. Mai an Thomas Blarer ganz offen: „ich höre, daß Du in einigen Punkten von der Lehre der Unserigen abweichst", und darunter ist an erster Stelle die Abendmahlslehre. Er bittet, sich dadurch „nicht uns entfremden zu lassen".[7])

Aber es wäre verfehlt, um deswillen in dem Konstanzer Brüderpaar „Zwinglianer" sehen zu wollen. Denn im Herbste 1525 wurde bei Zwingli Klage erhoben, die beiden Blarer wichen in der Abendmahlslehre von ihm ab.[8]) Ambrosius Blarer suchte Ausflüchte, sein Freund, der Prediger Johannes Wanner, versuchte zu begütigen: „zurückhaltend haben sie (die Blarer) bisher über diese Sache gesprochen, und wenn sie Deine (Zwinglis) Meinung nicht gebilligt haben, so haben sie sie doch auch nicht gänzlich geleugnet. Sie schwanken noch"[9]); aber am Jahresanfang gibt Ambrosius Blarer offen zu: „wir weichen von Dir, ich gestehe es unumwunden, im Dogma vom Abendmahl ab".[10]) Der Grund ist dieser: er kann sich den Tropus nicht aneignen, so gern er es möchte. Er gibt zu, daß die Zwinglische Anschauung dem Papsttum einen kräftigeren Stoß gibt als die seinige, hofft auch mit Christi Hilfe einst so weit zu kommen wie Zwingli, aber einstweilen geht es nicht. Ambrosius Blarers Abendmahlsanschauung ist vielmehr die der Straßburger, Capito[11]) hat ihn so für sich gewonnen, daß er die ihm von diesem gebotene Formu-

1) a. a. O. S. 71.

2) a. a. O. S. 79, VIII, Nr. 310. 3) a. a. O. S. 86, VIII, Nr. 318.

4) Zwingli hatte besondere Ursache, dafür dankbar zu sein. Vgl. seinen Brief an Bürgermeister und Rat zu Konstanz vom 5. August 1523 (VIII, Nr. 313), in dem er sich wegen einer schmutzigen Verleumdung betr. die Eucharistie verteidigt.

5) a. a. O. S. 91. 6) a. a. O. S. 118f., vom 23. Jan. 1525.

7) a. a. O. S. 121f. 8) a. a. O. S. 122f., VIII, Nr. 402.

9) VIII, Nr. 403. 10) a. a. O. S. 127f., VIII, Nr. 436.

11) Nicht Bucer, wie Keim a. a. O. S. 360 annimmt. — Die Abhängigkeit A. Blarers von Straßburg ist völlig verkannt von R. Baumgartner (Blätter für bernische Geschichte 1923, H. 1).

lierung wörtlich als die seinige an Zwingli weitergibt.[1]) Die Hauptsache ist, daß er in der Fassung des usus sacramenti mit Zwingli übereinstimmt. So ist er denn, wie Capito, für Verträglichkeit empfänglich und hofft wie dieser, daß die Nachwelt einst „über die Streitsucht unseres Jahrhunderts lachen werde". Mit dem Syngramma Suevicum ist er gar nicht einverstanden. Diese Stellungnahme — Blarer kennzeichnet sie treffend als „nihil repugnare" — hat Zwingli genügt; er hat freundlich an Ambrosius Blarer geschrieben und empfindet die Gemeinsamkeit: „wenn wir in irgend einer Sache verschiedener Meinung sind, so wollen wir anständig (civiliter) und freundschaftlich streiten, nicht Wittenbergisch, wo Alles stolz, drohend, tyrannisch ist".[2]) Wie auf die Straßburger hat Zwingli in der Tat auf die Konstanzer zählen können, er stand ihnen näher als Luther, so gewiß sie den Ausgleich suchten. Der Kreis der Konstanzer Reformationsfreunde wuchs beständig[3]), außer mit den Gebrüdern Blarer hat Zwingli mit Johannes Wanner, Johannes Zwick und Gregor Mangolt in Korrespondenz gestanden[4]), Briefe an Luther sind in dieser Zeit nicht aus Konstanz gerichtet worden. Der vom Thurgauer Landvogte aus Ermatingen vertriebene Alexius Bertschi wurde in Konstanz 1525 Pfarrer an S. Paul, und der von Blarer nach Zürich empfohlene Pfarrer Rebmann dort Seelsorger am Aussätzigenhaus.

Das Konstanz benachbarte Lindau war die Wirkungsstätte von Johannes Faber, dem alten Gegner Zwinglis. Die Konstanzer Freunde wissen viel von dort zu berichten[5]), lebhafte Beziehungen verbanden seit alters die Stadt mit Zürich.[6]) Aber hier einen aktionskräftigen Stützpunkt zu gewinnen, ist Zwingli nicht gelungen. Trotz aller Bemühungen. Das Evangelium zwar drang durch, aber der Reformator Thomas Gasner, der seit November 1524 neben Siegmund Rötlin wirkte, blieb in der Abendmahlsfrage spröde. Zwar feierte man 1525 das Abendmahl unter beiderlei

1) Man vgl. VIII, Nr. 436 mit Capitos Brief an Blarer vom 26. Nov. 1525 (Schieß a. a. O. S. 124f.). Der Satz: eucharistia recordandae mortis obitae pro nobis argumentum est, in eum nos usum utimur nihil solliciti, quid pani includatur, quandoquidem verba nobis, non pani dicta novimus steht in beiden Briefen. Auch die folgenden Worte sind zwar nicht wörtlich, aber inhaltlich dem Briefe Capitos entnommen. — Man könnte fragen, ob vor der Beeinflussung durch Capito Blarer etwa ganz Zwinglisch gedacht habe. Unbedingt abzuweisen ist das nicht, aber wenig wahrscheinlich. Die beiden Blarer werden, durch Karlstadt aus ihrem Luthertum aufgeschreckt, von Anfang an eine Mittelposition eingenommen haben.

2) VIII, Nr. 420. 3) Näheres bei E. Issel: Die Reformation in Konstanz. 1898.

4) Keim a. a. O. S. 539 läßt schon im Sept. 1520 viele Zwinglifreunde in Konstanz sein; aber die betr. Stelle, die er zitiert, bezieht sich nicht auf Konstanz, sondern auf Schaffhausen (vgl. VII, Nr. 154). Erst im Frühjahr 1522 ist die fama nominis et synceritatis Zwinglii nach Konstanz gedrungen (VII, Nr. 210).

5) Vgl. Schieß a. a. O., Keim 362ff.

6) Vgl. G. Meyer v. Knonau: Zürcherische Beziehungen zur Reichsstadt Lindau (Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees 41, 1912, S. 3ff.). (Hier werden zwar Beziehungen aus späterer Zeit geschildert, aber z. T. auf Früheres hingewiesen.)

Gestalt, aber Rötlin, der schon 1517 Zwingli als „Heros“ begrüßt hatte[1]), starb im Herbste 1525, und Gasner beobachtete in der Abendmahlstheorie strenge Neutralität. „Ich habe, schreibt er selbst[2]), einfältig, wie ich es konnte, und es mir der Herr gab, über das Abendmahl empfunden. Nach Kräften habe ich in den Predigten den Mißbrauch verabscheut und einen frommen Gebrauch nach der Schrift gelehrt, nichil determinans, quid esset substantionaliter [!]. Sobald ich diesen jammervollen Streit zwischen so gelehrten Männern entstehen sah, schwieg ich erschreckt, indem ich inzwischen die Beweisgründe beider Parteien erwog.“ Lindau hat er damit Unruhe erspart, aber Zwingli geärgert. Zumal die Luthersche Argumentation sichtlich Eindruck auf ihn machte, ohne daß er Lutheraner geworden wäre. Zwingli suchte durch den gemeinsamen Freund, Joachim Vadian in S. Gallen, den Lindauer zu bearbeiten.[3])

In Nürnberg hatte man 1524 „dem Papste Urlaub gegeben“.[4]) Noch im gleichen Jahre drang die Karlstadtsche Bewegung ein und fand einen empfänglichen Boden.[5]) Ein Schüler Karlstadts, Martin Reinhard, weilte in der Stadt, und der Drucker Hieronymus Höltzel druckte einen Karlstadtschen Traktat nach. Er mußte dafür freilich am 17. Dezember „in's Loch“ wandern, und am Tage zuvor beschloß der Rat, „Karlstadts Büchlein alle aufheben zu lassen“. Die Strafmandate folgten sich, und im Frühjahr 1525 konnte der Ratschreiber Lazarus Spengler mit Befriedigung den Erfolg konstatieren. Das schuf kein günstiges Prognostikon für den Zwinglianismus, der sich mit Karlstadt in der Leugnung der Realpräsenz begegnete. Hatte man doch selbst die vermittelnde, an Erasmus anknüpfende Anschauung des Schulmeisters von S. Sebald, Johannes Denk, nicht gelten lassen, vielmehr ihren Urheber ausgewiesen![6]) Die glück-

1) VII, Nr. 25.

2) Vadian. Briefsammlung IV, Nr. 484.

3) Vgl. IX, Nr. 618. K. Wolfart: Geschichte der Stadt Lindau I, 1909.

4) Vgl. F. Roth: Die Einführung der Reformation in Nürnberg 1517—1528 (1885), S. 176. Speziell für das erste evangelische Interesse am Abendmahlsproblem K. Schornbaum: Die Stellung des Markgrafen Kasimir v. Brandenburg 1900, S. 293ff. Der hier mitgeteilte sogenannte zweite evangelische Ratschlag von 1524 geht gegen die communio sub una und das Meßopfer, die Realpräsenz hingegen ist noch nicht Problem. Es ist die Rede vom „unzweifeligem Glauben den Worten Christi, daß er im broth und wein warlich gegenwertig sei zur speis und trank der selen“.

5) Einzelheiten bei Barge: Karlstadt II, S. 190ff., 240ff.

6) Siehe die Abendmahlslehre Denks bei Th. Kolde: Hans Denk und die gottlosen Maler von Nürnberg (Beiträge zur bayrischen Kirchengeschichte 8, S. 57f.). Aber Kolde (dem Barge a. a. O. S. 242 folgt) bestimmt die Abendmahlslehre Denks unrichtig. Von einer „dem Leibe“ heilsamen Verbindung mit Christus ist keine Rede, vielmehr quält sich Denk, wie Erasmus, mit dem Problem, den geistigen Genuß Christi, der die Hauptsache ist, mit dem leiblichen, der traditionell ist, in Einklang zu bringen. Die entscheidenden Worte sind ganz Erasmisch: „dieweil es (das Wort = Christus) aber unsichtbar in dem sichtbaren Brot und doch nicht anderes denn das Brot, so ist es eben das unsichtbare Wort in dem sichtbaren Leib, der empfangen ist vom heiligen Geist, ge-

lichen Zeiten, da in Nürnberg bis zu 300 Exemplaren Zwinglischriften abgesetzt wurden[1]), schienen vorüber.

Die Korrespondenz zwischen Nürnberg und Zürich wurde fast ausschließlich durch den Buchhändler Froschauer vermittelt[2]); infolgedessen war sie nicht allzu rege. Die Erörterung über die Abendmahlsfrage wurde durch Willibald Pirkheimer eröffnet, der durch humanistische Freundschaft seit mindestens Herbst 1519 mit Zwingli verbunden war[3]), ihn bald darauf auch persönlich kennen gelernt hatte[4]); der Nürnberger wollte etwa Ende 1523 bis Anfang 1524 Auskunft haben über das Wort „missa". Zwingli verwies auf seine Schrift „Canonis Epichiresis". Seine Antwort ist im Humanistenstil gehalten, aber Zwingli verfolgte doch wohl tiefere Absichten: er erstrebt das Bündnis mit Nürnberg. „Ich glaube, Nürnberg und Zürich werden einst durch das gleiche Bündnis verknüpft werden." Darum bekommen auch Andreas Osiander „und die Brüder alle" ihren Gruß. Zwingli hat mit sichtlichem Nachdruck die Verbindung mit Nürnberg betrieben. Freunde besaß er dort genug. Franz Kolb, der frühere Berner, war seit 1525 hier ansässig und hatte seinen bisherigen Wirkungskreis in Wertheim um seiner Zwinglischen Abendmahlslehre verlassen müssen[5]), vielleicht auf Luthers Veranlassung. Auch der große Lutherverehrer Albrecht Dürer war Zwingli wohlgesinnt und ließ „Herrn Zwingli seine Grüße melden"[6]); wir hören, daß er mit seinem Freunde Pirkheimer wiederholt lebhaft über die Abendmahlsfrage disputierte.[7]) Weiter wäre

---

boren aus Maria der Jungfrauen". Man vgl. dazu des Erasmus modo quodam invisibili (oben S. 50ff., 137ff.). — Zwingli wurde am 6. Febr. 1525 durch Capito über die Ausweisung Denks unterrichtet (VIII, Nr. 362).

1) Siehe Kolde in: Beiträge zur bayr. Kirchengesch. I, S. 17.

2) VIII, Nr. 349. 3) VII, Nr. 103.

4) Das verrät Pirkheimer in seiner ersten Gegenschrift gegen Oekolampad (s. u.): Vidi hominem ante quinquennium fere, quum nomine reipub. nostrae apud Helvetios legatum agerem multamque in eo eruditionem et dexteritatem deprehendi, sed utinam non tantum ingenio suo indulgeret!

5) Vgl. H. Neu: Geschichte der evang. Kirche in der Grafschaft Wertheim, 1903, S. 15. L. Eißenlöffel: Franz Kolb, o. J. S. 29ff. Die Ansicht von Eißenlöffel (S. 35), daß der Sakramentsbegriff des von Kolb verfaßten „Wertheimer Ratschlags" von 1524 „genau derjenige Zwinglis sei", ist unrichtig. „Sichtige zeichen auf gotliche zusagung von Christo eingesetzt zu einer verweisung und sterckung empfangener rechtvertigung in dem glauben an Cristum" sind die Sakramente auch für Luther, der Unterschied hebt erst an, wenn zu dem signum die res tritt. Und da bekennt der Ratschlag in Artikel 8: „Cristus hat ernstlich und on zweifel wolbedacht bede, sein fleisch und bluet, zu der gezeugnus und ewiger gedechtnus der erloesung ... gemeiniglich zu nießen eingesetzt." Das verträgt sich nicht mit Zwinglis Anschauung. Eißenlöffel hat das Fragende und Suchende des Briefes von Kolb an Luther vom 27. August 1524 verkannt.

6) Vgl. Roth a. a. O. S. 28, Egli: Albr. Dürer u. Zürich (Zwingliana II, S. 384f.). Möglicherweise hat Dürer auch Zwingli gemalt, doch kann ich darüber noch keine nähere Mitteilung machen, da Herr Prof. Dr. C. Brun in Zürich, der Entdecker des Bildes, sich dieselbe vorbehalten hat. Leider ist derselbe inzwischen verstorben.

7) Roth S. 228.

zu nennen der Diakon bei S. Sebald, Georg Weiß[1]), ebenfalls mit Pirkheimer befreundet — offenbar schuf der Humanismus die Verbindung mit Zwingli. Die in Nürnberg vorhandenen Karlstadtianer, „des Teufels Boten", wie Luther sie nannte[2]), dürften auch Zwingli günstig gesinnt gewesen sein. Freilich diskreditierten sie die Schweizer Sache, die auch hier nach beliebtem Muster an Karlstadts Rockschöße gehängt wurde. In den Malerkreisen spukten die Karlstadtischen Ideen[3]), und der Kreis derer, „so ungeschickte red vom sacrament geredt", wurde immer größer. Gegen einen der Maler nun, Hans Greiffenberger, der behauptet hatte, „das heilig sacrament des altars wer nur prot und wein, nicht flaisch und blut", infolgedessen im Kelche nur ein „Zeichen" sah[4]), richtete Andreas Osiander einen ausführlichen „Bericht der Ursachen, so den gemeinen, ungelehrten Mann das heilige Sakrament des Altars allein für Wein und Brot und nicht Fleisch und Blut Christi zu halten bewegen möchten". Und hier wird die Leugnung der Realpräsenz, die auf Karlstadt zurückging[5]), kurzweg als „Zwinglischer Wahnglaube" gebrandmarkt.[6]) Osiander begründete die Notwendigkeit der Realpräsenz mit dem Gedanken des Unterpfandes: „Wein und Brod kann kein Zeichen sein, daß Christus in mir woll wohnen, aber sein Fleisch und Blut, mir zu einer Speis und zum Trank gegeben, das ist ein gewiß Wahrzeichen, daß Christus in mir wolle sein, darauf ich mich fröhlich verlassen kann." Wenn das Sakrament nur Brot und Wein wäre, vermöchte es das nicht zu leisten, was es doch leisten soll und will, Christus in uns zu bringen. Nur dem Glaubenden freilich nützt der Empfang.

Es war für Zwingli ungünstig, daß die maßgebenden Kreise der Öffentlichkeit gegen ihn waren. Denn Osiander stand nicht allein, vielmehr neben ihm die Prediger Sleupner, Venatorius, Link, Althamer, und vor allem der Ratsschreiber Lazarus Spengler[7]); klagend schrieb man aus

---

1) Briefe von ihm bei Herzog: Oekolampad II, 284f. J. C. Füslin: epistolae 1742, Seite 35f.

2) Enders V, Nr. 882, vgl. 883.

3) Die Einzelheiten bei Kolde a. a. O.

4) Kolde a. a. O. S. 15, Anm. 1, vgl. S. 50.

5) Vgl. u. a. Chr. Scheurl an Antonio Vento 22. Jan. 1525 (Scheurls Briefbuch ed. v. Soden u. Knaake II, 1872, S. 132).

6) Roth S. 228. W. Möller: Andr. Osiander 1870, S. 67ff. Die Abendmahlsanschauung Osianders ist auf Lutherscher Basis aufgebaut mit einem stark mystischen Einschlag. Näheres bei Heberle in: Theol. Studien u. Kritiken 1844, S. 382ff. und jetzt bei E. Hirsch: Die Theologie des A. Osiander 1919 (dazu meine Anzeige in: Deutsche Literaturzeitung 1921, Nr. 22/23). Für die Mystik Osianders möchte ich neben Reuchlin Erasmus als Quelle vermuten.

7) Wie gemäßigt aber ursprünglich die Nürnberger Prediger dachten, zeigt ihr 1524 verfaßter, 1525 gedruckter „gut underricht und getrewer Ratschlag, auß hailiger göttlicher schrifft, wes man sich in diesen zwitrachen . . . halten soll" (Exemplar der Stadtbibliothek Zürich, Gal. XVIII, 537). Hier wird vom Abendmahl bekannt: Christus hat die Einsetzungsworte gesprochen, „als wolt er sagen: Yr solt glawben, daz ich von

Nürnberg im November 1525 nach Straßburg über die Übermacht der Prediger in der Abendmahlsfrage.[1]) Von dieser Seite her wurden lebhafte Beziehungen zu Wittenberg unterhalten, Luther versäumte nicht zu warnen[2]), Melanchthon war wiederholt persönlich in Nürnberg[3]), und die Vermittlungsversuche der Straßburger verfingen nicht. Luthers Bücher wurden in Nürnberg so eifrig nachgedruckt, daß der Reformator am 26. September 1525 sich dagegen wehren mußte[4]); hingegen erging am 14. Juli 1526 ein Ratsgebot an Buchdrucker und Buchführer, „das sie sich bey ernstlicher eins erbern Raths straff enthalten, die Karelstadischen, Ecolampadischen, Zwinglischen und Irer anhennger büchlein vom sacrament, dieweil darin nichts dan teufels werk und verfürung erfunden wurdet, . . . zu drucken oder fail zu haben".[5]) In die dem Rate unterstellten Dörfer wurden Prediger gesandt, die zuvor von den Geistlichen der Stadt vor allem darauf examiniert waren, „ob sie . . . vom sacrament des leybs und pluts Christi rechten verstand haben".[6]) Damals betete Franz Kolb in Nürnberg: „der fromme Gott möge uns endlich von aller Verführung des Antichrists erlösen!"[7]), Zwingli aber schrieb persönlich an den Nürnberger Rat am 2. Juli 1526.[8]) Ehrerbietig, fast unterwürfig in der Form, in der Sache klar und bestimmt. Offen bekannte er sich zur Schar derer, die „es für unmöglich halten, daß hier (im Abendmahl) etwas Körperliches oder Fleischliches gegessen werde, da die Seele durch keine leibliche Speise gesättigt oder genährt werden kann". Er bemühte sich, seine Abendmahlsanschauung als die alte, ursprüngliche hinzustellen und die lutherische als sekundär zu erweisen; Joh. 6, 63 war natürlich seine Hauptstütze. Das Abendmahl ist „feierliches

---

ewern wegenn mensch byn worden, mein leyb für euch dar wurd geben, und daz ich durch vergiessung meins pluts ewer sünd werd abwaschen, und wann ir daz glaubet, so esset und trinckt ir mein flaysch und plut gaistlich. . . Wer zu Christo kumpt unnd an in glaubt, der ysset sein flaisch und trinckt sein plutt gaistlich. Auff daz wir aber festiglich glawben mügenn, hilfft uns das ausserlich zaichen, darinn uns Christus zur speyß und tranck gegeben wirt. Dann das zaichen muß eben daz thon, des wir im wort wartten. . . Die zaichen aber sein uns . . . kain nutz, wann wir dem wort nicht glawben." Das entspricht den Lutherschen Gedanken der ersten reformatorischen Periode, mit denen auch der Zwingli der ersten Periode sich berührte. An solchen Formulierungen merkt man die mit Karlstadt eingetretene Wendung in der Abendmahlsauffassung. Vgl. zu diesem Ratschlag Möller a. a. O. S. 22ff. Die gleiche ursprüngliche Mäßigung verrät die sog. Nürnberger Abendmahls Vermahnung. Vgl. darüber J. Smend: Die ev. deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe, 1896, S. 185f. Smend macht auf Straßburgische Einflüsse in Nürnberg aufmerksam.

1) VIII, Nr. 409. 2) Enders V, Nr. 882, 883.

3) Vgl. Capito an Oekolampad 27. Oktober 1525: Allata est huc (nach Straßburg) fama per literas Irenici potissimum, Ph. Melanchthonem modo agere Norinbergae caussa studiorum instituendorum, quo consultore sint in rebus quoque fidei usuri Norinbergenses (Simmlersche Sammlung).

4) Enders V, Nr. 981, 999.

5) VIII, Nr. 500, vgl. 508, IX S. 267. Das Verbot hing mit der Badener Disputation zusammen. Vgl. unten.

6) Vgl. Smend a. a. O. S. 171. 7) VIII, Nr. 508. 8) VIII, Nr. 500.

Symbol der Danksagung, christlichen Einmütigkeit und Liebe"; man gedenkt an den für uns gestorbenen Leib Christi, der jetzt zur Rechten des Vaters sitzt. „Auch der ganze Chor der alten Lehrer — Zwingli nimmt den Mund hier sehr voll — war immer dieser Ansicht"; das hat Oekolampad erwiesen; jedenfalls — damit schränkt er sofort ein und biegt auch die Abendmahlslehre etwas um — sind niemals bei den Alten diejenigen als Ketzer gebrandmarkt worden, die das Abendmahl „nicht anders als ein feierliches und mystisches Zeichen oder Symbol der Liebe und Eintracht ansahen". Es ist eine Ausflucht, zu sagen, Christus sei „unsichtbar" zugegen; denn man muß die beiden Naturen in Christus, die göttliche und menschliche, wacker (probe) unterscheiden und darf nicht der Menschheit zuschreiben, was allein der Gottheit zusteht. Der eignet Ubiquität, aber die Menschheit ist örtlich beschränkt; sonst hätte Christus nicht in den Himmel hinauf- oder in die Hölle hinabsteigen brauchen. „Was geschaffen ist, ist nicht unbegrenzt und kann es niemals werden." Damit[1]) bringt Zwingli hier die Zwei-Naturen-Lehre zum Abendmahl in nähere Beziehung; man merkt deutlich: die Lutheraner haben ihm die Fragestellung gegeben. So bemüht sich Zwingli, die communicatio idiomatum noch festzuhalten, aber es geschieht in einer ganz äußerlichen Weise: die beiden Naturen konstituieren in ihrer Verknüpfung den einen Christus[2]), daher werden dem Wortlaut nach Namen und Eigentümlichkeiten der Naturen promiscue gebraucht. Zwingli erbot sich, persönlich in Nürnberg zu erscheinen, um seine Sache dort zu vertreten; evtl. soll ein Vertreter aus Basel oder Straßburg kommen. Er schickte dann den Nürnbergern seine „klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi" zur Einsicht zu. Vor allem kam es ihm auf die Beseitigung des unbequemen Bücherverbotes an[3]), und er glaubte, die Zürcherische Freiheit gegen den Nürnberger Zwang ausspielen zu können. Genützt hat das alles nichts, lauter denn je erscholl in Nürnberg der Ruf: Ubiquität!, und Franz Kolb fand sich dort überflüssig und wollte nach Bern zurück.[4]) Ihm hatte der Nürnberger Rat

1) Man vgl. dazu unten die Ausführungen Althamers. Es ist möglich, daß Zwingli von Verhandlungen über die Frage in Nürnberg wußte. — Angetönt hatte Zwingli das Problem der zwei Naturen schon im Commentarius s. o., erstmalig erörtert ist es im „klaren Unterricht vom Nachtmahl" 1526 s. u.

2) quamvis, quod verba attinet, ipse Christus quoque naturarum nomina et proprietates propter communicationem idiomatum communes faciat, eo nimirum, quod utraeque istae naturae simul coniunctae unum duntaxat Christum constituant.

3) Für die Verbreitung Zwinglischer Literatur in Nürnberg ist sehr lehrreich das von Th. Hampe in den Mitteilungen aus dem germ. Nationalmuseum 1912 S. 109ff. veröffentlichte Bücherinventar des Lienhard zur Eich. Es stammt allerdings aus dem Jahre 1530, aber zur Eich, ein geborener Thurgauer, war seit 1526 in Nürnberg. Außer zahlreichen Zürcher Bibeln sind von Zwingli vertreten: Commentar zu Jesaias, zur Genesis, Auslegung der 67 Schlußreden, de vera et falsa religione. Der Buchhändler stand mit den Basler und Zürcher Kollegen in reger Geschäftsverbindung.

4) Vgl das Stimmungsbild VIII, Nr. 508.

im November 1525 Frageartikel vorgelegt, darunter auch einen nach seiner Stellung zur Realpräsenz, Kolb hatte ausweichend geantwortet, er hatte, ähnlich wie die Straßburger, eine gemeinsame Basis gesucht: „Das arm folck hab ich ermant, das si vesteklich glouben, das Christus für si sei gestorben und nicht uß fürwiz fragen, wie der leib Cristi werd genossen, sunder infacht gott bitten umb den rechten glouben".[1])

Eine spezielle Bitte hatte Zwingli dem Nürnberger Rat vorgetragen: Oekolampads Antwort an Pirkheimer freundlich aufzunehmen. Die beiden einstigen Freunde hatten eine literarische Fehde über des Baslers großes Buch zur Abendmahlsfrage eröffnet.[2]) Ende 1525, schon mit der Jahreszahl 1526 war bei Joh. Petreius in Nürnberg „Bilibaldi Birckheimeri de vera Christi carne et vero eius sanguine ad Joan. Oecolampadium responsio" erschienen. Die Schrift überraschte allgemein, vergeblich hatte Georg Weiß sie zu verhindern gesucht[3]), aber sie war psychologisch verständlich: der Humanist war um seiner Freundschaft mit Oekolampad willen in den Verdacht gekommen, Anhänger Karlstadts und Münzers zu sein, wie man derartiges aus Oekolampads Buch herausgelesen hatte.[4]) Eine Korrespondenz zwischen den beiden einstigen Freunden war dem Buche voraufgegangen. Als Zweck desselben gibt der Nürnberger an, zu erweisen, „daß es kein Irrtum ist, zu glauben, der allerheiligste Leib und Blut Christi werde in Brot und Wein enthalten, nicht nur mystisch — so hatte Oekolampad behauptet — sondern wirklich (vere), vielmehr diejenigen irren, die nicht so glauben." Mit andern Worten, er will das innere Recht der Lutherschen Abendmahlslehre zeigen. Um deswillen beruft er sich auch wiederholt auf den Wittenberger Führer und auf das Syngramma Suevicum. Viele Worte, viel humanistische Gelehrsamkeit bietet er auf, doch ist das Ganze von einer gewissen hämischen Überlegenheit und Eigendünkel getragen, auch nicht frei von unpassendem Scherze. So wenn er Oekolampad zuruft, er brauche nicht zu fürchten, daß jemand unter der Form des Brotes ein Ohrläppchen Christi zerbeiße; „denn, wie Augustin sagt, nicht der sichtbare Leib Christi wird genossen, vielmehr der Leib Christi unsichtbar. Unsichtbar wird sein Fleisch genannt, weil es wirklich auf dem Altare ist, aber weil es nicht in seiner äußerem Form (in specie sua) erscheint, wird es unsichtbar genannt". Das ist für Pirkheimer schlechthin ein Wunder,

1) Vgl. Eißenlöffel a. a. O. S. 124.

2) Daß Oekolampads Buch in Nürnberg Sturm erregte, bezeugt Georg Weiß (Herzog: Oekolampad II, 284).

3) Siehe Füslin: Epistolae S. 38.

4) Vgl. den genauen Nachweis bei P. Drews: W. Pirkheimers Stellung zur Reformation, 1887, S. 91f. — Für das obige Referat über Pirkheimers Schrift benutzte ich das mit der eigenhändigen Dedikation Oekolampads „Pellicano et Zwinglio Oecolampadius" versehene Exemplar der Zürcher Kantonsbibliothek (Sign. III O 210). Es wurde am 19. April 1526 an Zwingli geschickt (VIII Nr. 471). — Zu vgl. ist auch die Korrespondenz zwischen Oekolampad und Pirkheimer bei J. J. Herzog: Oekolampad II, 1843, S. 267ff.

und mit dem Mirakel schlägt er alle rationalen Einwände nieder.[1]) „Die Heiden verehrten ihre Gottheiten unter der Gestalt eines Baumes, eines Baumstumpfes oder auch eines Steines, in dem Glauben, es sei etwas Göttliches darunter verborgen; wir aber, denen die Gnade der göttlichen Wahrheit leuchtete, sollten nicht den Worten Christi glauben oder es für unmöglich halten, daß unter der Gestalt des Brotes der wahre Leib Christi verborgen sei, und ihn mit ehebrecherischen Tropen austreiben wollen? Wahrhaftig, wenn Christus gesagt hätte, sein Leib wäre unter der Gestalt eines Steines enthalten, ich würde ihm glauben und nicht zweifelnd fragen, ob das möglich sei oder nicht, ich würde mehr auf sein Wort schauen, als die Naturordnung betrachten."[2]) Was tut's, wenn das Wunder sich bei jeder Abendmahlsfeier wiederholt? „Was Wunder, wenn der Wunder niemals ein Ende wird, da der Herr barmherzig und gnädig ist?!" Gesetzt selbst, die Apostel — darauf hatte Oekolampad hingewiesen — hätten sich nicht über das Mirakel gewundert (was aber keineswegs sicher ist, denn „es steht keineswegs Alles geschrieben"), so folgt daraus nicht, daß kein Mirakel vorlag; „sie wunderten sich nicht mehr weiter, da nicht Fleisch und Blut, sondern Gottes Geist ihnen offenbart hatte, daß Jesus der Sohn des lebendigen Gottes sei". Auch über die Auferweckung des Lazarus, die doch sicher ein Mirakel war, haben sie sich nicht gewundert. Den patristischen Beweis für die Realpräsenz zu erbringen und ihn den Oekolampadschen Väterzeugnissen entgegenzustellen, wird Pirkheimer nicht allzuschwer. Folgerichtig will er auch die Adoration der Hostie zulassen, „wenn auch dieses Sakrament nicht zum Zweck der Anbetung eingesetzt ist".[3]) Denn die Gottheit Christi ist hier gegenwärtig, und Gott soll man anbeten; womit natürlich nicht der „Mißbrauch", wie er an Fronleichnam[4]) getrieben wird, entschuldigt werden soll. Die Einsetzungsworte sind ganz klar, keineswegs „dunkel"; denn jeder Mensch macht sein Testament unmißverständlich. Von einem Tropus, der zudem für den Ernst der Situation gar nicht gepaßt hätte, kann keine Rede sein; beim Passahlamm liegt er vor, nicht aber beim Abendmahl. Wenn auch Brot und Wein um des Gedächtnisses willen genommen werden, so ist das Mahl doch kein bloßes Gedächtnismahl, sondern eine Mitteilung (communicatio) von Leib

1) Sed quia miraculose sacramentum hoc a domino institutum est, et non homo, sed verbum Christi hoc conficit, maximo et admirando miraculo non caret.

2) Hier fällt Pirkheimer ganz in scholastische Gedankengänge zurück, wie er denn weiterhin auch Duns Scotus zitiert. Man vgl. auch folgenden Satz: Potuisset et deus alio modo humanum genus quam per passionem filii liberare, sed ita sapientiae aeternae placuit.

3) Haudquaquam tibi concedo, non ideo adorari, quia adest, sed quia adesse creditur. Pirkheimer plädiert auch für das Anzünden von Kerzen vor dem Sakrament.

4) Doch ist die Vorsicht Pirkheimers diesem Feste gegenüber beachtenswert. Einerseits sieht er darin einen Mißbrauch, eine res penitus nova, sagt aber dann: et fortassis non penitus impie excogitata, si in terminis suis constitisset. Sed ita est, ut ille dixit: omnia mala a bonis initiis orta sunt.

und Blut Christi, die „realiter“ „in“, „mit“ und „unter“ — diese drei Präpositionen gebraucht Pirkheimer — Brot und Wein sind. Es handelt sich um das „natürliche“ Fleisch Christi[1]), das aber „geistig“, nicht etwa „fleischlich“ genossen, d. h. mit den Zähnen zerbissen wird[2]); „Fleischfresser“ sind Pirkheimer und die Seinen nicht, sie kommunizieren „durch den Glauben und mystisch“. Von einem fleischlichen Genuß würde gelten: „das Fleisch nützt nichts“. Zu einem bloßen Gedächtnis bedarf es des Essens und Trinkens nicht. Nun aber seinerseits die Notwendigkeit der Realpräsenz klarzumachen, gelingt Pirkheimer nicht; er bemüht sich nicht einmal darum, sondern rekurriert auf die Schriftautorität. Daß Oekolampads Ansicht nicht ganz konsequent sei, hat der Nürnberger wohl gemerkt, ebenso daß sie sich mit der Karlstadts nicht deckt, aber er verschmäht es trotzdem nicht, ihn zum „Complizen“ Karlstadts zu stempeln.[3])

Pirkheimers Schrift fand lauten Beifall im Lager der Lutheraner; auch Luther selbst sprach an Spalatin seine Anerkennung aus.[4]) Oekolampad war gekränkt. Wiederum schrieben die einstigen Freunde sich gegenseitig Briefe, dann veröffentlichte der Basler seine „Ad Bilibaldum Pyrkaimerum de re eucharistiae responsio“. Er hatte schon Mitte April damit begonnen, am 20. Juni 1526 erhielt Zwingli das druckfertige Manuskript[5]), im August vollendete Froschauer den Druck, der auf der Herbstmesse ausgegeben wurde.[6]) Mit viel Persönlichem[7]) und einem starken patristischen

---

1) corpus illud, quod manu sancti spiritus formatum est in utero virginis et in igne passionis decoctum in ara crucis.

2) Eine nähere Erörterung darüber, wie das möglich sei, lehnt Pirkheimer ausdrücklich ab: credimus illi, qui ita mandavit. Doch denkt er sich das Genießen so, daß eine Stärkung des Geistes erzielt wird: et nos corpus Christi non stomachi saturandi gratia manducamus, sed ut spiritum per cibum illum identidem refocillemus. Verdaut und in den Abort abgeführt werden nur die Akzidentien, die Substanz des Leibes und Blutes Christi bleibt, quae non afficitur accidentibus illis. — Drews (a. a. O.) S. 100 redet hier von einer „wunderbaren Unklarheit“ Pirkheimers, übersieht aber, daß Bugenhagen sie genau so vertritt (s. o. S. 198f.), weil die Schweizer die Wittenberger hier in die Enge trieben durch ihren Vorwurf des „Fleischfressens“. Den ablehnen und doch Realpräsenz im Vollsinne festhalten, mußte „wunderbar unklar“ werden.

3) Anmerkung verdienen die Worte Pirkheimers über das von Luther beliebte Bild des Eisens und Feuers: Porro nec loquutio illa, ferrum est ignis, quum est ignitum, vera est, sed sophistica, ac ideo non nisi figurate et per synecdocen verificari potest; quemadmodum enim aqua buliens ignis non est, licet deuret, ita nec ferrum ignis esse potest, quamvis per ignis calorem sit succensum, ac ideo nequaquam, ut tu putas, hoc in loco quadrat, cum manifestum prae se ferat tropum.

4) Drews a. a. O. S. 101. Vgl. dazu auch den Brief des Jak. Montanus an Pirkheimer bei Heumann: doc. literaria p. 307.

5) VIII, Nr. 471, 497.

6) VIII, Nr. 517.

7) Interessant ist, wie Oekolampad das von ihm für die Lutheraner gebrauchte Wort: „papistae“ verstanden wissen will: „papistas nominans, mihi cum tuis non esse negocium ostendo. Quis nescit inter tuos et papistas multum interesse? Itaque sicubi displicere aliquid mihi in papistis dixero, nihil ad tuos eum sermonem pertinere liquidum

Beweis belastet, ist die Schrift in der Form durchaus maßvoll. Seine frühere Abendmahlsanschauung hält Oekolampad fest, nur ist deutlich nicht ein Verschwinden, wohl aber ein Abblassen seiner mystischen Einträge zu beobachten; er rückt stärker an Zwingli heran, mit dem er ganz solidarisch sein will.[1]) Dem Gegner, meint er, ist es nicht gelungen, irgend einen Nutzen der Realpräsenz zu erweisen. Er widerspricht sich auch selbst, wenn er von geistlicher Nießung des Fleisches Christi redet. Und Oekolampad treibt hier den Gegner hart in die Enge: Wenn Christi Fleisch in dem Brote ist, substantiell und real, wenn auch unsichtbar, so muß doch durch das Essen des Brotes Christus in uns übergeführt werden; der Leib Christi bleibt heil in uns wie Jonas im Bauche des Walfisches. Derartiges möchte Pirkheimer natürlich nicht annehmen, darum redet er vom geistlichen Genießen. „Wenn du stramm darauf bestehst und sagst, du sorgtest nicht darum, wie du essen mögest, weiterhin aber bezeugst, daß du nur geistig essest, so ist es nicht nötig, dich zu bekämpfen. Wenn du geistig ißt, warum rüstest du dann ein fleischliches Mahl? Du bekennst, daß im Brote der Leib sei und daß das Brot wesentlich der Leib sei, und kannst leugnen, daß du durch die Berührung des Brotes mit dem Fleische Christi vereint wirst und fleischlich ißt? Warum Streit, wenn Ihr per fidem ac mystice kommuniziert?“ Denn „Mysterium“ und „geistige Nießung des Fleisches Christi“[2]) hält Oekolampad fest, darin sich von Zwingli noch unterscheidend. Von Karlstadt rückt er ab: „es ist hie nit schwirmerey“. Irgend ein Wunder liegt aber auch nicht vor. Oekolampad beruft sich auf Luthers „de captivitate babylonica“ für die Auslegung von Joh. 6.[3]) Dem Einwand Pirkheimers, wenn das Abendmahl nur Gedächtnismahl sei, könne man es ganz entbehren, da man auch anderweitig an Christi Tod gedenken könne, begegnet der Basler einmal durch Hinweis auf das Einsetzungsgebot, sodann durch den Gemeinschaftsgedanken: im Abendmahl will uns Christus in der durch die Taufe begründeten Kirchgemeinschaft tanquam eiusdem corporis mystici membra erhalten. Der „Nutzen des Abendmahls“ liegt also darin, daß es Symbol der Liebe ist.

Pirkheimer ließ im Januar 1527 eine Replik, responsio secunda de vera Christi carne et vero eius sanguine adversum convicia Joannis, qui sibi Oecolampadii nomen indidit, erscheinen.[4]) Wie der Titel verrät, gallig

---

satis esse debet. Schwerlich dürfte die Menge diese subtile Unterscheidung verstanden haben. Volkstümlich ist die andere Formulierung: Quis negat realiter edi panem praeter papistas? d. h. wer die Realpräsenz annahm, war „Papist“! Damit hat Zwingli rechnen müssen, s. o.

1) Nihil aliud est dicere significare corpus et esse figuram corporis.

2) Die er freilich anders versteht als sein Gegner.

3) Vgl. WA. VI, 502.

4) Exemplar in der Stadtbibliothek Zürich (E 341). Die Schrift fand lebhaften Beifall bei Michael Hummelberg. Vgl. Heumann: documenta literaria, 1758, S. 94f. Eine Anekdote aus dem Melanchthonkreise über ein Gespräch Pirkheimers mit Alb. Dürer über das Abendmahl erzählt Hospinian II45b zum Jahre 1526.

geschrieben, Schimpfworte mußten die Beweiskraft ersetzen. Sachlich wurde nichts Neues geboten, es zeigten sich nur gewisse, beachtenswerte Nuancierungen. Dem scharfen Beobachter muß auffallen, daß der Nürnberger neben seiner früheren Formulierung: der Leib Christi ist im Brote enthalten, sichtlich die katholische Formulierung bevorzugt: corpus Christi sub panis specie continetur oder sub panis forma latet, ohne den feinen Unterschied besonders zu vermerken; ja, es kann die Formel begegnen: panis et vinum divina potestate in corpus et sanguinem Christi commutantur.[1]) Dem entspricht ein deutliches Abrücken von Luther, den Pirkheimer ehedem empfohlen hatte: „ich bin nicht eingeschworen auf Luthers Worte und es geht mich nichts an, was er schreibt oder sagt . . . ich habe Oekolampad niemals Luthers Bücher empfohlen, wie er vorgibt, sondern so oft ich auf das stieß, was vordem von Luther geschrieben war, habe ich es keineswegs wiederholen, sondern nur darauf hinweisen wollen, um nicht den Anschein des Schmuckes mit fremden Federn zu erwecken. Aber ich weiß schon, warum jener einfältige und „lautere" Mensch mir Vertrautsein mit Luther vorwirft." Seine geschraubte Abendmahlslehre hält Pirkheimer fest, aber er versucht die Widerlegung der gegnerischen Einwände. Nicht immer mit Glück. Z. B. wenn er das geistige Genießen des leiblich real vorhandenen Christus klarmachen will. „Wir wollen nicht Fleisch essen, wie es auf der Fleischbank verkauft wird, wir suchen nicht das Fleisch im Brote, was den Geschmack oder das Zerbeißen betrifft, sondern wir glauben fest an die Gegenwart des Leibes Christi. Und deshalb sucht unser Kultus nichts anderes, als daß Christi Leib im Geiste und in der Wahrheit angebetet werde, mag er auch zugleich körperlich gegessen werden. Keineswegs wird Christus wie leibliche Speisen mit dem Brote im Magen verdaut oder steigt er in den Bauch hinab, da er Speise der Seele ist und nicht des Körpers, wenn auch die species in den Leib übergeht. Wenn das geschieht, so hört der Leib Christi auf, dort zu sein. Obwohl also das Brot der Substanz nach (substantive) unserer Meinung gemäß Fleisch ist, vermindern wir doch keineswegs durch unser Essen, das ein geistiges ist, das Fleisch Christi oder verzehren den Sohn der Jungfrau, soweit er fleischlich ist, da wir ja nur geistig erquickt werden, wenn auch das Fleisch real (realiter) gegenwärtig ist — eine Gegenwart, die keineswegs dem Geiste Eintrag tun kann." Das waren Worte, die nicht erklärten und darum nicht überzeugten.[2]) Aber der Nürnberger sucht auch seinerseits den Gegner in die Enge zu treiben und wählt dazu den Begriff: Sitzen zur Rechten Gottes. „Wahrhaftig, armselig ist Christus,

1) Man vgl. auch die Worte: ante benedictionem verborum coelestium alia species nominatur, post consecrationem corpus Christi significatur. Weitere kathol. Züge siehe bei Drews a. a. O. S. 104 f.

2) Pirkheimer formuliert einmal so: quod vero corporalis manducatio ob spiritualem sit sublata, id nunquam ostendere poterit (scil. Oecolampad). Über derartige Behauptungen kommt er nicht hinaus.

wenn er immer sitzen muß und niemals wandeln oder sich erheben kann!“ „Zur Rechten Gottes“ heißt in höchster Glückseligkeit sein, wo Gerechtigkeit und Friede und Freude ist. „Sitzen“ bedeutet nicht eine Stellung der Glieder, sondern die „richterliche Gewalt“.

Oekolampad „ekelte“ es zunächst, auf das „giftstrotzende“ Buch zu antworten[1]); dann hat er es doch getan, im März 1527 erschien seine responsio posterior ad Bilibaldum Pyrkhaimerum de Eucharistia, bei Andreas Kratander in Basel gedruckt.[2]) Pirkheimer replizierte mit einer Epistola de convitiis monachi illius, qui graecolatine Caecolampadius, germanice vero Ausschin nuncupatur. Damit war die Kontroverse geschlossen; sie war zuletzt in gegenseitige Beschimpfung ausgeartet, neue Momente waren nicht mehr hervorgetreten. Aber Oekolampad hatte an den Schluß seiner Schrift einen Brief an einen Freund gesetzt, in dem er in kurzen, knappen Sätzen seine Ansicht bekenntnismäßig zusammenfaßte; er ist um dieses Charakters willen wichtig. 1. Intolerabilem sermonem dico panem substantive esse corpus Christi. 2. Naturale corpus Christi credo in uno duntaxat loco esse, nempe in coelo; alioqui non esset verum corpus. 3. Corpus adesse pani libenter fatebor, eo modo quo adest ipsi verbo, per quod panis fit sacramentum et visibile verbum. 4. Sacramenta nisi essent a Christo instituta verboque fidei sanctificata, non essent statua Coclitis superiora vel digniora. Et statua et sacramenta aliud sunt secundum substantiam et aliud quam secundum suam substantiam sunt, signant. 5. Sermo promissionis non excidit, etiam si panis non sit substantive corpus Christi; hoc enim Christus non promisit futurum. Nam si haec promissio posset probari, equidem ultra non contenderem. 6. Verba coenae hanc promissionem habent, nobis datum corpus Christi, quatenus pro nobis mortuum est, et sua morte nostram abolevit et sanguinem nobis datum, quatenus pro nobis effusus est in remissionem peccatorum. Hoc verbum fidei sanctificat sacramenta. 8. Veritatem mysterii non negat, imo maxime purissimeque confitetur, qui hasce promissiones amplectitur. Is enim solus vere spiritualiter manducat carnem et bibit sanguinem. 9. Verbum efficit omnia quae deus vult, placet. Sed subde, quod deus vult externo verbo vel symbolo

---

1) Vgl. seinen Brief an Zwingli vom 2. Februar 1527 (IX, Nr. 586; bei Drews a. a. O. S. 136 Anm. 31 steht irrig das Datum des 11. Februar).

2) Vgl. IX, Nr. 594. Exemplar in der Simmlerschen Sammlung der Stadtbibliothek Zürich. Am 26. März schickte Oekolampad an Zwingli ein Exemplar (IX, Nr. 600). Hummelberg schreibt am 14. April 1527 an Pirkheimer, wie er höre, seien Exemplare des Buches in Konstanz feil. *βαρὲς φέρει ὁ ἔχεινθε* se tumultus et seditionis abs te argutum (Heumann a. a. O. S. 97). Oekolampad hatte die Schrift Pirkheimers durch Billican aus Nördlingen sich besorgen lassen, sie gleichzeitig aber von Zwingli erhalten sollen. Vgl. Billican an Oekolampad aus Nördlingen 1527 s. d.: Petebant [von Oekolampad gesandte Freunde] a me Pircameri libellum, quem etsi non ignorabam a Zuinglio tibi missum, tamen dedi ad te ferendum, ut tu iudices et, si ita visum fuerit, rescribas (Simmlersche Sammlung). Billican betont, dem Basler drohe größere Gefahr von Luther als von dem Nürnberger.

vel scripturis hoc tantum tribuere ut admoneant, reliquum spiritu suo operatur. 10. Pani per verbum corpus datur, sicut verbum habet in se corpus. 11. Per fidem absentissimum corpus Christi animo praesentissimum est. 12. Per fidem mens fidelis in verbo visibili et audibili corpus Christi, ut in verbo cognoscit tale, quale est, ut tu dicis, vere et secundum substantiam, licet in mysterio per speculum in aenigmate; sed hoc non facit panem substantive esse corpus neque naturale corpus ponit in diversis locis, sicut nec facies hominis in diversis locis est, quia in diversis speculis videtur. 13. Qui spiritum Christi sortiti sunt per fidem, non solum in animis praesentem carnem Christi habent, ut ii, qui fidissimorum amicorum oblectantur memoria, amicos habent animis insidentes, sed etiam *συνεκδοχικῶς*, quia vere Christum iuxta spiritum eius in ipsis tanquam templo eius habent; habent et corpus eius vere, licet in coelo sit, a quo divinitas non est seiuncta. 14. Christus in coelo carnem nostram gestat et nos in terra carnem Christi, iuxta speciem. 15. Omnis illa praesentia carnis valde utilis est; inutilis autem et absque elencho fidei, si panem substantive corpus dicamus aut corpus Christi in multis locis simul esse asseramus. 16. Qui tropum sermonis in verbis coenae reiiciunt, contentiosos se declarant et praeter analogiam fidei scripturam interpretantur. 17. Bene et religiose loquuntur, qui se dicunt accedere ad corpus domini vel manducare corpus; prophane et contemptim, qui tantum panem et signum suscipere se dicunt; declarant enim infidelitatem suam. Iniuria fidelis se affectum et pro proditore haberi putat, si solum sacramentum et non etiam rem, quam sacramentum signat, manducasse dicatur, tametsi illud ore, hanc animo. Hinc apparet mos loquendi veterum. Observandum nobis docentibus, in quantis tenebris caliget populus, ut quam apertissime et absque subtilitate verborum cognoscat mysterium, ne in graviores caecitates ruat.[1]) Oekolampad hatte das richtige Empfinden, daß Pirkheimer katholisiere; so sucht er ihm ein klares Entweder—Oder abzupressen, ohne daß es ihm gelänge. Der Nürnberger bog aus, offen „Päpstlicher“ wollte er nicht sein, wenn er sich auch gerade durch seine Abendmahlsschriften den Katholiken empfehlen wollte[2]), ebenso-

1) Oekolampad nennt diese Sätze selbst „confessionem meam, a qua non video, ut possim vel ad transversum digitum abscedere“. Die Bedeutung der confessio rechtfertigt den Abdruck, doch verzichte ich auf den Kommentar. Unschwer erkennt man, wie durch den Begriff des mysterium Oekolampad als Vermittler zwischen den beiden Lagern erscheinen konnte.

2) Das geht aus dem Briefe des decanus Eystettensis Johann v. Wirsberg an Pirkheimer vom 26. Februar 1527 hervor (Heumann a. a. O. S. 312): „nihil muneris . . . potuit mihi hoc tempore gratius offerri quam hi tui in Oecolampadianas insanias replicatorii libelli, quorum tres . . . ad aedes meas delati fuere, e quibus unum reverendiss. dom. Eystettensi, secundum Priori in Rebdorf (Kilian Leib) tua ex parte, uti iusseras, obtuli, tertius vero . . . a me praecipuus observatur. Wie aus dem Briefe desselben vom 13. September 1527 (ebda.) hervorgeht, ist die Epistula Pirkheimers gegen Oekolampad auch nach Augsburg geschickt worden; dort fand man sie etwas zu scharf. Pirkheimers erste Schrift hat in Augsburg stark gewirkt. Der Humanist Veit Bild schreibt am 25. August

wenig offen Lutheraner, denn er „gestand offen, daß ihm, wenn auch nicht in allen, so doch in den meisten Stücken die päpstliche Zucht viel lobenswerter erscheint, als jene zügellose und leichtfertige Freiheit, die von der großen Menge nur zu frech unter dem Deckmantel des Evangeliums gepriesen wird".[1]) So konnte Pirkheimer letztlich nur die Verwandtschaft des Luthertums mit dem Papismus in den Augen der Zwinglianer demonstrieren. Frohlocken aber mußte Erasmus; er hatte als geheimer Hetzer hinter dem Nürnberger gestanden. Am 6. Juni 1526, noch während der Lektüre der ersten Schrift Pirkheimers, die er etwas hatte hinausschieben müssen, sprach er ihm seine Anerkennung aus mit der leisen Rüge, daß jener „lieber mit Luther denken wolle als mit der Kirche" und ihn „ehrerbietiger als notwendig sei", zitiere.[2]) Ein zweiter Brief vom 30. Juli wies wiederum auf die Autorität der Kirche[3]), und ein dritter vom 19. Oktober 1527 sprach das „größte Vergnügen" über die letzte Schrift Pirkheimers aus.[4]) Neben Erasmus hat dann Cochläus das Werk der Rekatholisierung vollenden helfen[5]); er hat Pirkheimers erste Abendmahlsschrift an den Bischof John Fisher von Rochester geschickt und dadurch dessen „libri quinque de eucharistia contra Joh. Oekolampadium 1527" veranlaßt.[6])

Ist Pirkheimer der erste literarische Vorkämpfer des Luthertums gegen den Zwinglianismus in Nürnberg gewesen, so doch nicht der einzige. Andreas Althamer, frisch von Wittenberg nach Nürnberg gekommen, nach eigenem Bekenntnis ein Schüler Luthers und Bugenhagens, veröffentlichte am 3. Oktober 1526 sein Büchlein „von dem hochwürdigen Sakrament des leibs und blut unnsers Herrn Jesu Christi, wider diejenigen geyster, so unns das nachtmal des Herrn zunichtigen".[7]) Es entsprach dem Wunsche des Rates, daß die Prediger das Volk über die Abendmahlsfrage aufklären sollten. Nach bekanntem Muster stellt Althamer die Täufer und die Leugner der Realpräsenz Christi zusammen als „Widerchristen", und gegen diese kehrt er

---

1526 an den Verfasser: placuit mihi (citra adulationem) tibi significare, te apud plurimos multum fructus per libellum, quem in Oecolampadium nostrum (dudum mihi amicum et quidem penitissimum, modo vero propter scripta in divinissimum eucharistiae sacramentum non adeo dilectum) profundissimis exarasti scripturis, gratia dei effecisse in tantum, ut innumeros fere utriusque sexus homines ad veram hac in re fidem revocares.

1) Vgl. Drews a. a. O. S. 107. 2) Opp. III 941. 3) ib. 944f.

4) ib. 1028f. 5) Das Nähere bei Drews a. a. O. S. 107ff.

6) Vgl. den Brief des Cochläus vom 15. September 1526 bei Joh. Heumann: documenta literaria 1758 S. 53f. Die Schrift des Bischofs Fisher wurde von Cochläus ins Deutsche übersetzt (Heumann a. a. O. S. 58; M. Spahn: Joh. Cochläus, 1898, S. 349 Nr. 50). Auch die zweite Schrift des Nürnbergers schickte Cochläus an den englischen Freund (Heumann, S. 57). Diese Schriften zeigen, welche Bedeutung man im internationalen katholischen Lager dem Abendmahlsstreit beimaß. Die genaue Exegese des Fisherschen Werkes s. u. cp. 10. Der Titel „libri quinque" usw. findet sich in der Gesamtausgabe der Werke Fishers, den urspr. Titel s. u.

7) Vgl. Th. Kolde: Andr. Althamer in: Beiträge zur bayer. Kirchengesch. I, S. 19ff. Ich benutzte das Exemplar der Stadtbibliothek Zürich, Gal. XVIII, 537.

ihr eigenes Wort Joh. 6, 63: es ist fleischliche Gesinnung, zu überreden, „das wir das brot des nachtmals des Herrens nur für ain schlecht brot halten und den kelich nur für ain sauren weyn". Man muß einfach den Worten Christi glauben „und kain Tropum in den worten deß nachtmals suchen, da kainer ist." Vernunft richtet hier gar nichts aus, Christus hat unverblümt gesprochen; seinem Worte gemäß bekennt Althamer, „das in dem brot, das er brach und jn darraicht, seye der warhafftig leyb Christi gewesen, und in dem kelch das war blut Christi für uns vergossen". Über das Wie? verbietet sich jedes Grübeln, „das laß ich jn verantwurten, ich gelaub und vertrawe seynem wort;" „wie dick, lang, groß er aber da sei im brot, laß ich die spitzfündige Köpfe außrichten"; nur soviel ist zu sagen, daß Leib und Blut „unsichtbarlich" da sind. „Laß dein vernunfft ruen, thu dein augen zu, sich nit auff das brot und kelch, sonder auff das wort gotes, das du darzu hast: das ist mein leib, der für euch geben wirt." Das ganze 6. Kapitel des Johannesevangeliums handelt vom Glauben und nicht vom Sakrament, ohne den Glauben ist uns Christus schädlich, ebenso wer ohne Glauben ißt, dem ist das Fleisch „kain nütz". Die Argumentation mit Matth. 24, 23[1]): „weil man nun Christum an kainem ort suchen sol, so dörff man auch nit im brot und wein suchen" ist auch nicht stichhaltig; Christus redet dort gar nicht von seinem Fleisch und Blut wie im Nachtmahl, sondern von Widerchristen, Sekten und falschen Aposteln, die Christus „an Stätt und Örter" binden wollen. Gewiß sitzt Christus zur Rechten des Vaters, „aber nit, wie wir flaischlich davon reden oder wie ihn die Maler und Bildschnitzer malen. Des vaters gerechte ist nichts anders dann götliche maiestat, glori, herrlichait, macht und gewalt, in welcher Christus sitzt, das ist: er ist in gleycher macht, glori, herrlichait, maiestat mit seinem himmlischen vater"[2]), so wie Stephanus Christus zur Rechten Gottes stehen sah. „Daß wir aber im Brot des Nachtmahls essen den unsichtbaren Leib Christi und im Kelch trinken das Blut Christi, heißt Christum nicht an Stätte binden, denn im Wort suchen wir ihn, das Wort bringt den Leib und das Blut in das Sakrament. Wo Christus Wort ist, da ist auch Christus selbst, Christus bindet selbst sein Leib und Blut an das Wort, und im Wort stehet die Summa".[3]) Der Hinweis auf

1) Der Bibelbeweis der Zürcher, gegen den Althamer polemisiert, ist knapp zusammengefaßt in einem Schreiben Zürichs an Bern vom 28. Dezember 1525: „dann so Christus Jesus selbst geredt: das Fleisch ist kein nutz, und ob man üch Christum hie oder anderschwo zöigte, so gand nit dahin, dann ir findend in nit. Es hat auch Christus im letsten mal nit geredt: das ist min fleisch, sondern: das ist min leib, welches ein andern verstand hat weder uns die Pfaffen fürgeben haben. Er hat ouch in siner uffart zu sinen Jüngern geredt: ir werdet den Sohn des menschen nit mer sehen, biß er wyderum kumpt zu richten die lebenden und todten etc." (Simmlersche Sammlung).

2) Man vgl. dazu Pirkheimer oben S. 239.

3) Vgl. dazu oben, S. 199, Luther und Bugenhagen. Vielleicht spielt auch ein Einfluß von Brenz bei Althamer mit. Althamer war Schwabe und in Schwäbisch-Hall, Reutlingen und Gmünd gewesen, bevor er nach Nürnberg kam.

Act. 1, Christi leibliche Himmelfahrt und Wiederkehr erst am jüngsten Tage, verfängt auch nicht. Ein Mensch kann natürlich nicht an mehreren Orten gleichzeitig sein, aber in Christus wohnt doch auch die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig; er hat keinen sterblichen, sondern einen „clarificierten Leib“ und kann und will bei uns sein bis ans Ende der Welt. Man darf die Naturen in Christus nicht von einander trennen. Vom „gebackenen Herrgott, wir fressen unsern Gott usw.“ zu reden[1]), ist eine Schmach. „Kain beck kan den leib Christi in das brot bachen, aber gotes wort vermags, wir zerbeissen auch den leib nit mit den zänen, essen aber in dem brot deß sacraments den leib Cristi von deß worts Cristi wegen. Das brot wirt zerbrochen und zerbissen, der leib aber bleibt gantz.“ 1. Cor. 10, 16 redet auch von einer Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi. „Wir Christen bezeugen auch mit dieser Communion, daß wir Christen sind und eingeleibt dem Leib Christi . . . das ist: wir bekennen mit diesem Nachtmahl und halten brüderliche Liebe, daß keine Zwiespaltung oder Neid und Haß unter uns sei, sondern Freundschaft, Dienstbarkeit, Liebe und Treue.“

Diesem Schlußakkord hätte auch Zwingli zustimmen können, so stark im übrigen der Gegensatz war. Original ist Althamer nicht, er fußt auf Luther, und wenn er speziell die Christologie behandelt, so war das durch Zwinglis Fragestellungen[2]) und auch durch Luther veranlaßt. So geht auch eine gleichzeitige weitere Schrift Althamers, auf die er in der früheren hindeutet: „daß unser Christus Jesus wahrer Gott sei, Zeugnis der heiligen Schrift, wider die neuen Juden und Arianer, unter christlichem Namen, welche die Gottheit Christi verleugnen“ nicht nur, wenn auch an erster Stelle, gegen Hans Denk und die gottlosen Maler[3]), sondern auch gegen die Zwinglianer, denen der Nürnberger schon in der früheren Schrift Verleugnung der Gottheit Christi vorgeworfen und die Luther in der Vorrede zum schwäbischen Syngramma[4]) den Arianern gleichgestellt hatte.

Die Bewegung griff von der Stadt Nürnberg auf das flache Land über. Der Pfarrer Andreas Flam von Stöckelsberg, der seit 1524 die neue Lehre predigte, fühlte sich getrieben, 1526 eine Flugschrift „wider die, so da sagen, Christus fleisch und blut sey nit im Sakrament“ ausgehen zu lassen“.[5]) Sie wurde in Nürnberg bei Hans Hergot gedruckt, und ihr Verfasser arbeitet mit dem Material, das ihm von dort zufloß. Neue Gedanken bietet er nicht, alte vergröbert er, der Landpfarrer liebt

1) Das ist offenbar seitens der Zwinglianer geschehen. Vgl. Roth a. a. O. S. 227. Andreas Flam (s. u.) bringt eine entsprechende Aussage der Zwinglianer.

2) Vgl. oben S. 233 Zwinglis Brief an den Rat von Nürnberg.

3) So Kolde a. a. O. S. 23. Ebendort eine eingehende Inhaltsangabe. Sie bietet gegenüber der früheren Schrift für unseren Zweck nichts Neues.

4) Vgl. unten.

5) Auf diese Schrift wies zuerst Roth a. a. O. S. 231 kurz hin, dann eingehender J. B. Götz: Die religiöse Bewegung in der Oberpfalz von 1520—1560 (1914), S. 114 f. Ich benutzte das Exemplar der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Polem. 1245).

derben Ton. Die feineren Unterschiede kennt er nicht, ihm gruppieren sich die Gegensätze um das Entweder—Oder: realpräsent oder nicht. „Ein partey sagt, im Sakrament sey nur schlecht brot und weyn, die ander sagt, im Sakrament sey warlich Christus fleisch und blut.“ Gewiß hat er noch von Karlstadt, Zwingli, Schwenkfeld, Luther gehört, auch ein paar gelehrte Brocken wie significative, materialiter, transitive aufgeschnappt, aber er weiß nichts Rechtes damit anzufangen, es ist gestohlenes Gut aus Luthers „büchlin vom Sacrament wider die hymelischen Propheten“, aus Bugenhagen, Billican[1]) oder dem schwäbischen Syngramma, die er mit Namen nennt. Am liebsten würde er stillschweigen, aber das Ungewitter „haglet, hymelitzet und schauret auch bei uns“, so muß er sich „auch dareinlegen“ und vorab „mit irem Caro nihil prodest, das ir größter donderschlag ist, dondern, weehn, wittern, sausen“. Dazu verschmäht er auch die Schimpfrede nicht. „Ich rechen, sie wolten gern ein abentmal zurichten, daz sie zu zeiten am nüchtern morgen ein guten, frölichen trunck weyns möchten thun, so erspareten sie underweyle eyn pfenning am brenten weyn. Sonst sol der weyn Christus blut seyn, so müssen sie sich darvor scheuhen und dörffen nit nach lust trincken.“ Der für uns sehr interessanten Tatsache der Zunahme der Kommunikantenzahl infolge Zwinglischer Abendmahlsauffassung[2]) gibt Flam die platte Erklärung: „wo ein wirt wein und brot umbsonst gibt, darff er nit umb gest sorgen“. Genau wie Althamer, zumeist auch mit denselben Argumenten, sucht er die loci classici der Zwinglianer, Mt. 24, 23, Joh. 6, 63 zu widerlegen. Zerbissen wird nur das Brot, Christi Leib ist Speise der Seele, „darum hat etwa eyner wol und recht geredt: quod edimus intrat ventrem, quod credimus intrat mentem“. Das Wort macht das Brot zum Leib, Christi Leib „ist nicht alleyn im brot, sonder auch das brodt selbs ist Christus' leyb, also wer das brot ißt und nympt, der ißt und nympt auch Christus' leyb“. Das gilt es einfach glauben und nicht vernünfteln. „All unser augen, won, witz und vernunfft müssen wir zuthun und beschließen und in oder auff Christus' wort: das brot ist meyn leyb, verfassen, gefangen nemen und geben.“ Es handelt sich um ein Wunder wie bei Marias jungfräulicher Geburt oder Sarahs später Empfängnis. Die Gegner aber mit ihren Fragen lassen „Frau Venus“, der Vernunft, das Spiel. Tropen gibt es natürlich in der heiligen Schrift, aber nur „in gleychnus oder sunst verdeckter oder heymlicher rede“; die Abendmahlsworte aber sind klar. Immer gebraucht Flam den Ausdruck „Schwärmer“ für die Gegner der lutherischen Abendmahlslehre, ohne Unterschied — hier tat die Verketzerung ihre verhängnisvolle Wirkung, es ist Ketzermeister Art, alle Gegner der eigenen Meinung in einen Topf zu werfen.

1) Vgl. über diesen unten S. 248ff.

2) Sie wird sich, abgesehen von dem Reiz der Neuheit, aus dem Wegfall der Angst vor dem Mysterium erklären, mit der sich nur zu oft Aberglaube verband. Vgl. P. Drews in: Hess. Blätter für Volkskunde Bd. IV, 1905, S. 176ff.

Eine „satanische Trias“ haben Pirkheimer und die Seinen die Zürcher, Basler und Straßburger Kirche genannt.[1]) Hier in Nürnberg saß die süddeutsche Hauptstütze des Luthertums.

Anders standen die Dinge in Memmingen. Hier hatte sich die Entwicklung gut für Zwingli angelassen, und die Gefahr drohte vorläufig nicht sowohl vom Luthertum als von der katholischen Reaktion unter Führung des schwäbischen Bundes.[2]) Von Augsburg her war die Kunde von Luthers Evangelium nach der Nachbarstadt gedrungen, hatte hier jedoch nicht recht festgehaftet, es prävalierte vielmehr eine starke erasmische Reformströmung. Auf sie stützte sich der Mann, der Memmingens Reformator geworden ist, Christoph Schappeler. Er war ein Schweizer, aus S. Gallen, seit 1513 in Memmingen ansässig. Mit seinem Landsmanne Vadian stand er in enger Korrespondenz, und Vadians Schwiegervater, Jakob Grebel, vermittelte dann die Beziehungen zu Zwingli[3]), der sich Ende 1522 bemühte, Schappeler nach Winterthur zu bringen und nach Mißlingen dieses Planes mit ihm in Verbindung blieb. So übersandte er ihm im Februar 1523 durch Vadian seine 67 Schlußreden.[4]) Schappeler kam selbst vorübergehend nach der Schweiz, auf der zweiten Zürcher Disputation ist er neben Vadian und Sebastian Hofmeister Präsident gewesen[5]) und bemühte sich, speziell die Katholiken zum Sprechen zu bringen — offenbar sammelte er gleichsam Material für die eigene Wirksamkeit in Memmingen. Jedenfalls wurde sie nach seiner Rückkehr dorthin aggressiver. Der Kampf gegen das Meßopfer begann und wurde siegreich durchgeführt. „In Memmingen sind Senatoren und Plebejer einmütig im Worte des Herrn“, schrieb am 21. Oktober 1524 Urbanus Rhegius an Oekolampad.[6]) Der Zwinglische Geist der ganzen Bewegung war unverkennbar, nicht zum wenigsten nach der sozialen Seite hin, doch wurde irgend ein Gegensatz zwischen Zwingli und Luther noch nicht empfunden. „Am Sonntag nach Martini (15. Nov. 1523) tat Dr. Christoffel die erste Predigt Lutherisch“, heißt es, Luther ist noch der große Sammelname für die Reformationsbewegung, auch für Schappeler selbst.[7]) Das Abendmahl wird seit dem 7. Dezember 1524 in der S. Martinskirche unter beiderlei Gestalt ausgeteilt, aber die Front der Abendmahlslehre richtet sich nur gegen den Opferbegriff, im übrigen findet man die neutrale Formel, es handle sich um „ein Wiedergedächtnis der gewissen Verheißung der Verzeihung der Sünden, von Gott uns gemacht und durch den Tod

---

1) Herzog: Oekolampad II, 275.

2) Vgl. zum Folgenden die ausführliche Darstellung bei E. Rohling: Die Reichsstadt Memmingen in der Zeit der evangelischen Volksbewegung, 1864 und Fr. Dobel: Memmingen im Reformationszeitalter I—V, 1877, 78, S. 55ff., auch Keim (Theologische Jahrbücher 14, 365ff.).

3) VII, Nr. 255. 4) Vadian. Briefwechsel Nr. 339.

5) II, 677ff., 766f. 6) J. C. Füslin: Epp. Cent. I, 1742, p. 30.

7) Vadian. Briefwechsel Nr. 339.

seines eigenen Sohnes uns bestätiget". So hieß es im 4. Artikel der sieben Disputationsthesen vom 2. Jan. 1525, mit denen alsbald auch die Zürcher bekannt gemacht wurden.[1]) Die Korrespondenz mit Zwingli ist eifrig, der Zürcher schickt dem Memminger seine Schriften, aber es ordnet sich ganz in den allgemeinen Gang der Entwicklung des Abendmahlsstreites ein, wenn erst Anfang 1525 Schappeler auf die Abendmahlskontroverse aufmerksam wurde.[2]) Es scheint mehr eine Frage der Neugier gewesen zu sein, wenn er Zwingli interpellierte; denn als ihm dieser seinen „Commentarius de vera et falsa religione" schickte, schien er befriedigt, ging wenigstens nicht mehr auf die Abendmahlsfrage ein. Das war insofern begreiflich, als inzwischen die Bauernbewegung und die ihr folgende politische Reaktion das Reformationswerk schwer gefährdete. Auch in dem 1524 erschienenen „Beschirmbüchlein" Sebastian Lotzers, des Freundes von Schappeler, ist von der Abendmahlskontroverse nichts zu merken.[3]) Vor den Schergen des schwäbischen Bundes mußte Schappeler nach S. Gallen fliehen; nicht lange darnach folgte ihm sein Gehilfe, der Prediger Simpert Schenk. Obwohl geborener Bayer, aus Wertingen, hatte er eine Pfarrstelle in Meilen am Zürichsee innegehabt[4]) und war seit Januar 1525 in Memmingen tätig gewesen. Nach seinem Weggange waren die Memminger Evangelischen eine Zeitlang ohne Prediger, bis im Oktober Georg Gugy (Güggi) vom Rate angestellt wurde.[5]) Wiederum ein Schweizer; er war Pfarrer zu Klein-Rickenbach im Thurgau gewesen, dann vorübergehend in S. Gallen, endlich in der Nähe von Straßburg. Auf Veranlassung Georgs von Frundsberg kam dann Anfang Januar 1526 der Konstanzer Johann Wanner als zweiter evangelischer Prediger nach Memmingen.

---

1) Letzteres geht aus der Tatsache hervor, daß die sieben Artikel von Zwinglis Freund, Heinrich Utinger, abgeschrieben wurden, von dessen Manuskript sie wieder Simmler abschrieb. Es ist hier den einzelnen Artikeln die Bewährung aus göttlicher Schrift („Robur") beigefügt. Am Schlusse steht „Solichs sy jetzund in yl zu gemeyner anzeigung der artikeln gnug". Wenn Simmler daraus vorsichtig mutmaßen wollte, Schappeler habe diese sieben Schlußreden, ehe sie am 2. Januar in Memmingen vorgelegt wurden, nach Zürich gesandt und Zwingli habe die robora dazu geschrieben, so ist das schwerlich richtig. Schappeler wird die Artikel übersandt haben (einschließlich robora), und Utinger schrieb sie ab, da Schappeler anerkannt undeutlich schreibt.

2) VIII, Nr. 368. Dem hier abgedruckten Briefe gehen zwei verlorene Schreiben Schappelers vorauf, in denen er Zwingli de eucharistiae virtute befragte.

3) Vgl. Seb. Lotzers Schriften, herausgegeben von Alfr. Götze (1902) S. 47ff.

4) Bindeglied zwischen ihm und Zwingli war der S. Galler Schulmeister Johannes Gebentinger (VIII, Nr. 415), bis er sich am 24. Febr. 1529 selbst an Zwingli wandte.

5) Vgl. VIII, Nr. 415. Hier wird er nicht gerade gerühmt. — Zürich selbst hatte Schenk zurückgefordert, und vergeblich hatten Bürgermeister und Rat von Memmingen dem zu wehren gesucht. Vgl. ihren Brief an Zürich vom 13. Februar 1525: Schenk sei nach Memmingen zu „guten Freunden" gekommen, offiziell habe der Rat nichts davon gewußt, bis er zweimal in der Pfarrkirche gepredigt habe. Daraufhin erst hätten etliche aus der Bürgerschaft gebeten, Schenk anzustellen, der Rat habe daraufhin Schenk für ein Jahr verpflichtet, könne ihn daher nicht beurlauben (Simmlersche Sammlung).

Wir wissen[1]), daß er ein Freund Zwinglis war. Ende August 1526 kehrte auch Simpert Schenk wieder zurück. So waren die evangelischen Predigerstellen sämtlich „Zwinglisch" besetzt, und das schuf dem Zwinglianismus ein günstiges Prognostikon im kommenden Abendmahlsstreite. Die Frage war nur, ob man sich auswärtigen Einfluß, vorab den Nürnbergs (Spengler) und Augsburgs (Urbanus Rhegius) fernzuhalten imstande sein würde. Rhegius hatte Luthers formula missae den Memmingern empfehlen können, doch war das unverfänglich gewesen.

Daß man auf dem Lande z. T. schon weiter war als in der Stadt, zeigt die eigenartige Figur des Allgäuer Prädikanten von Wiggensbach Hans Haeberlin. Er bekannte am 14. Mai 1526 vor den Schergen des schwäbischen Bundes, auf der Kanzel gepredigt zu haben: „das sechst Cappitl (!) Johannis: ‚wer nit nüst mein flaisch und blut, der wirt nit selig' gaistlich zu versteen, nit wie die blattotten münch und die Soffisten und die Anticristi das verstaenden; sy nemend zaeltenn und hebents uff und ziechend das umb, maynend, es sey Cristus darinn oder darbey. Es ist der Teufel darinn und darbey leiphaftig". Hier ist die Realpräsenz glatt geleugnet; der Bekenner mußte mit dem Tode büßen, er hatte massenhaften Anhang gefunden.[2]) Die Quellen seiner Anschauung dürften, irgendwie vermittelt, Karlstadt oder Zwingli, vielleicht auch beide zusammen, sein. Jedenfalls sind vor der Verfolgung des Truchseß von Waldburg zahlreiche Allgäuer evangelische Prädikanten nach der Schweiz geflüchtet.[3])

In Nördlingen geht die Einführung der Reformation auf Kaspar Kantz[4]) zurück. Schon im Jahre 1522 erschien aus seiner Feder eine „evangelische Meß" — der erste Versuch einer deutschen Abendmahlsfeier nach evangelischen Grundsätzen in engem Anschluß an das römische Formular.[5]) Der Nördlinger Prediger redet, nach mittelalterlichem Brauche, vom „zarten Fronleichnam und rosenfarben Blut unsers seligmachers Jesu Christ", das die „Allerliebsten in Christo" empfangen sollen, und seine Messe beginnt mit der Bitte an Gott: „hilf, daß dises brot und der wein uns werde und sey der warhaftig leib und das unschuldig blut deines allerliebsten suns, unsers herren Jhesu Christi". Zweifellos eine Kompromißformel; die Realpräsenz wird jedenfalls festgehalten, aber das eingeschobene Wörtlein „uns" bringt ein gewisses, freilich nicht näher zu umschreibendes, auf das subjektive Moment des Glaubens hindeutendes Moment hinein.[6]) Wenn er in eigenartiger Verbindung von Elevation und Distribution die Hostie den Kommunikanten zeigt, so spricht der Priester:

---

1) Siehe o. S. 228. Vgl. VIII, Nr. 436. Zu seinem Amtsantritt vgl. Vadian. Briefwechsel Nr. 440.

2) Vgl. Dobel a. a. O. S. 16ff. 3) Dobel S. 23.

4) Siehe über ihn RE[3] X, 22ff.

5) Näheres darüber bei Smend: Die evangelischen deutschen Messen S. 72ff.

6) So mit Recht Smend S. 79 gegen Geyer, der in dem Konsekrationsgebet „den Beweis fortdauernden römischen Aberglaubens" sah.

„Secht, allerliebsten, das ist warlich der heylig leychnam unsers herren Jhesu Christi, der für euch gelitten hat den bittern tod", und nachdem er „alle kommuniciert hat mit dem heyligen fronleichnam Christi", spricht er bei Austeilung des Kelches: „Secht, das ist warlich der teür schatz des kostbarlichen bluts unsers herren Jhesu Christi, damit ir erkauft seyt."

Höchst wahrscheinlich wurde nach diesem Formular in der Karmeliterkirche der Gottesdienst gestaltet. Dann folgte die S. Georgskirche, an der seit dem 1. November 1522 Theobald Gerlacher (Billicanus) wirkte, der nunmehr in den Vordergrund der Nördlinger Reformationsbewegung rückt. Es ist ganz im Sinne des bisherigen Verlaufs derselben gehalten, wenn Billican das Meßopfer bekämpft; ein Abendmahlsproblem entsteht auch hier erst durch das Erscheinen Karlstadts in Nördlingens Umgegend Anfang 1525. Billican ließ sich zunächst durch Karlstadt gewinnen[1]), wandte sich dann aber an Luther und Melanchthon, hauptsächlich, um über das Problem der Konsekration der Abendmahlselemente durch einen „impius" Auskunft zu erhalten.[2]) Am 12. Februar schrieb er an Adam Weiß und wandte sich schroff gegen Karlstadts Gesetzesstandpunkt, nicht speziell gegen die Abendmahlslehre.[3]) Die traf erst seine einen Tag später datierte renovatio ecclesiae Nordlingiacensis. In scharfer Frontstellung richtet sie sich gegen Karlstadt.[4]) Aber ist Billican dieser Kampf wirklich gelungen, oder sind in seiner Abendmahlsanschauung selbst noch Karlstadtsche Elemente enthalten? Die letztere Frage wird von Kolde[5]), und noch stärker von Barge, bejaht. Aber dazu liegt keine Ursache vor. Wenn Billican schreibt: non enim remissionem peccatorum in missa fatemur, so liegt darin keineswegs eine Desavouierung Luthers[6]), sondern nur eine Abwehr der Meßopferidee, die durch die unblutige Wiederholung des Kreuzesopfers Christi die Sündenvergebung unmittelbar durch den Meßakt vollzogen sein ließ. Demgegenüber sah Luther in der Realpräsenz bestätigende Zeichen der einmal am Kreuze vollbrachten Sündenvergebung.[7]) Darauf kommt es auch bei Billican hinaus.[8]) Er bemüht sich — das ist ganz Lutherisch empfunden[9]) — trotz Ablehnung des Meßopfers und der

1) Vgl. seinen Bericht in der Epistola ad Urbanum Regium 1526 (deutsch bei Walch: Luthers Werke XVII, 1922ff.).

2) Vgl. Luthers Antwort vom 5. März 1525 bei Enders 5, Nr. 895.

3) Vgl. den Brief bei U. G. Haußdorff: Laz. Spengler 1741, S. 225f. Über Oekolampad äußert sich Billican hier so: sed et Oecolampadium audio in vado haerere.

4) Vgl. Barge II, 245ff. Auszüge der Renovatio bei Richter: Evang. Kirchenordnungen I, 18ff. 5) RE[3] III, 235.

6) So Barge II, 248. — Zum Verständnis der Äußerung Billicans vgl. man auch seine Äußerung in der Apologia ad excusatoriam epistolam Leonardi Marstalleri: scimus ita veteres theologos (denen B. zustimmt) missam sacrificium vocare, non quae nunc fit, sed quae in cruce facta est (Bl. 28).

7) Vgl. Fr. Graebke: Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers (1908), S. 34ff.

8) Vgl. die Inhaltsangabe bei Barge II, 248.

9) Dafür ist das ganze Buch von Graebke Beweis.

mit ihm verbundenen unmittelbaren Sündenvergebung die Notwendigkeit der Realpräsenz zu erweisen.[1]) Und er arbeitet da ganz mit Lutherschen Gedankengängen, wenn er Leib und Blut Christi Unterpfand für die Gültigkeit des Versöhnungsopfers Christi sein läßt.[2]) Nicht minder ist es verfehlt, mit Kolde den Nördlinger sogar noch unter Zwingli herunterzudrücken, weil er die Teilnahme am Abendmahl nicht als ein notwendiges Erfordernis für die Zugehörigkeit zur Kirche und zur Gemeinde erklärt[3]); denn Luther hat im „Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe" 1520 genau so gedacht.[4]) So wird also die unzweifelhaft Luthersche Wendung der Renovatio: in coena dominica esse corporaliter carnem et sanguinem domini in keiner Weise durch Karlstadtsche Gedankengänge durchkreuzt, und wenn man dies annahm, so ist das nur Beweis für die wiederholt von uns konstatierte Tatsache, daß Luther und Zwingli vor Ausbruch des Streites mit Karlstadt sich nahe standen. Billican vertritt den Lutherschen Standpunkt von vor 1524; so ist er dogmengeschichtlich einzustellen.

Von da aus wird seine Hinneigung zu Karlstadt bei dessen erstem Erscheinen leicht begreiflich. Sie ist eine momentane gewesen, erklärlich aus der bei Luther mangelnden Begründung der Notwendigkeit der Realpräsenz. Im übrigen hatte Billican in seiner vom 30. September 1524 datierenden Apologia ad excusatoriam epistolam Leonardi Marstalleri ausdrücklich seine Abneigung gegen radikale und aufrührerische Bestrebungen „gewisser Lutheraner" erklärt[5]); damit wird um so mehr Karlstadt gemeint sein, als im Briefe an Adam Weiß vom 12. Februar 1525 gerade die Gewalttätigkeit an ihm gerügt wird.[6]) Wenn aber der Braunschweigische Kanzler Johann Stappler und Urbanus Rhegius die Nördlinger Prediger,

---

1) Barge (II, 249) meint: „Es widersprach der Logik des religiösen Denkens, wenn Billican einerseits die Sündenvergebung im Abendmahl leichten Herzens fallen ließ, andererseits an der leiblichen Präsenz festhielt." Davon ist gar keine Rede. Barge hat sich nicht klargemacht, wie die Preisgabe der Sündenvergebung gemeint war. Obwohl das nicht allzu schwer gewesen wäre. Man vgl. nur Barge II, 249, Z. 1—5. Zur Entschuldigung Barges dient, daß er sich durch Kolde den Weg hatte verbauen lassen. Kolde freilich ist auch nicht der erste, der Billican falsch einstellte, vielmehr möge man die Entwicklungsgeschichte bei Haußdorff 224ff. nachlesen.

2) Graebke a. a. O. Barge freilich meint, daß „Billican den Sinn des Abendmahlsvorganges ganz im Sinne Zwinglis zu einem bloßen Erinnerungsmahle abschwächt und gleichwohl streng an der Annahme eines leiblichen Essens Christi festhält". Das ist ein gründliches Mißverständnis. Wenn Billican sich die Notwendigkeit der Realpräsenz durch Gegenüberstellung von altem und neuem Testament klarzumachen suchte, so erklärt sich auch das von Luther aus, sofern dieser seit 1520 als die res sacramenti unmittelbar „das Neue Testament" bezeichnete (Graebke S. 48).

3) RE³ III, 235 6ff. 4) Siehe Graebke a. a. O. 35f.

5) Bl. c: neque me in quorundam Lutheranorum numero ponas velim, qui impiis conatibus suis adeo non profuerunt, ut obfuerint omnium maxime et motu publico fedarint ecclesiam.

6) Haußdorff a. a. O. Barge II, 245.

darunter auch Billican, zur Rede gestellt hatten, weil ihre kirchlichen Maßnahmen von Zwinglischem, nicht von Lutherschem Geiste durchweht wären[1]), so hatte das mit der Abendmahlslehre nichts zu tun, sondern betraf die radikale Entfernung der Bilder aus den Kirchen[2]), die Luther abgelehnt hatte. Und ist Billican in seiner Confutatio adversus propositiones Leonardi Marstalleri Ingolstadiensis von 1524 wirklich Zwinglianer, wie Kolde[3]) meint? Sieht er wirklich „in Zwinglischer Weise im Abendmahl nur eine commemoratio"? Die genaue Betrachtung des Zusammenhanges lehrt anderes. Es muß schon stutzig machen, daß die vom 1. April 1524 datierende, den beiden Predigern von Schwäbisch-Hall, Brenz und Isenmann, gewidmete Schrift[4]) für die Anerkennung der Obrigkeit sich auf Luther und Melanchthon beruft, sowie Punkt für Punkt die „Lutheraner" verteidigt. Der Abschnitt über das Abendmahl aber kehrt seine Front gegen das Meßopfer mit seinem Anspruch, die Sünden zu vergeben. „Wer sagt, daß in der Messe Sünden vergeben werden und dieses Opfer für die Sünden der Lebenden und Toten dargebracht wird, der erklärt entweder das einzige (unicum) Opfer Christi am Kreuze für nicht genügend oder macht das Meßopfer zum Spott und Lachen über Christus und Gott-Vater."[5]) Das Meßopfer ist ein Produkt des Papsttums. Aber „wenn nun die Messe kein Opfer ist und von dort keine Vergebung der Sünde kommt, was ist dann die Eucharistie? Werden etwa den Kommunikanten die Sünden vergeben und sie wiederum Gott eingefügt (inseruntur deo) durch die Kommunion des Leibes und Blutes Christi (d. h. die genießende Anteilnahme an Leib und Blut Christi)"? Billican antwortet: „Durch die Kommunion — die er also ohne weiteres im angegebenen Sinne anerkennt — werden keine Sünden vergeben, auch wenn Du 600 Mal kommuniziertest, vielmehr vollzieht sich ein Gedenken und Sich-Erinnern (memoria et recordatio) an die Vergebung der Sünden und die im Tode Jesu Christi vollzogene Befreiung; deshalb sprach Christus: Solches tut zu meinem Gedächtnis." Die Worte sind nun aber ganz und gar nicht Zwinglisch zu verstehen. Denn Billican fährt fort: „So ermahnt uns

1) Barge II, 245.

2) Man vgl. das Vorwort der Renovatio ecclesiae Nordlingiacensis. In Zürich waren die Bilder 1524 am 20. Juni entfernt worden. Siehe Chronik des Bernh. Wyß, herausgegeben von G. Finsler, 1901, S. 42.

3) RE[3] III, 234.

4) Exemplar in der Hof- und Staatsbibliothek München (Polem. 3020, 2).

5) Man vgl. auch die Worte: si enim semel Christus semetipsum obtulit pro peccatis nostris et unica oblatione consumavit in aeternum eos, qui sanctificantur, ut est ad Hebr. 10 cp., et adparet nunc in conspectu dei pro nobis, non ut saepius offerat semetipsum, sed semel sub consumationem saeculorum ad profligationem peccati per immolationem sui ipsius adparuit, ut Heb. 9; quomodo ulla liberatio a peccatis esse potest nisi ea, qua per mortem suam semel Christus nos liberos reddidit? Jam si et missa sacrificium est, erit sane et ibidem liberatio. In diesem Lichte sind auch die Äußerungen der Renovatio zu sehen.

Christus gerade durch die Kommunion seines Leibes (ipsa communione corporis sui) an die schon längst geschehene Erlösung, damit wir nicht einen neuen Christus, eine neue Genugtuung suchen in Verleugnung Christi, und er macht uns gewiß, daß die am Kreuze vollzogene Erlösung sich auf uns bezieht, wenn er seinen Leib, der für uns am Holze hing, und sein Blut, das er vergoß, uns zum Genusse darreicht (sumendum propinat).“ Zweifelsfrei wird hier die Realpräsenz vorgetragen: der Genuß von Leib und Blut Christi versichert uns der Wohltat des am Kreuze vollzogenen Erlösungsopfers. Das sind Gedankengänge Luthers.[1]) Allerdings des Luther der Frühperiode vor dem Streite mit Karlstadt.

Inzwischen aber war man auf Lutherischer Seite unter des Reformators Führung weiter fortgeschritten und hatte Leib und Blut Christi zum notwendigen Vehikel für den Empfang der Vergebung im Abendmahl gemacht, so daß sie nicht nur bei Gelegenheit, sondern durch Vermittlung des leiblichen Genusses angeeignet wurde.[2]) Von da aus wurde dann Billican verdächtig. Genauer gesagt: in ihm wurde der frühere Luther dem späteren suspekt. Möglicherweise[3]) hat ihn Althamer, mit dem er bisher befreundet war, zuerst, und zwar in Augsburg bei Urbanus Rhegius, denunziert. Jedenfalls hat ihm der Augsburger in der Angelegenheit geschrieben[4]), und Billican fühlte sich nun im Winter 1525 zu einer öffentlichen, eingehenden Darlegung seiner Abendmahlsanschauung veranlaßt. Mit einer Antwort vom 18. Dezember 1525 versehen, hat Rhegius 1526 dieselbe herausgegeben[5]); Billican klagte über Verstümmelung, und in Anbetracht der vorhandenen Unterschiede ist eine solche durchaus glaublich: der Augsburger wird die Frisur etwas neu-lutherisch aufgeputzt haben. Billican gesteht, durch die Lektüre von Tertullians Schrift gegen Marcion zur Selbstbesinnung gebracht und von der Hinwendung zu Karlstadt geheilt zu sein. Im übrigen merkt man ihm deutlich eine gewisse Ratlosigkeit an, er kann sich in dem Gewirre der Meinungen, die auf ihn eingeströmt sind, nicht zurechtfinden, darum schiebt er sie zunächst alle

1) Vgl. Graebke a. a. O. S. 48: „1521. Leib und Blut unterstützen die Glaubwürdigkeit des die Vergebung enthaltenden Wortes, weil sie identisch sind mit den Mitteln, durch welche die vorhandene Vergebung erworben wurde.“

2) Die Einzelheiten bei Graebke S. 52ff. 3) So Kolde BBK. X, 31.

4) Der Brief ist verloren. Daß Rhegius Billican darin Vorwürfe gemacht hat, ist sicher; denn dieser antwortete „liberandae meae apud te fidei causa“.

5) De Verbis coenae dominicae et opinionum varietate, Theobaldi Billicani ad Urbanum Regium Epistola. Responsio Urbani Regii ad eundem. M. D. XXVI. (Exemplar der Kantonsbibliothek Zürich). Abdruck in Urbani Rhegii opp. II, 1, Übersetzung bei Walch: Luthers Werke XVII, 1922ff., Inhaltsangabe bei Keim: Theolog. Jahrbücher 14, 169ff. — Zwingli hatte die Schrift am 17. Jan. 1526 schon in Händen (VIII, Nr. 442). Capito schreibt am 23. Jan. 1526 darüber an Oekolampad (Simmlersche Sammlung): Billicani epistola et Urbani sententia inter fratres hic obambulat perquam frigide et inepte iuvenis ille et alber mobilitatem carnis haud dissimulat. Quid speres ab illis hominibus? Certe nihil aliud quam in omnem iactandos occasionem. Judicium animi vobis, ore autem et calamo Luthero subcribunt, quia sic illis tutum est.

beiseite und konzentriert sich auf die Exegese der Einsetzungsworte; das ist der sicherste Weg. Gelesen hat er Oekolampads großes Werk, das Syngramma Suevicum, Zwinglis Subsidium, Karlstadts Schriften und Luthers Gegenäußerungen, auch des Urbanus Rhegius erste Schrift zum Sakramentsstreit.[1]) Das Ergebnis seiner z. T. sehr verworrenen und gequälten Ausführungen faßt er dahin zusammen: im Abendmahl ist wirkliches Brot vorhanden, es wird gebrochen und gegessen. Die Worte „das ist mein Leib" beziehen sich auf das Brot; das gebrochene Brot ist also der Leib Christi, der getrunkene Wein das Blut Christi. Von einem Tropus ist keine Rede, „est" hat seinen Vollsinn „ist". Auf alle übrigen Fragen, wie nach der Deutung von Joh. 6, dem Sitzen Christi zur Rechten Gottes, das Wunderproblem u. dgl. läßt sich Billican nicht ein. Mit Absicht. Ihm genügt: corpus verum et sanguinem verum in coena esse. Damit retiriert er auf den ruhenden Punkt im Wechsel der Formulierungen Luthers. Und bleibt sich selbst treu.

„Christus lebt! Schon schreibt Theobald Billicanus, der Nördlinger Prediger gegen Zwingli, Karlstadt und Oekolampad. Gott erweckt seine Getreuen gegen die neuen Ketzer" berichtete Luther voller Freude am 20. Januar 1526 an Nikolaus Hausmann.[2]) Auch Michael Hummelberger war befriedigt.[3]) Anfang Januar war die Schrift Billicans in Basel bekannt[4]), und Oekolampad findet „nichts Solides" darin; er hatte ihm schon seit längerem nicht recht getraut.[5]) Und doch hatte der Nördlinger gerade dem Basler eine gewisse Anhänglichkeit bewahrt. Er hat mit ihm korrespondiert[6]), nennt ihn in der Epistola „innocentissimum celeberrimumque virum", ja, seinen Lehrmeister. Billican hat den Unterschied Oekolampads von Zwingli gespürt, wenn er ihn auch an falscher Stelle suchte.[7]) Auch von Zwingli redet er respektvoll als dem „gelehrtesten und berühmtesten Mann", er hat Briefe von „einem gewissen Jemand", den er nicht nennen will, bekommen. Das alles zeigt den vom Abendmahlsstreit Überraschten, aber nicht den Charakterlosen. So wird auch sein Brief an Oekolampad vom 16. Januar 1526 wohl begreiflich.[8]) Er ist ein Versuch, sich klar zu werden. Fester Punkt ist ihm die Realpräsenz; von da aus lehnt er Karlstadt ab und Zwingli, auch Oekolampads „figurliche" Deutung. Aber wenn er vom „mysterium inviolabile" spricht, so versteht man, warum er sich gerade zu Oekolampad trotzdem hingezogen fühlt. Er hat, wie er eingangs sagt, die große Schrift des Baslers de genuina verborum

---

1) Siehe darüber unten S. 255f. 2) Enders 5, Nr. 1029.

3) Hartfelder-Horawitz: Briefwechsel des Beatus Rhenanus Nr. 250.

4) VIII, Nr. 438. 5) VIII, Nr. 394.

6) Oekolampad spricht in seiner Antwort (s. u.) von familiares illae non paucae, quas olim ad te dedi epistolae.

7) Siehe oben S. 122ff. und Keim a. a. O. S. 171.

8) Füslin: Epistolae S. 31ff. Keim a. a. O. S. 185 sieht in diesem Briefe ein Waffenstrecken Billicans vor den Schweizern. Davon ist keine Rede.

domini expositione gelesen, und dort fand er den Mysteriumbegriff.[1]) Am Syngramma Suevicum versteht er die Wendung: verbo adfertur corpus[2]) nicht, und das verrät, daß wir in ihm mit Recht den Früh-Lutheraner sehen; denn diese Motivierung der Realpräsenz hat Luther erst seit 1523.[3]) Billican fällt mit seinem jetzt 1525/26 hüben wie drüben antiquierten Standpunkt zwischen zwei Stühle; das ist ein Unglück, nicht ein sittlicher Fehler. So ist auch sein Brief an den Nürnberger Dominikus Schleupner vom 17. März[4]) keineswegs „wiederum ganz anders".[5]) Billican hat sich nie zur symbolischen Ansicht Zwinglis und Oekolampads bekannt; so kann er durchaus von „Zuversicht" sprechen, die beiden zu besiegen, wenn sie gegen ihn schreiben werden. Einen Tag später schrieb Billican an Pirkheimer[6]) zum Dank für die Übersendung der responsio desselben gegen Oekolampad.[7]) Auch hier geht er über die bisherige Linie nicht hinaus; ihn interessiert vorab 1. Cor. 10, 16, und er gesteht, daß die Zwinglische Deutung auf ein consortium der Teilnehmer starken Eindruck auf ihn gemacht habe, aber die Realpräsenz stand ihm innerlich fest Interessant ist die Mitteilung, daß Osiander seinen Brief an Rhegius „ausgelacht" habe unter Ekel (fastidisse); er stand eben auf weiter fortgeschrittenem Standpunkte.[8])

Im Briefe an Schleupner und Pirkheimer erwartet Billican eine Schrift Oekolampads gegen sich. Sie erschien unter dem Titel: „ad Theobaldum Billicanum, quinam in verbis coenae alienum sensum inferant" und war mit zwei Sermonen de dignitate eucharistiae und dem Antisyngramma verbunden unter der Gesamtüberschrift: „Apologetica Joannis Oecolampadii".[9]) Der Basler antwortet freundlich, sachlich wenig bedeutsam, er verzettelt sich in exegetische Quisquilien, indem er der Reihe nach die Evangelisten und Paulus vornimmt, denen er einige Patristiker anfügt. Klar ist die entschlossene Ablehnung der Realpräsenz[10]); es ist „kindisch", vom impa-

---

1) Siehe oben S. 124f. Für beide ist die gemeinsame Grundlage Erasmus. „Nam Erasmum ipsum video Allegoriam putare, nisi me fallit coniectura." Im Briefe an Schleupner (s. Anm. 4) deutet er dann „Allegoria" so: „Allegoria non tollet verum corpus, sed usum et rationem coenae (Haußdorff: coena) exprimit". Damit wird er Erasmus gerecht.

2) Vgl. darüber oben S. 129f. 3) Vgl. Graebke S. 54ff.

4) Bei Haußdorff: Spengler S. 229. 5) So Kolde RE[3] III, 235.

6) Vgl. Joh. Heumann: documenta literaria 1758, p. 121ff. 7) S. o. S. 237, 239.

8) Pirkheimer ist mit Billican zufrieden gewesen; denn er rückt ihn Bl. H_2 seiner responsio dem Oekolampad vor und stellt ihn neben Luther.

9) Stähelin: Oekolampadbibliographie Nr. 124. Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Diese Schrift sendet G. Binder am 11. März 1526 aus Zürich an Vadian (Briefsammlung Nr. 445). Deutsch auch bei Walch: Luthers sämtliche Schriften, Bd. 20, S. 793ff. Vgl. VIII, Nr. 443, 448, 449, 459.

10) So lehnt er auch die ab, qui novo quodam modo adesse dicant corpus, quod advenisse negant, esset sane in angelis incorporeis mirabile et incredibile, ut aliquo se recipiant et loco definiantur negenturque adesse, sicut de corpore disserunt, quod adesse incipiat et non advenerit, adsit autem neque glorioso neque humili modo. — Den Begriff

natum corpus Christi zu sprechen, die manducatio carnalis ist „unnütz". Der Tropus wird in der üblichen Weise an zahlreichen Beispielen erläutert. Aber Oekolampad hält den Begriff „Sakrament" für das Abendmahl wie bisher[1]) fest und spricht auch wiederholt vom „Mysterium", vom „mystischen Blute"; es handelt sich um ein „heiliges Zeichen". Die Danksagung und die Verpflichtung zum Liebesdienst am Nächsten sind „geistige Hostien". In dem ersten der beiden Sermone — sie waren zur Vorbereitung auf die Abendmahlsfeier am Weihnachtstage 1525 gehalten[2]) — spricht sich Oekolampad sehr bestimmt über die falsche Behauptung aus, „daß in unseren Kirchen nichts sei außer Brot und Wein". „Christus, das Wort, durch das alles geschehen ist, unser Schatz (thesaurus) ist in unserem Gemüte, weil das Gemüt mit ihm im Himmel ist."[3]) Diesem Gedanken gibt Oekolampad die mystische Färbung einer Vermählung mit Christus, offenbar in Vertiefung des Bildes vom Brautringe, das Honius brauchte: „denn zu gleicher Weise wie wir Christo im Glauben vermählet werden, also werden wir auch durch den Glauben mit dem Fleisch Christi gespeiset". Oekolampad gibt dann dieser Vermählung die Zuspitzung, daß sie Bürge wird für unsere Auferstehung und Himmelfahrt. „Und hierum, daß er unser Fleisch trägt, so tragen wir auch sein Fleisch, denn seine Gottheit ist so kräftig, daß, wie sein Fleisch auferstanden ist, auch wir also auferstehen werden. Wie er in seinem Fleische, ja, halt ich, in unserem Fleische auf gen Himmel gefahren ist, daß auch wir also auffahren werden." Damit war das, was Luther im Abendmahl verbürgt glaubte, mystisch dem Glauben vindiziert. Es ist Brot da und bleibt Brot da, aber deshalb sagen wir nicht, daß es sich schlechthin (simpliciter) um Brot handelt. Der Materie nach ist es Brot, vor wie nach dem Gebrauche, aber wie die Schaubrote kein gewöhnliches Brot waren, so ist das Abendmahlsbrot eine „geistliche Speise", „allerheiligstes Zeichen des allerheiligsten Leibes Christi"; es erinnert uns an das Opfer des allerheiligsten Leibes für uns. Das Gedächtnis an Christi Tod ist für den Christen das allerheiligste. „Und wo das Gedächtnis an die Passion gewahrt wird, da wagt jemand zu sagen, es sei nichts da außer Brot und Wein?" Das Gedenken ist sogar wertvoller als die Realpräsenz: „memoria passionis promovet, praesentia paucis proderat, etiam dum oculis spectaretur." Zudem ist das Abendmahl Liebesbund.

---

figura erläutert er so: figuram dicimus, quod similitudinem rei repraesentat. Vgl. dazu oben S. 122. Oekolampad kann, stark rationalisierend, im ersten seiner beiden Sermone hervorheben, daß die Anwesenheit des unsichtbaren Leibes und Blutes Christi die Andacht störe, so gut wie es mitternächtliche Spekulationen stören würde, wenn ich einen Freund unsichtbar an meiner Seite sitzen wüßte!

1) Siehe oben S. 118.

2) „Über das, so nahe sich auch der Weynachttag, auf welchen, als ich verhoff, sich euer viel mit den h. sacramentlichen Zeichen brüderlicher Lieb bezeugen werden" (Bl. A_2). Philipp Ulhart in Augsburg druckte die Sermone nach (Schottenloher 128, Nr. 143.)

3) Die späteren Gedankengänge Calvins! Sie werden hübsch erläutert am Bilde eines Ackers im fremden Lande, dessen Früchte ich genieße.

„Unser Mysterium ist es, daß wir ein Brot und ein Leib sind.“ „So haben auch wir Christus unter dem Sakramente, man muß nur wissen, was Sakrament heißt.“[1]) Diese Gedankengänge, Oekolampad von Anfang an vertraut[2]), lagen Zwingli fern, sie versuchen, ohne unzwinglisch zu werden, eine religiöse Vertiefung des Gedächtnismahles.

Billican hat zunächst nicht geantwortet. Er blieb in einer Mittelstellung zwischen den Parteien, als Früh-Lutheraner. Die Bedeutung der Straßburger Mittelposition kommt ihm nicht zu, schon weil ihm die Initiative fehlte. Fast war es schon zu optimistisch geurteilt, wenn Oekolampad Ende Februar 1526 an Zwingli schrieb: „Billican scheint sich etwas unserer Ansicht zu nähern“.[3]) „Etwas“ hatte er, vom Standpunkte der Kontroverse im Jahre 1525/26 aus gesehen, immer den Schweizern nahegestanden. Zwingli sah hier schärfer: er traute nicht recht.[4]) —

Eine gewaltige Gärung riefen die Karlstadtschen Traktate in Augsburg hervor. Einer derselben wurde hier sofort nachgedruckt, stürmische Auftritte wurden erlebt[5]), die Geister schieden sich. Urbanus Rhegius trat als erster literarischer Kämpe „wider den neuen Irrsal Doktor Andres von Carlstadt, des Sakraments halb, warnung“ auf. Die theologische Entwicklung des Augsburger Reformators hat O. Seitz[6]) in neue Beleuchtung gerückt, und sein Ergebnis ist insofern richtig, als von einem „Luthertum“ des Rhegius, wie es Uhlhorn[7]) angenommen hatte, für die erste Periode keine Rede sein kann, Rhegius vielmehr zwar von Luther beeinflußt ist, aber in seiner ganzen Anschauung in der Zeit bis 1523 Zwingli näher steht. Die Abhängigkeit von Luther schließt eine solche von Zwingli

---

1) Der zweite Sermon Oekolampads bringt nichts von Bedeutung. Die beiden Sermone erschienen alsbald in deutscher Ausgabe. Vgl. Stähelin a. a. O. Nr. 128; Walch a. a. O. S. 884ff. Ich benutzte das Exemplar der Stadtbibliothek S. Gallen.

2) Siehe oben S. 118. Daß er überzeugt war, in den Apologetica mit Zwingli übereinzustimmen, sagt Oekolampad VIII, 531. Anmerkung verdient, daß die Sermone in keiner Weise zwischen Katholiken und Lutheranern differenzieren. Wollte man dogmatisch pressen, so könnte man die Polemik gegen die Lutheraner gerichtet sein lassen, da in der Regel vom „wesentlichen Leib im Brot“ die Rede ist. Dann freilich wird das Meßopfer bekämpft und jene Formel unter Berufung auf den Bischof Fisher als katholisch erwiesen. Um so gefährlicher war ihre Übereinstimmung mit der lutherischen für das Konkordienwerk! Klar ist die Absage an die Täufer: „wir kommen nicht zusammen als die Rotter und Schwärmer“.

3) VIII, Nr. 454. Die Anmerkung 4 dortselbst ist zu berichtigen. Der Brief Billicans ist die bei Füslin p. 31ff. abgedruckte Epistel. Zwinglis Echo auf den Brief Oekolampads s. VIII, Nr. 459.

4) VIII, Nr. 459.

5) Barge II, 233ff. F. Roth: Augsburgs Reformationsgeschichte[2] I 1901, 197ff. Keim in Theol. Jahrbb. 14, 373ff.

6) O. Seitz: Die theol. Entwicklung des Urbanus Rhegius, speziell sein Verhältnis zu Luther und zu Zwingli. Theol. Dissertation, Halle 1898. Dazu derselbe: Die Stellung des Urbanus Rhegius im Abendmahlsstreite (Z. K. G. 19, 293ff).

7) G. Uhlhorn: Urb. Rhegius im Abendmahlstreite (Jahrbb. für deutsche Theologie 5, 1860, S. 3ff.). Ähnlich Dieckhoff S. 359ff.

nicht aus, der Zürcher Reformator ist ja auch von dem Wittenberger abhängig gewesen, und eine Einsicht in den Unterschied beider haben damals die wenigsten besessen. Aber die Beobachtungen von Seitz fordern eine Ergänzung: so richtig der starke humanistische Einschlag bei Rhegius gewertet ist, speziell auch Erasmus herangezogen wurde[1]), Seitz ist verborgen geblieben, daß der Humanistenfürst eine eigene Abendmahlanschauung vertrat und gerade diese auch auf Rhegius gewirkt hat. Er hat sich erstmalig 1521 in einem Sermon über das hochwürdige Sakrament des Altars geäußert. Seitz[2]) hat hier Abhängigkeit von Luther erwiesen, aber was er nun den Mangel an „innerer Einheitlichkeit" nennt, Realpräsenz auf der einen Seite, Notwendigkeit des Glaubens auf der anderen, gerade das ist Erasmisch.[3]) Und die Fassung des Sakramentes als „Vereinigung in Liebe" ist ebenso sehr Erasmisch wie Lutherisch[4]); umgekehrt ist der Begriff des Gedächtnismahles dem Erasmus ebenso vertraut wie Zwingli.[5]) Die chronologische Schwierigkeit, von der Seitz gedrückt wird bei der Annahme einer unmittelbaren Abhängigkeit der Schrift des Rhegius „Erklärung etlicher läuftigen Punkte" von Zwinglis Erklärung der Schlußreden[6]), fällt fort, wenn beide, Rhegius und Zwingli, auf die gleiche Quelle Erasmus zurückgehen. Des Rhegius Predigt „vom hochwürdigen Sacrament des altars underricht" 1523[7]) verrät nicht minder neben den Einwirkungen Luthers[8]) den Einschlag des Erasmus in der Verinnerlichung, Spiritualisierung der äußeren Zeremonien und Erscheinungen. „Um des willen hat die Kirch das Fest vom hayligen Fronleichnam Christi angesehen und darum mit so viel herrlicher, brachtlicher Zeremonien geziert, auf daß der Mensch aus solchem äußerlichen sichtlichen Ornat und Rüst aufstiege in Contemplation der großen Ding, so da unsichtlich — das ist das Erasmische modo quodam invisibili[9]) — hie seind und bedeut werden." Für Christi Erlösungstat „hast du hie zugegen ein heiliges Zeichen, eben den wahrlichen, allerheiligsten Leib Christi". Jedes Eindringen aber in das Geheimnis ist törichte Sophisterei. „Was bedarf man vor den Christen solcher unnötiger, ja heidnischer Fragen? Ob die Rede wahr sei: das Brot ist oder wird der Leib Christi, und danach sagen, daß das Brot immer der Leib Christi sei; item, wie Christus hie zugegen sei, wie Seel, Leib und Gottheit hie sei, item, so der Leib so groß ist, wie er unter einer so kleinen Gestalt zugegen sei . . . item, wann der Leib Christi anfängt, da zu sein, am Anfang der Wort oder am End" — Erasmus hatte alle derartigen Fragen zurückgeschoben durch Rekurs auf das Mysterium. „Der

1) a. a. O. S. 5, 7, 33f., 41ff., 53. 2) a. a. O. S. 9.
3) Vgl. oben S. 50ff. 4) Seitz S. 30, dazu oben S. 50ff.
5) Vgl. oben S. 50ff. 6) Seitz S. 66.
7) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. (Druck von S. Grimm in Augsburg, vgl. Schottenloher: Phil. Uhlhart, 1921, S. 156 Nr. 21.)
8) Die Dieckhoff S. 359 Anm. allein heraushebt.
9) Vgl. oben S. 50ff., 148.

Teufel mag wohl leiden allerlei äußerlich Reverenz gegen diesem Sakrament . . . so doch solch äußerlich Ding allein geschieht zu einer Reizung deines Herzen, zu Betrachtung inwendiger rechter Ehrerbietung und Anbetung.“ „Glaube festiglich, daß im Sakrament sei Jesus Christus, wahrer Gott und Mensch, der am Kreuz gestorben für uns und jetzt regierender Weise sitzt zur Rechten seines Vaters als unser Mittler, und ist hier zugegen uns als eine Speise der armen Seele, daran man den Glauben von Tag zu Tag speisen, mehren und nähren soll, hat in ihm solche Eigenschaft in geistlicher Wirkung wie eine natürliche Speise in leiblicher Wirkung.“ „Das Sakrament bedeutet Vereinigung der Glieder mit dem geistlichen Haupt Christo und unter uns brüderlicher Liebe.“ — Die Zitate werden genügen zum Beweise für den behaupteten Erasmischen Einschlag.

Stehen diese Dinge so, dann ist Rhegius in noch weit stärkerem Maße, als Seitz annahm, bis zu Karlstadts Auftreten „Zwinglianer“ gewesen, nicht im Sinne unmittelbarer Abhängigkeit von dem Zürcher — die ist zwar nicht überhaupt[1]), wohl aber in der Abendmahlsfrage abzulehnen —, vielmehr als Mitschüler derselben Meister, Erasmus und Luther. Nur daß bei Rhegius der Einfluß Luthers wohl etwas stärker war als bei Zwingli. Wenn nun bei dem Aufprall Karlstadts die Wirkung auf Zwingli und Rhegius eine verschiedene gewesen ist, so kommt das daher, daß Rhegius den Einfluß des Niederländers Honius nicht erfahren hat, der Zwingli von der Erasmischen Mittelposition auf die linke Seite hinübergeführt hatte. Für Rhegius steht über der Eingangspforte zum Abendmahlsstreit nicht ein „est = significat“, sondern der Satz: „darum irren die, die wähnen, es sei hie allein Brot als ein Zeichen des Leibs“.[2]) Von da aus kam das „Fluktuierende“, mit einem späteren Ausdruck Zwinglis zu reden[3]), in seine Gegenschrift gegen Karlstadt hinein.

Sie war gedacht als Aufklärung für die Gemeinde in Augsburg.[4]) Rhegius setzt sich zunächst mit Karlstadts Gedanken auseinander, daß das Sakrament nicht die Sünde vergibt — der Satz beschäftigte weiterhin ja auch Billican.[5]) Rhegius empfindet hier ganz richtig einen „Wortkrieg“, wenigstens soweit es die Oppositon gegen die katholische Sakramentslehre betrifft. „Denn es hat Niemand gelehret, daß das Sakrament die

1) Vgl. Seitz S. 55f. den Nachweis der Abhängigkeit von Zwinglis Schrift „von Erkiesen und Fryheit der spysen“.

2) „Vom hochwürdigen Sacrament des Altars underricht.“ Bl. Eiij.

3) VIII, Nr. 426.

4) Vgl. die Schrift bei Walch: Luthers Werke, Bd. 20, S. 159ff., namentlich den zweiten Teil, in dem Rhegius unmittelbar seine Gemeinde anredet. — Die Schrift ist im Januar 1525 in der Schweiz bekannt gewesen. Vgl. Konrad Grebel an Vadian (14. Januar 1525): „Urbanus Regius hat wider Carolostadium geschriben des herrn brots halben“ (Mitt. des histor. Vereins S. Gallen 27, 104). Neun Tage später schreibt Michael Hummelberger aus Ravensburg an Vadian (ib. 108): Carolstadio, dominici corporis et sanguinis exturbatori, respondit primum Urb. Regius Auguste . . .“

5) Siehe oben S. 248f.

Sünde vergebe." Die Sünde vergibt Gott, wenn der Mensch glaubt, „und zu stärkerer Aufenthaltung dieses Glaubens empfähet er dazu das hochwürdige Sakrament des Leibes und Blutes Jesu Christi". So verstanden, kann man schon sagen, man finde bei dem Sakrament Gnade und Vergebung der Sünde, der Gläubige weiß die Worte richtig zu deuten. Die Karlstadtsche Auslegung der Einsetzungsworte verkennt völlig den Zusammenhang der ganzen Handlung; wenn Christus seinen Jüngern Brot zu essen gab, wie kann er dann „mitten in der Rede auf ein Anderes fallen" und von seinem Leib sprechen, „gleich als ob sie vorhin nie gewußt hätten, daß das sein Leib wäre, den sie vor Augen sahen". Die schwierigen Fragen nach der Ubiquität u. dgl. schiebt Rhegius wiederum vollständig zurück; er läßt sie auf Karlstadt zurückspringen, der vor Jahren als „Scotist" hier keine Unmöglichkeiten gesehen habe. Die Realpräsenz ist für Rhegius ebensowenig Problem[1]); er sucht sie zu verstehen, ohne doch ihre unbedingte Notwendigkeit aufzeigen zu können, sie ist „Zeichen", „Unterpfand", „Versicherung" um unserer Schwachheit willen. „Und daß ich des überköstlichen Todes und der unaussprechlichen Liebe nimmer vergesse, hat er mir des ein tröstlich Zeichen gegeben, nämlich unter Wein und Brot sein selbst Leib, der meinen Tod ertötet hat, sein eigen Blut, darinnen ich von den toten Werken gewaschen bin." „Man hat bei dem Zeichen auch eine Versicherung, die etwelcher Weise unserm Glauben in die Worte zu Hilfe kommt und ihn stärket." Rhegius bringt die beiden, einander ergänzenden Momente des Glaubens und Zeichens, offensichtlich von Karlstadt angeregt, unter die Kategorien „inwendig" und „auswendig". Die inwendige Versicherung der Sündenvergebung erfolgt durch Christi Geist selbst; die auswendige geschieht durch äußerliche Zeichen wie die Sakramente. Aber Rhegius betont sehr klar und unzweideutig den sekundären Charakter dieser auswendigen Versicherung. Die Hauptsache ist der Glaube, den er gleichsetzen kann einem rechten Wissen um die Erlösungstat[2]), und ihm gegenüber kann die Sakramentsfeier fast zum bloßen Gedächtnismahl abblassen. „Darum ist vor allen Dingen not, daß wir dieser unserer Erlösung haben ein recht Erkenntnis, stete und inbrünstige Gedächtnis, in wahrem, lebendigen Glauben, eine fröhliche, unerschrockene

1) „Und dieweil wir vestiglich glauben, daß uns Christus seinen Leib und Blut unter Brot und Wein gebe, welcher Leib und Blut unsere Erlösung ist." . . . „Wenn wir wollen des Herrn Nachtmahl begehen, nehmen wir vor uns die Worte Christi, so er gebrauchet, sprechen sie bei dem Brote und Wein, und so die im Glauben recht gesprochen sein, ist uns kein Zweifel, da sei der Leib und Blut Jesu Christi". „Das Nachtmahl, die Speise und das (!) Trank sind der Leib und Blut Christi nach Ausweisung der Worte."

2) Doch wird man hier zur Kritik nicht den Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft einführen dürfen. Die Erlösungstat ist für Rhegius ohne weiteres Heils-Tatsache, also etwas objektiv Feststehendes, und der Glaube nun das „rechte" Wissen darum. Auf dem Adjektivum liegt der Nachdruck, nicht auf dem Substantivum.

Bekenntnis.“ „Dieser Guttat unserer Erlösung, durch seinen Leib und Blut von Ewigkeit verordnet und in der Zeit gnädiglich durch Christum vollbracht und erobert, sollen und müssen wir bei Verlierung ewiger Seligkeit nicht vergessen, besonder glauben, gedenken und verkündigen.“ Nur weil das menschliche Herz „blöde im Glauben“ ist, hat Gott zur Unterstützung äußerliche Zeichen „als ein Siegel“ beigefügt. An sich würde der Glaube genügen, „obschon kein Zeichen empfangen würde“; an ihm „liegt Alles“. „Das Fleisch für sich selbst allein ist nicht nütze, Joh. 6, der Geist machet aber lebendig. Darum Leib und Blut erst rechte Speise und Trank der hungerigen durstigen Seele werden, wenn sie im Glauben genossen werden.“

Die Gedankengänge des Rhegius überraschen in keiner Weise. Man fühlt sich veranlaßt, sie mit denen Billicans zu vergleichen, und entdeckt manche Verwandtschaft — von der gemeinsamen, früh-lutherischen Grundlage her. Aber neben Luther steht Erasmus, dessen Ideen die Gegnerschaft gegen Karlstadt bei Rhegius sichtlich abgestumpft haben[1]) (ganz ähnlich wie bei Zwingli). Von da aus auch sind gleichsam die Maschen viel weiter geknüpft als bei Billican, die Realpräsenz, so sicher sie festgehalten wird, hängt lockerer im Gesamtgefüge, da mit aller Energie der Primärcharakter der inneren Glaubensversicherung durch den Geist betont wird. Wir werden aber noch einen Schritt weiter gehen dürfen und jetzt — Ende 1524 schreibt Rhegius — auch für die Abendmahlslehre Zwingli als unmittelbare Quelle für den Augsburger heranziehen müssen. Die deutliche Staffelung des rein geistigen Genießens und des mit sinnlich-sichtbarer Unterstützung konnte von uns als Zwinglisch erwiesen werden[2]); vielleicht haben die Akten der zweiten Zürcher Disputation, auf der Hubmaier mit den Kategorien „inwendig“ und „auswendig“ genau so operierte wie Rhegius[3]), als Quelle gedient, vielleicht auch die Auslegung der 67 Schlußreden. Nur darf man nie vergessen, daß in Luthers Formulierung „Zeichen“ und „Glaube“[4]) auch eine Staffelung lag. So wurde Rhegius das eigenartige Ineinander-Geschiebe seiner Quellen möglich. Der Augsburger verkörpert die Einigung von Erasmus-Zwingli und Luther in der Abendmahlslehre vor Ausbruch des Karlstadtschen Streites und vor der Wirkung des Briefes von

1) Diese Abschwächung hat Barge II, 236f. richtig gesehen, aber er redet nur von „Konzessionen“ an Karlstadt, ohne ihre Wurzelung in Erasmus erkannt zu haben.

2) Siehe oben S. 29ff.

3) Siehe oben S. 256f. Vortrefflich zeigt Seitz (ZKG. 19, 299) das Un-Lutherische dieser Auffassung. Luther sagt: „Die äußerlichen Stücke sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen“. So urteilte er zwar nach Ausbruch des Streites, aber er hat auch vorher inwendig und auswendig nicht so scharf gegenübergesetzt wie Rhegius, Hubmaier und Erasmus.

4) Der sich die res = Sündenvergebung aneignet; siehe Graebke S. 48f. Für Rhegius gehört wie für Luther (in der Frühzeit) zum signum nicht nur Brot und Wein, sondern auch Leib und Blut.

Honius auf den Zürcher. Das ist sein dogmengeschichtlicher Platz.[1])

Aber als Rhegius schrieb, war sein Standpunkt schon antiquiert. Hüben wie drüben. Aber auf Lutherischer Seite hat man das nicht gemerkt, denn Rhegius hielt die Realpräsenz fest; das war die Hauptsache, über der man die Ketzereien, die sein Büchlein tatsächlich enthielt, übersah. Luther erbat sich am 29. Dezember 1524 dringendst (omnibus modis) den Libell des Rhegius[2]), „damit ich sehe, was andere gegen einen derartigen Geist Verständiges sagen". Johann Lang gab die Flugschrift 1525 im Neudruck heraus. Mit einem Titel, der sie als Parteischrift in den Abendmahlsstreit hineinstellte: „Warnung wider den newen Irsal Thomas Müntzers, Andreas Carlstadts und anderer Schwärmer des Sacraments halben."[3]) Hier also war man des Bundesgenossen froh. In Zürich fand man Rhegius unklar. Oekolampad hatte vor der Veröffentlichung gewarnt[4]) und nach ihrem Erscheinen hat er sich geärgert[5]), Zwingli hat sich nicht geäußert[6]), Beziehungen zu Augsburg hatte er schon am 16. Juni 1524 in einem Briefe an den Prior Johannes Frosch angeknüpft[7]), aber damals war natürlich vom Abendmahl noch nicht die Rede gewesen, Zwingli hatte zur Fortsetzung des Reformationswerkes ermuntert. Urbanus Rhegius hatte den Brief gelesen und dem Adressaten in besonderer Antwort seine Freude darüber bezeugt.[8]) Er hat auch Zwinglis Absicht durchschaut: nonne quotidianam omnium ecclesiarum curam gerit? Acclamat ille fortiter et velut manum porrigit belli impetum ferre non valentibus. Zwingli sucht Fühlung mit der evangelischen Bewegung in der mächtigen Reichsstadt, dadurch fühlt sich Rhegius „gestärkt" (nonnihil recreor et animor). Er seinerseits hatte am 2. März 1519 erstmalig an Zwingli geschrieben[9]), noch ganz im Humanistenstile. Man versteht, daß die Schrift des Rhegius gegen Karlstadt in Zürich verstimmte: sie zeigte eine inzwischen veraltete Einheit von drei jetzt widerstrebenden Faktoren: Humanismus, Luther, Zwingli.

---

1) Gegen Dieckhoffs (Abendmahlslehre S. 359ff.) irrige Beurteilung der Schrift des Rhegius ist von Seitz a. a. O. schon das Nötige gesagt worden. In diesen Zusammenhang gehört auch die Ausgabe von Zwinglis „ratio formandae iuventutis ad mores Christianos et veram pietatem" zusammen mit Melanchthons Elementa puerilia 1524 durch Sigmund Grimm in Augsburg. (II, 532 sub B.)

2) Enders 5, Nr. 861, vgl. Nr. 872 (13. Jan. 1525: Luther schickt das Büchlein an Spalatin zurück).

3) Weller Nr. 3624. 4) Roth a. a. O. 198 Anm. 4.

5) Urbanus Rhegius, vir excellens, mira eloquentia et eruditione, sed in hac re, minoris quam par sit (pace eius dixerim) iudicii (Bl. 9 seiner Gegenschrift gegen Billican).

6) Daß Zwingli aber die beiden Schriften des Rhegius kannte, bezeugt er selbst in seinem Briefe an Rhegius vom 1. März 1526 (3, 672). Zwinglis Stimmung ist aus VIII, Nr. 426 zu erschließen.

7) VIII, Nr. 340.

8) a. a. O. Dieser, ein Vierteljahr vor der Schrift gegen Karlstadt geschriebene Brief über Zwingli ist von Seitz übersehen worden; er ist für das Verhältnis des Rhegius zu Zwingli sehr wichtig. 9) VII, Nr. 62.

Ein wenig später als die Schrift des Rhegius veröffentlichte der Augsburger Karmeliter Johann Landtsperger seinen „nützlichen berücht von nyssung des hochwirdigen Sacraments oder Testaments Christi in bayderlai Zaichen das (!) brots und weins.“ [1]) Der Traktat war unklar und verworren, der Verfasser wird der auf ihn einströmenden Gedanken nicht Herr. Sicher ist: er verwirft das Meßopfer wie die Transsubstantiation, und fordert das Abendmahl unter beiderlei Gestalt. Und dabei ist ihm die Hauptsache der Glaube. Christus hat die Messe darum eingesetzt, „das sy sey ain gedechtnuß, durch welliche der ungemessen verdienst sines leydens käm an die nachkommen im glauben.“ Es war eine „geistliche Speisung“, als Christus das Brot nahm, dankte und brach. Notwendig ist der Abendmahlsempfang nicht, die „geistliche Nießung“ kann ohne Zeichen erfolgen, dieses „bewegt“ nur den Geist; „der vernünftigen Seele Übung und Bekümmerung mit Christo und seinen lieblichen Werken und bitteren Leiden durch starken, wahren Glauben in Danksagung heißt und ist essen das Fleisch Christi und sein Blut trinken.“ Andererseits ist Christus „wahrhaftig und wesentlich da gegenwärtig“, die Seele empfängt ihn „unter oder in der Substanz des Brots“ und erschließt im Glauben das rechte Verständnis. Das ist des Sakramentes „Heimlichkeit“. Ein Todsünder kann es nicht „nützlich“ empfangen, weil er nicht glaubt. M. Martin hat Abhängigkeit dieses Traktates von Zwinglis Brief an Alber vermutet.[2]) Das ist wenig wahrscheinlich; Landtsperger würde sich dann mit der signifikativen Bedeutung des „ist“ auseinandergesetzt haben. Nein, von Rhegius ist er wahrscheinlich abhängig, Gedankengang wie einzelne Wendungen[3]) verraten das deutlich. Nur fehlt bei ihm der starke Luthersche Einschlag, er kommt vom Katholizismus her und eignet sich daher wesentlich die Erasmischen Gedankengänge an. Schaltet man Rhegius als Quelle aus, so käme Erasmus allein in Betracht.

Ähnlich wie Landtsperger, nur ein wenig weiter rechts, stand der Augsburger Leopold Dick, der Ende April 1525 ein Schriftchen de mysterio venerabilis sacramenti eucharistiae veröffentlicht hatte.[4]) Es ist in Zürich bekannt geworden, Zwingli und Leo Judae haben darüber gespottet.[5]) Und

---

1) Exemplar der Hof- und Staatsbibliothek München. Zur Sache vgl. Max Martin: Joh. Landtsperger. 1902 S. 39f. Der Traktat datiert vom 23. Dezember 1524; der Drucker ist Melchior Ramminger in Augsburg. Vgl. Schottenloher: Ulhart S. 60f. Ebenda über die gleichzeitig erschienene Schrift „Christliche Betrachtung in der Messe“, die für unsere Zwecke keine Bedeutung hat.

2) a. a. O. S. 40.

3) Man wolle unser Referat über beide Schriften vergleichen und das über des Rhegius „etliche läuftige Punkte“ hinzuziehen und über die Predigt „vom hochwürdigen Sakrament“. Die von Martin a. a. O. gebrachte Parallele zu Zwingli löst sich in eine solche zu Rhegius oder Erasmus auf.

4) Exemplar der Münchener Hof- und Staatsbibliothek.

5) Vgl. IV, 319, Anm. 8. Zu Dick vgl. jetzt K. Schottenloher in Zentralbl. f. Bibliothekswesen Bd. 38.

doch vertrat der Verfasser einen Standpunkt, der sich mit dem ursprünglichen Zwinglis deckte. Alle die diffizilen Fragen nach Art und Weise der Realpräsenz schiebt er mit einem Ignoramus zurück, die Transsubstantiation lehnt er ab, um energisch die wirkliche Anwesenheit von Christi Leib zu betonen. Er ist ein Beweis für die auf katholischem Boden damals noch mögliche dogmatische Freiheit in der Abendmahlslehre.[1])

Daß Rhegius Anfang Januar 1526 mit einer neuen Schrift, einem Briefe an Billican, hervortrat, hörten wir.[2]) Er muß jetzt wohl oder übel an einen Abendmahlsstreit glauben, und sein ganzer Grimm geht gegen die Karlstadtianer, die ihn entfachten und ihm die Zuhörer aus der Kirche treiben. Dabei ist es mittelalterliche Ketzerei, die Wiklifs oder der Waldenser, in dem Brote nur „figürlich und nicht natürlich" den Leib Christi zu sehen. Sehr deutlich aber merkt man, daß Rhegius, ohne ihn zu nennen, unter den „Karlstadtianern" auch Zwingli treffen will, den er inzwischen genauer kennen gelernt haben muß. Denn er setzt sich mit der tropischen Deutung von Ex. 12, 11 auseinander, die Zwingli erstmalig im Subsidium vorgetragen hatte, und lehnt sie ab, wie alle die verschiedenen Zwinglischen Musterbeispiele für den Tropus (1. Cor. 10, 4; 11, 16; Joh. 6, 63 u. a.). Er bleibt bei seinem früheren Standpunkt[3]): es liegt eine „geheimnisvolle Gegenwart des Sohnes" im Abendmahl vor, mit Christi corpus mysticum findet eine wirkliche Gemeinschaft statt, durch mystische Segnung wird das Brot „transformiert" in das Fleisch des Herrn („wie Chrysostomus sagt") — aber dieser Standpunkt erscheint jetzt in anderer Beleuchtung, weil Rhegius inwischen Zwinglis fortgeschrittene Ansicht kennen gelernt hat und sie ablehnt. Die Einheit: Erasmus, Luther, Zwingli ist auseinandergebrochen, Rhegius gehörte nach dieser Schrift auf die Seite der Lutheraner. Hier hätte man höchstens noch kräftigere Töne wünschen können[4]), aber die Abwendung von den „Karlstadtianern" war offenkundig. Zwingli nahm die Haltung des Rhegius von der günstigen Seite: sein „Fluktuieren" ist

---

1) Dick schreibt: Quid, si ignoramus, quomodo in carnem Christi panis hic convertatur, quum non capimus, quomodo panis communis, quem domi solemus edere, transeat in carnem nostram ... Quid si otiosae scholae muliebriter litigant, panis vinique substantia an esse desinat (nam gustus non fallitur), an in corpus Christi transeat et convertatur, an Christum ita contineat, ut simul adhuc quod videtur esse sit dicique debeat panis? Nihil ad nos. Quid si obtusiores sensus nostri et stupent, si negetur aboleri substantia? Certe nec detur accidentibus absque corpore locus et substantia, sed manente panis substantia dicatur vere adesse Christi corpus. Quum mysteria divinitatis magis adoranda quam investiganda sunt.

2) Siehe oben S. 251.

3) Er formuliert ihn am klarsten so: simplici fide adhaerens et redemptionem in cruce factam maxima gratiarum actione praedicans, credidit, deum arcana filii presentia in coena domini ceu pignore consolari suos, donec gloriosius et omnibus conspicuus redeat.

4) Auf die Verklausulierungen bei Rhegius macht Seitz (ZKG. 35, 306f.) gut aufmerksam, unterstreicht sie aber etwas zu stark. Auch ist es Seitz entgangen, daß Rhegius in seinem Briefe Zwingli bekämpft.

ihm Beweis, daß man in Augsburg die Wahrheit über die Eucharistie kennt und billigt; sonst würde Rhegius nicht so unruhig sein.[1])

Zwingli hatte recht: Die Wahrheit über die Eucharistie (wie er sie verstand) war in Augsburg bekannt, und sie besaß einen energischen Vorkämpfer in dem Prädikanten bei den Barfüßern Michael Keller.[2]) Er hatte gewaltigen Zulauf, und aus des Rhegius' Polemik gegen die „Karlstadtianer" spricht auch der Brotneid gegen den unbequemen Konkurrenten. Schon im Mai 1525 ließ er seine im Frühjahr gehaltenen Abendmahlspredigten u. d. T. „Ettlich Sermones von dem Nachtmal Christi" bei Philipp Ulhart erscheinen[3]) und wollte damit bewußt den Sakramentsstreit — „es ist überall Feuer im Dach" — beilegen. Sie sind unter der zahlreichen Streitliteratur der ersten Jahre entschieden die beste Leistung. Keller spricht klar, ohne vertuschende Beschönigung, scharf wird er nur gegen die Katholiken, deren Transsubstantiations- und Meßopferlehre sowie die Kelchentziehung er verwirft. Im übrigen trägt er Zwinglis Abendmahlslehre vor, deren hoher religiöser und ethischer Wert hier offenbar wird. Er nennt Zwingli nie, ebensowenig Karlstadt und Luther; gerade dadurch gewinnt er. Darauf kommt es nicht an, „was da sei", auf die „äußerliche Speise", sondern auf die innerliche, „warumb es Christus eingesetzt hab". Christus ist einmal für uns am Kreuz geopfert worden, zum Gedächtnis an seine Opfertat hat Christus Brot und Wein gereicht, zugleich als dankbare Verpflichtung zur Liebe. „So kommt nun Christus im Nachtmahl her und spricht: das ist mein Wille, daß ihr einander lieben sollt, als ich euch geliebt hab, und daß ihr ja dieses Grundes nicht fehlet. So will ich ein Symbolum und Zeichen meiner Lieb gegen euch aufrichten, darbei ihr meines letzten Befehls und meiner bewiesenen Liebe . . . eingedechtig seid . . . Also was ihr in diesen Worten, in welchen euch Vergebung der Sünde durch meinen Tod und Blutvergießen verkündigt wird, im Glauben recht gefaßt habt, dieses sollt ihr euch also wahrhaftig an diesem Sigill und äußerlichen Zeichen, als da ist mein Brot und Kelch, erinnern." Dann kommt Christus zu uns ins Herz, und die Gemeinschaft der Gläubigen bildet Christi Leib; darum auch heißt das Nachtmahl bei den Griechen Synaxis. „Wer zu diesem Nachtmahl kommt und mit den andern Christen das Nachtmahl Christi halten und des Herrn Brot und Kelch essen und trinken und den Tod des Herrn also verkünden will, der soll auch darnach mit seinem Leben auch also nach der Regel Christi angemaßet sein." Auf alle Äußerlichkeiten gibt Keller nichts; ungesäuertes Brot ist gut, aber notwendig ist es nicht. „Die Kraft liegt nicht in seinem gesegneten Brot, sondern im Glauben des, der es nießen soll." Ein „Grauen" vor dem Fleisch und Blut Christi braucht man nicht zu haben, „denn es gilt

1) VIII, Nr. 426. Zwingli setzt hinzu: ut enim nobis videtur viro ingenium esse, chameleonta non nihil refert. 2) Über ihn siehe Roth a. a. O. 201 f.

3) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Vgl. Schottenloher: Ulhart S. 32 und 119 Nr. 108.

hie nit das Fleisch Christi mit den Zähnen beißen und sein Blut durch den Schlund abeflessen, man speist hie nit den Leib, sonder die Seel". „Als wahr ich dieses Brot des Herrn esse, als wahr esse ich seinen Leib meiner Seele zu einer Speise in meinem Glauben" — mit diesen Schlußworten biegt Keller nicht von Zwingli ab, der Zusammenhang läßt keinen Zweifel, daß Keller unter dem „Essen im Glauben" keinerlei Mystik, sondern das Zwinglische Gedächtnismahl versteht[1]), aber die Formulierung ist nicht Zwinglisch; Zwingli vermied hier jede mißverständliche Formulierung. So wäre ihm auch Kellers Apostrophierung: „O du heilige Speis, o du heiliges Trank, speis und tränk uns arme Sünder und Sünderin nun und zu allen unseren Zeiten!" unmöglich gewesen. Er dachte rationalistischer.

Angesichts dessen dürfte die von Schottenloher[2]) behauptete Autorschaft Kellers an dem in Augsburg bei Melchior Ramminger gedruckten Traktat des Matheus Frey: „Ain schöne underweysung und leer, zu betrachten das Nachtmal unsers lieben herren Jhesu Christi" 1525[3]) nicht so ganz sicher sein. Denn die Formulierung ist hier stärker Zwinglisch als in den Sermonen. Die Abendmahlslehre hebt sich von der Polemik gegen die Messe ab. „Das Nachtmal Christi ist ain hochwirdige widergedächtnus seines hailigen leyders und ain ermanung, zu verkindigen seinen tod, biß er wyder zu uns kombt." Man soll es „in verstendiger sprach" halten. Die Zeichen, Brot und Wein, sind „vergeblich", wenn nicht der Geist im Worte Gottes uns lebendig macht, diese „Wortzeichen" zu verstehen. Mit der Erinnerung an das Leiden Christi verbindet sich die sittliche Pflicht der Nächstenliebe, wie Christus uns getan hat. „Darumb so müssen wir dringen zu seynem heiligen wort und dasselbig gegen unseren nächsten starck in wercken der liebe machen durch den gayst, den wir vom vater im himmel erbitten söllen." „Wie nun ain Körnlin nit sein aigen mel behelt, besonder es gibts dem andern und ain weynbörlin dem andern seyn saft mittaylt, also söllen wir Christen gegen ainandern auch thun oder wir essen und trincken unwürdigklich von dem tisch Christi." Da das Abendmahl „ain verstendige sterckung deß Glaubens im gaist und ain gaistliche speyß der seel" ist, soll man nicht allzu oft zum Abendmahl gehen.

„An viel Orten, so im ersten Truck ubersehen, corrigiert, gepesseret und gemehret" ließ Keller 1526 seine Sermones zum zweiten Male ausgehen.[4]) Wiederum bei Philipp Ulhart[5]). Abgesehen von unwesentlichen

1) „Nun ist aber hie essen und trinken das Fleisch und [illegible] Christi nichts anderst dann glauben und Vertrauen haben in den dargegebenen Leib [illegible]risti und sein vergossen Blut, daß dieses Alles beschehen sei zu Abwaschung unserer Sünde."

2) Zentralbl. für Bibliothekswesen 1921, S. 69.

3) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich.

4) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich.

5) Schottenloher S. 32. Der Druck (ib. S. 125, Nr. 134) bietet als Titelholzschnitt eine Darstellung des Passahlammes nach einer Vorlage von Christoph Froschauer in Zürich!

Änderungen im ersten Teil, brachte der Schluß eine eingehende, polemische Stellungnahme zum Abendmahlsstreit, und jetzt werden auch Luther und Karlstadt genannt. Zwingli nicht, obwohl Keller nach wie vor seinen Standpunkt vertritt; aber es ist nicht der Zwinglis, sondern der der heiligen Schrift. Keller formuliert schärfer als bisher, seine Worte bekommen Spitzen gegen die Gegner, die den „greulichen Zank unter den Christen" veranlaßt haben. „Bis zu End der Welt wird der Herre Christus droben zu Himmel sein." Schon beim ersten Abendmahl haben die Jünger „sein Leib und sein Blut dermaßen, wie er sie gelehret hatte, in ihren Herzen durch den Glauben empfangen", d. h. sie haben sich gestärkt im Gedenken an Leib und Blut, die bald zur Vergebung der Sünden dargegeben werden sollten. Jetzt aber will der eine den Leib Christi essen, wie er am Kreuz gehangen ist, der andere, wie er im Nachtmahl bei seinen Jüngern saß, der dritte einen clarifizierten Leib, wie er durch verschlossene Türen nach der Auferstehung zu den Jüngern kam. Tatsächlich ist der Glaube die Grundvoraussetzung für den rechten Empfang des Abendmahls; wie könnte ich sonst der durch Christi Tod mir erworbenen Wohltat „wieder gedenken"? „Denn soll ich eins Dings wiedergedenken, so muß dasselbig zuvor in meinem Herzen mir kundbar und bekannt sein, diese Erkenntnis aber des dargegebenen Leibs etc. giebt Niemand denn der Glaub." Den wunden Punkt der Lutherischen Lehre hat Keller, ähnlich wie Schwenckfeld[1]), gut durchschaut: „wenn man Euch fraget, ob auch der wesenlich, körperlich Leib Christi gegessen müsse werden, so sprecht ihr: Ja, aber nicht mit den Zähnen, sondern im Glauben zu einer Seelenspeise, nicht zu einer leiblichen Speise wird er genossen. Saget an durch Gott, was ist ungeschickter je geredet denn ein wesenlich, körperlich, fleischlich Ding im Geist und Glauben essen und also ein Ding an einem Ort verleugnen und am anderen wiederum zulassen"? Aber Keller erstrebt einen Ausgleich, und seine vorgeschlagene Konkordie ist lehrreich, weil sie Zwinglianisch empfunden ist. Die Lutheraner, meint er, sprechen auch: wir essen Brot und trinken Wein und im Brot und Wein den Leib und das Blut Christi, „wie? aber, da sehe der um auf, der es also eingesetzt hat". Also ist ihnen das Wie? nicht so wichtig. Er seinerseits spricht mit Paulus vom „Brot des Herrn" und „Kelch des Herrn", sagt auch: wir essen den Leib und trinken das Blut Christi, nur daß er weiß, wie das zugehe, nämlich im Glauben. Aber das geben die Gegner (s. o.) ja auch zu; also — so darf man Keller ergänzen — wäre die Einigungsformel: Leib und Blut Christi im Glauben essen und trinken — eine Formel, die Zwingli (noch) nicht kennt, obwohl Keller sachlich nicht von Zwingli abweicht, die aber Aussicht auf Tragfähigkeit nur so lange haben konnte, als die Lutheraner die Notwendigkeit der leiblichen Realpräsenz nicht begründet hatten. Im Interesse des

1) Siehe oben S. 198f.

Friedens wünscht Keller „Spottworte“ wie „Beckenbrot“, „ein bachen Herrgott“, „ein Brotkorb“ nicht gebraucht zu sehen; man soll vom „Brot des Herren“ sprechen.

Aber die von Keller ersehnte Einheit trat nicht ein; die Gegensätze verschärften sich. Und die Zwinglianer waren im Vorteil.[1]) Keller zur Seite standen der Pfarrer von S. Georg Hans Seifried, der zum heiligen Kreuz Hans Schneid, der Privatmann Wolf Wackinger. Mit ihm gewann Zwingli persönliche Fühlung, ebenso wie mit dem Bürgermeister Ulrich Rehlinger, dem reichen Georg Regel, dem Buchdrucker Sigmund Grimm oder mit Peter Gynoraeus. Wenn irgend, so war hier seine Verbindung mit Oekolampad für Zwingli vorteilhaft; der Basler war ja ehedem Domprediger in Augsburg gewesen und stand noch in bestem Andenken. Seine große Schrift vom Abendmahl hatte er dem Sohne des Stadtschreibers Konrad Peutinger, Pius, persönlich gewidmet. Der Vater äußerte sich zur Sache, als Pirkheimer seine Responsio gegen Oekolampad schrieb; aber die in Erasmischer Zweideutigkeit gehaltene Abhandlung blieb ungedruckt, wurde nur den Freunden bekannt und blieb auf den Verlauf des Streites einflußlos.[2]) Ehrlicher war ein Traktat des Haug Marschalk Zoller[3]), der sein „Büchlein von dem heiligen Sakrament“ unerachtet eines Verbotes[4]) in Druck bei Heinrich Steiner in Augsburg ausgehen ließ; es scheint dann eingezogen und vernichtet worden zu sein; jedenfalls kennen wir es nicht mehr, zweifellos vertrat es den Zwinglischen Standpunkt. Sein Büchlein trug dem Verfasser übrigens Turmstrafe ein. Die Lutheraner hatten demgegenüber nur Frosch, Stephan Agricola und Rhegius auf ihrer Seite, dabei war der letztere noch unsicher. Es wurde der Versuch einer Disputation zwischen den Streitenden gemacht, nach einem tendenziösen Berichte wäre Keller in die Enge getrieben worden, aber die Disputation läßt sich nicht datieren und wird nicht greifbar. Als Keller im Herbste 1526 von einem Schlaganfalle getroffen wurde, hat ihm Zwingli einen ermunternden Trostbrief geschrieben.[5]) Großer Jubel herrschte unter den Augsburger Lutheranern, als Bugenhagens Brief an Joh. Heß dort bekannt wurde. „Allenthalben“ wurde er gezeigt. „Gelt, der Hektor Zwingli hat seinen Achilles Pommer gefunden. Schaut doch, wie wacker der Pommer zu sagen wagt, Zwingli sei in dieser Frage kein Theologe. Sogar grammatisch wird er geschlagen. Kann man einem Hallucinanten in so klarer Sache überhaupt noch trauen?“ Agricola übersetzte den Brief sofort ins Deutsche.[6]) Aber diese Freude besagte nicht

---

1) Vgl. Roth a. a. O. S. 199ff.

2) Darum gehe ich nicht näher darauf ein. Eine Inhaltsangabe gibt Roth.

3) Über ihn siehe O. Clemen in: Beiträge zur bayerischen Kirch.-Gesch. 5, 223ff. F. Roth ebenda 6, 229ff., Schottenloher: Ulhart S. 44ff.

4) Am 16. Dez. 1526 verbot der Augsburger Rat alle feindseligen Kundgebungen in der Abendmahlsfrage. Vgl. Schottenloher: Ulhart S. 53.

5) VIII, Nr. 527. 6) Siehe die anschauliche Schilderung VIII, Nr. 383.

allzu viel. Alles in allem: Augsburg war eine starke Stütze des Zwinglianismus.

Zwingli hat wohl gewußt, was er tat, als er schon im Dezember 1524 seine „Epistel an die Brüder zu Augsburg“ schrieb und sie mit den Worten begann: „Euer Glaube, allerliebsten Brüder, wird auch bei uns ausgekündet.“ [1]) Aus Augsburg kam alsbald das Echo: 1525 druckte Philipp Ulhart dortselbst diese Epistel Zwinglis nach.[2]) Die äußerst wertvolle Untersuchung von K. Schottenloher[3]) hat auf Werden und Wachsen des Augsburger Zwinglianismus insofern neues Licht geworfen, als sie in der Persönlichkeit des Winkeldruckers Philipp Ulhart einen sehr wirksamen Mittelpunkt literarischer Propaganda entdeckte, der die Gedankenwelt Zwinglis und seiner Anhänger weit über Augsburg hinaustrug und vor allen Dingen die Geistesgemeinschaft zwischen der Schweiz und Süddeutschland verbürgte. Seit März 1523 übte er selbständig das Druckergewerbe aus und hat die vom Augsburger Rate nach anfänglichem Verbote wieder erteilte Erlaubnis, ohne Namensangabe drucken zu dürfen, ausgiebigst benutzt, um „Druck um Druck aus seinem Geschäfte zu geben, ohne sich nur ein einziges Mal zu nennen.“ Dabei verdient Heraushebung, daß wahrscheinlich Zwingli selbst dem jungen Drucker den Weg gewiesen hat: er sandte ihm eine Schrift seines Freundes Sebastian Meyer „Ernstliche Ermahnung des Friedens“ zu[4]), vermutlich durch Vermittlung des Augsburger Buchhändlers Sigmund Grimm, der, mit Zwingli bekannt, in seinem Hause Ulhart herbergte. Wie Meyer wünschte, blieb der Druckort verborgen, und, fast als sollte dieses erste Exempel Vorbild werden, arbeitete auch weiterhin die Druckerei als Geheimpresse — ein klarer Beweis für den propagandistischen Treffblick Zwinglis. Natürlich druckt in der ersten Zeit Ulhart ganz allgemein reformatorische Schriften, der Gegensatz zwischen Luther und Zwingli ist ja noch nicht bewußt geworden, aber eine sehr interessante Statistik spiegelt die seit Ende 1524, d. h. mit dem Beginn des Abendmahlsstreites eingetretene Wendung wieder: Ulhart druckt im ersten Geschäftsjahr 1523 von Luther sechs Schriften nach, 1524 steigt die Zahl auf 18, dann sinkt sie auf fünf, 1526—1528 auf je eine, die noch dazu tendenziös verwertet werden konnte, und 1529 geht Luther völlig leer aus: — Ulhart ist inzwischen Zwinglianer geworden, der nunmehr seine Druckerei stets zur Verfügung stellte, wenn es die Bekämpfung der Wittenberger Abendmahlslehre galt. So erscheinen neben Zwingli selbst die Werke seiner Freunde und Gesinnungsgenossen in diesem Verlag. Leo Juds unter dem Pseudonym Ludovicus Leopoldi verfaßte Schrift „des hochgelarten Erasmi von Roterdam und Doctor Martin Luthers Maynung vom

1) III, 500.

2) Schottenloher in der Anm. 3 genannten Schrift S. 120, Nr. 110.

3) Philipp Ulhart. Ein Augsburger Winkeldrucker u. Helfershelfer der „Schwärmer“ und „Wiedertäufer“ (1523—1529) 1921. Auf diesem Buche ruht obige Darstellung.

4) Vgl. VII, 612ff.

Nachtmal" (s. o. S. 143) ist 1526 hier nachgedruckt worden, Zwinglis „Lehrbüchlein" schon 1524, eine deutsche Übersetzung des Abendmahlsbriefes von Hoen 1526 (s. o. S. 61ff., 154ff.), zwei Schriften von Johann Schnewyl (s. o. S. 223f.) 1526 und 1527 u. a. mehr — wir haben jeweilig angemerkt, wenn eine der für den Abendmahlsstreit wichtigen Schriften hier gedruckt wurde, und stellt man zusammen (vgl. den Katalog bei Schottenloher), so ergibt sich, daß nahezu alle hier den Urdruck oder Nachdruck fanden. Damit rückt die Bedeutung Augsburgs für die Geschichte des Zwinglianismus im allgemeinen und des Abendmahlsstreites insbesondere in den Vordergrund.

Zwingli hätte hier sogar, wenn er gewollt hätte, auch die ganze Täuferschar auf seiner Seite haben können. Ihr Sprecher war Eitelhans Langenmantel. In zwei kurzen, je einen Bogen umfassenden, bei Philipp Ulhart gedruckten[1]) Schriften hat Langenmantel seine Ideen über das Abendmahl 1525/26 ausgesprochen: „Disz ist ain anzayg: ainem meynem, etwann vertrawter gesellen, über seyne hartte widerpart, des Sacrament und annders betreffend E. H. L." (o. O. u. J.) und: „Ein kurtzer begryff. Von den Allten vnnd Newen Papisten, Auch von den rechten vnd waren Christen M. D. XXvj."[2]) Die beiden Büchlein bewegen sich in den gleichen Gedankengängen, und diese bieten, wie schon L. Keller[3]) hervorhob, nicht viel Originelles, aber sie kennzeichnen gut die Position des Täufertums gegenüber dem Sakramentsstreit. Es springt deutlich zunächst die Gegensätzlichkeit zu den Lutheranern heraus. Diese gehören in eine Linie mit den Papisten, sie sind die „neuen Papisten" und so eng mit den alten verknüpft, daß Langenmantel ihre ganze Differenz nur aus „Geiz" erwachsen sein läßt. „Unsere Alten und Newen Papisten künden sich, yetz etliche lange jar, nit miteinander umb ein kleinen bissen brot und umb ein kleins trincklin weyn vergleichen, umb jrs geytzs willen, wellichen man nit ersettigen kan."[4]) Luther gilt als „das Haupt, der new Bapst"; gewiß, er hat recht, wenn er die Messen, Vigilien, Anrufung der Heiligen, Fegfeuer, Mönchsgelübde, Ausstellung der Hostie u. dgl. „umstößt", aber „der Teufel sagt auch zu Zeiten eine Wahrheit, aber nicht aus seinem Eigentum". Beim Abendmahl sagen die vermeintlichen Hirten der neuen Papisten den armen Seelen: „Ihr müßt glauben, so die Worte: das ist mein Leib über das Brot oder die Hostie gesprochen werden, daß der Leib Christi des Herren wesentlich im Brot oder Hostie sei und daß das Brot nichts dester minder Brot oder die Hostie bleib"; entsprechend beim

---

1) Vgl. Schottenloher: Ulhart S. 54ff

2) Exemplare der Münchener Hof- und Staatsbibliothek. Titelblattabbildung bei Schottenloher S. 55. 3) ADB. XVII, 670f.

4) Vgl. die Worte: „Aber in dem seind die alten Papisten etwas minder arg, dann die newen Papisten; ursach: sy geben jren herrgot nit so theür als die newen Papisten, sy lassen sich an ainem kleinem gellt benügen, geben einen blossen herrgott nitt höher dann umb sechs pfenning".

Kelche. Die guten Seelen meinen dann, Gott habe sie beraten, „so hat sy der Teüffel beschissen“. In diesem Zusammenhange wird denn auch die für die Zwinglianer grundlegende Stelle aus Mt. 24 herangezogen[1]): „Darumb, ir lieben im herren, hutten euch, wann sy sagen: sihe hie, hie ist Christus, oder da, so glaubts nit.“ Die Behauptung, daß der Leib Christi im Brot und das Blut Christi im Wein sei, ist ein Betrug und eine Gotteslästerung. Was hat denn Christus ursprünglich bei der Abendmahlseinsetzung gewollt? Er „wollt uns vor anzeygen, was wir nach seinem todt, zu seiner gedächtnus thun sollten“.[2]) Er spricht: Das ist mein Leib, der für euch dargegeben wird, und nicht: das Brot ist mein Leib; sollte das Brot für uns dargegeben worden sein, so hätte uns das Brot und nicht Christus erlöst — ein bekannter Gedanke Zwinglis. So oft wir das Brot essen und den Wein trinken, gedenken wir an des Herren Leiden und Blutvergießen, und wer da glaubt, daß der Leib Christi für uns dargegeben ist, der wird selig. Die Selbstprüfung des Menschen ist die Gewissensfrage, „ob er auch berayt sei, im herren Creutz tragen (und) verfolgung leyden“. Damit ist zugleich gesagt, daß es sich im Abendmahl um eine doppelte Speisung handelt, eine leibliche — mit Brot und Wein — und eine geistliche, doch wird die letztere ganz in das subjektive Moment des Glaubens gelegt. „Das gaystlich essen und trincken ist glauben, das Christus Jesus, warer Gott und mensch, für uns dargeben und sein blut für uns und vil vergossen hab zu vergebung der sünden.“ Dieses Gedenken ist ein dankbares, wir sollen „im danckbar sein, das er für unser, auch für der gantzen welt sünd gelitten“. Auch der Gemeinschaftsgedanke kann betont werden, vorab im Hinblick auf das biblische Vorbild gemeinsamen Brotbrechens[3]), und die täuferische Zuspitzung auf die Gemeinde der Heiligen tritt zutage, wenn es heißt: „zusammenkommen mit Christlichen brüdern und nit mit widerchristen“. Der in ständiger Variation wiederkehrende Grundgedanke ist dieser: die geistliche und leibliche Speisung sind zu unterscheiden, „das flaisch ist kain nütz“. Hier traf der Täufer mit Zwingli zusammen und war auch von ihm beeinflußt.

In die gleiche Zeit und den gleichen Zusammenhang, vielleicht von Langenmantel selbst verfaßt[4]), gehört die Schrift „Ein trüwe Ermanung an all Christen, das sie sich vor falscher leer hüten“ usw.; von Philipp Ulhart in Augsburg gedruckt.[5]) An die „lieben Brüder und Schwestern“ gerichtet, ist sie die Antwort auf einen Brief, den näher zu bestimmen

---

1) Und zwar in beiden Schriften.

2) Auch das Wort „widergedechtnuß“ begegnet.

3) Daneben wird auf 1. Cor. 10 verwiesen: „ain gemainschaft des herren leyb und blut“, die im Sinne Zwinglis gedeutet wird.

4) So vermutet Schottenloher a. a. O. S. 56.

5) Bibliographische Beschreibung bei Schottenloher S. 127, Nr. 139. Ich benutzte den dort unter b) verzeichneten Druck (Exemplar der Münchener Hof- u. Staatsbibliothek).

bisher noch nicht gelang. Hier war vom Abendmahl gesagt, „das das fleisch und blut Christi warlich im heiligen Sacrament des Altars sy, ob das brot ins fleisch verwandlet oder das fleisch ins brot verborgen, das erforsch er nit". Es war also eine Darstellung, in der Katholiken und Lutheraner eine Einheitsfront bildeten gegen die Zwinglianer, daher denn auch der Gegner dieses Briefes von „nüwen und alten Bäpstler" als einer Einheit spricht und in der sachlichen Erörterung keinen Unterschied zwischen jenen beiden Parteien macht. Ihre Anschauung ist nicht schriftgemäß; schon der Ausdruck „Sakrament des Altars" wird beanstandet, „das ist ein Bäpstisch Wort", „denn wir Christen haben kein altar". Wenn wir Brot brechen und essen, sollen wir „syn gedenken", „die gutheit gottes verkindigen", „sines lidens nit vergessen und das wirs andern sagen". „Es was und belib brot, sprich tusend segen, du elender mensch, darüber, brichs uß und thu im wie du wöllest, so ists und belibt brot. Das du aber sagst, Christus komme ins brot oder brot werd Christus' lyb, das ist dyn gedicht". Die Diskussionen über das Abendmahl, soweit sie die Art der Realpräsenz u. dgl. betreffen, sind „torechtig unnütz fragen". Z. B. „so fragens denn, wenn aber ein muß die oblat eß, wie da?, so sagen sie, es sy nun brot, nit Christus' lyb".[1]) „Sagst du, dyn brot sy Christus' fleisch oder laß syn lyb syn, da meynst du, man eß Christus' lyb im brot, glych als wenn man ein mandel mit zucker überzücht, also eß man in und also blyb er in uns, das ist alles dyn gedicht." Nach dieser Auffassung hätte auch Judas, der ja auch mitaß, Christus genossen. Nein, meint der Verfasser, dieses Essen und Trinken ist nicht leiblich, sondern geistlich; wer in ihn glaubt, der hat das ewige Leben. Und dieser Glaube bedeutet sittliche Erneuerung: „unser alt böß leben lassen und ein gut heilig leben an uns nemen, nit thon, das uns gut dunckt, sonder das, das uns Gott durch Christum befolhen hat, das heyst recht christlich von Christo essen und trinken". Seinen Leib kann man nicht leiblich essen, denn er sitzt im Himmel zur Rechten Gottes; da vertritt er uns und wird am letzten Gericht wiederkommen und richten alle Völker. Gewiß sagt Christus: wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da will ich mitten unter ihnen sein, aber dieses Wohnen Gottes und Christi in uns ist nicht „lyplich" zu verstehen. „Und wenn er schon hat gesagt, wenn einer oder zween brot wend essen, so will ich im brot syn, noch volgte dennoch nicht, das syn lyb darin wer." Natürlich wird weiterhin die Realpräsenz mit Mt. 24, 23 widerlegt. Gibt das Abendmahl also nicht den Gottesgeist — der Verfasser denkt hier ganz Zwinglisch und schaltet jede objektive Wirkung des Sakramentes aus —, so kommt er positiv „durch das wort Gottes" (der Verfasser ist also nicht Spiritualist).

In den süddeutschen Zwinglikreis, vielleicht nach Mindelheim[2])

1) Die Frage wurde weiterhin für Brenz wichtig, wie wir hören werden.
2) Vgl. IX, Nr. 675, Anm. 8.

gehört jedenfalls auch die kleine Flugschrift des Caspar Turnauer: „Die wort Pauli vom Nachtmal des Herren 1. Cor. 11 außgelegt.“[1]) Die ohne Ort und Jahr erschienene, wenig bedeutende Arbeit darf hier eingestellt werden. Der des Lateinischen und Griechischen, Luthers und Erasmus wohl kundige Verfasser versucht eine eingehende Erklärung des Paulusberichtes. Die in Corinth vorhandene „Spaltung“ (1. Cor. 11, 18) betraf lediglich die Form des Essens „das ain yeder das sein allain isszt, seine brüder hungerig und mit scham darben läßt und also wider die ordnung des Christlichen Nachtmals und zu schmach der gantzen gemain Gottes handelt“. Jesus hat das Brot essen lassen, nicht seinen Leib — das Gegenteil wäre erst zu beweisen. Gab er es „zu meiner gedechtnus“, so sollte das nur „ain vermanung sein, sein zu gedenken“. „Ein verkündung oder urkund oder zeugknuß des tods Jesu.“ Der Leib Christi hingegen kam in die Hände der Henker; hätten die Jünger ihn bekommen, so hätte er sich zweimal hingegeben. Sehr stark betont Turnauer die ethische Verpflichtung des „Gedenkens“: wir sollen zum Martyrium bereit sein, da das Leiden des Hauptes auch in den Gliedern erfüllt werden muß. Den Begriff „Sakrament“ läßt er gelten im Sinne des heiligen Zeichens: „Diser Pecher ist ain Sacrament ains newen punds, ainer newen freündtschaft.“ Die „Unwürdigkeit“ des Essens besteht nicht im Unglauben, sondern „in der verachtung des leybs des herren“, d. h. der Gemeinde, die der Leib des Herren ist. „Dise unwirdigkait und verschuldung kumbt auß dem, das man bey solchem essen die armen glider Christi veracht und übersicht. Wer dann nu einen solchen armen bruder veracht, übersicht oder sein nit warnimpt, der übersicht und veracht Christum selbs und nimpt sein nit war, dann was man dem wenigsten Christen nit thut, das thut man Christo selbs nit“ — so schlecht hier die Exegese, so fein und tief das Ethos. Es ist aus Zwinglis Interpretation entsprungen, obwohl ihn Turnauer nicht nennt. Von einer objektiven Sakramentsgabe ist keine Rede; diese Weiterbildung Zwinglis kennt der Verfasser nicht. —

Bugenhagens Brief gegen Zwingli war an die Schlesier gerichtet.[2]) Es galt hier beruhigen; denn dem dortigen Luthertum machten der Zwinglianismus und dann vorab die Anschauung Caspar Schwenckfelds Konkurrenz[3]), und die beiden Konkurrenten hatten die Verwerfung der leiblichen Realpräsenz gemeinsam. In Breslau waren Schriften Zwinglis verbreitet worden[4]); so ermahnte Luther den dortigen Reformator Johann Heß am 19. Juli 1525 „sich zu hüten vor den Propheten, die schon allenthalben umherschweifen und auf Veranlassung Karlstadts und Zwinglis über die Eucharistie sehr schlecht denken und reden“.[5]) Aber Zwingli wurde

1) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich.
2) Siehe oben S. 196.
3) Vgl. D. Erdmann: Luther und seine Beziehungen zu Schlesien, 1887, S. 42f.
4) Erdmann a. a. O. Corpus Schwenckfeldianorum II, 124, Anm. 4.
5) Enders 5, Nr. 962; vgl. oben S. 182.

für Schlesien nicht so bedeutsam wie Schwenckfeld, der unter dem Schutze des Herzogs Friedrich von Liegnitz seine Anschauungen verbreiten konnte. Von seinem Besuche in Wittenberg im Dezember 1525 hörten wir[1]); damals hat er seine eigenartige Abendmahlslehre vorgetragen. Sie ist zweifellos von Zwingli beeinflußt; wie er in einem Briefe vom 23. Juni 1525 an Paul Speratus schreibt[2]), hat er ihn gelesen und betont, daß er „gar fein mit dem Evangelio sust bisher hot umgangen". Ja, allem Anschein nach hat Schwenckfeld Zwinglis Abendmahlslehre vertreten[3]), bis sein Freund Valentin Crautwald in schwerem, innerem Ringen die Offenbarung erhielt, daß weder Zwingli noch Luther den rechten Verstand der Abendmahlsworte besäßen, vielmehr eine dritte Deutung die richtige sei: die Worte sind so zu „ordnen": mein Leib, der für euch gegeben wird, ist das, nämlich ein Brot — „da wird aus dem Wort ‚gegeben' verstanden, was der Leib Christi für ein Brot sei". Joh. 6, 52 sagt ja Christus: das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch. Das hat Schwenckfeld überzeugt, diese Anschauung hat er in Wittenberg vorgetragen.[4]) Dabei betont er als „die summa, da ligt die meiste macht an" den Punkt, „daß Christus' Fleisch und Blut nicht im Sakrament des Brots ist" — „da stimmen wir all mit einander wider Euch". Christus hat den Glauben nicht auf ein äußerlich, leiblich Ding stellen wollen, der Glaube „ist der unsichtbarlichen Dinger Hebr. 11". Dem innerlichen Wesen der Seele gibt das Sakrament nichts, es stärkt nicht den Glauben, denn den Glauben gibt der heilige Geist, Christus hat auch „kein äußerlich Zeichen zur Bekräftigung des Glaubens und Versicherung des Gewissens eingesetzt", vielmehr bricht man „des Herrn Brot in der versammelten Gemeine zu seinem Wiedergedechtnus und verkündet den Tod des Herrn, nicht daß erst unser Glaube damit soll besiegelt werden". So ist das Abendmahl ein fructus iustificationis, nicht etwa die Rechtfertigung selbst.[5]) Die Exegese der Einsetzungsworte erläuterte Schwenckfeld so: „mein Leib, für Euch gegeben ist eben das in Wirklichkeit, nämlich eine ewige Speise der Seele, was das gebrochene Brot beim Essen repräsentativ ist, nämlich eine zeitliche Speise des Leibes".[6]) „Wie das äußere Brot für Euch gebrochen wird zur Speise des Leibes, so wird mein Leib, der wirklich ein Brot ist (Joh. 6, 52!), gebrochen oder gebrochen werden für Euch am Kreuze zur Speise der Seele.

1) Siehe oben S. 197 f.

2) Corpus Schwenckfeldianorum II, 123. Ebenda 246 zum Beweise dafür, daß Schwenckfeld den Oekolampad kennt. Vgl. jetzt E Hirsch (Festschr. f. K. Müller S. 150), der den Brief an Alber, den Commentarius de vera et falsa religione und die Auslegung der 67 Schlußreden heraushebt.

3) Das scheint mir aus Crautwalds Brief an Schwenckfeld vom Oktober 1525 hervorzugehen; man vgl. insbesondere a. a. O. II, 197. S. auch II, 129, 242 f.

4) a. a. O. 244. 5) Vgl. dazu Hirsch a. a. O.

6) a. a. O. 265. Wie an jenem „in Wirklichkeit" die Weiterentwicklung Schwenckfelds zum „supranaturalen Realismus" ansetzt, die von mir, weil erst ca. 1530 kommend, nicht mehr zu behandeln ist, hat Hirsch gezeigt.

Also können wir auf andere Weise den wahren Leib Christi nicht essen als geistig durch den Glauben; das geschieht, wenn wir glauben, daß Christi Fleisch wirklich unsere Speise sei." Christi unsichtbarer Leib kann nicht substantialiter, naturaliter et per essentiam in eine res visibilis eingeschlossen werden. Christus sitzt zur Rechten Gottes, ihn im Brot und Wein verehren ist Kreaturanbetung, er will nur im Geiste angebetet sein, wir sollen nur „unter dem Symbol von Brot und Wein" seinen Tod verkünden.

Der starke Zwinglische Einschlag in Schwenckfelds Ausführungen — man achte insbesondere auf den Begriff der Geistigkeit des Glaubens und der Kreaturvergötterung — ist zweifellos. Mag er auch die Exegese Zwinglis ausdrücklich ablehnen[1]), so ist für Schwenckfeld Zwingli doch „ein frommer Mann"[2]), und seine Abendmahlslehre kommt auf dasselbe hinaus wie die des Zürchers; man könnte sogar Bugenhagen zustimmen: „meum corpus est hoc, panis spiritualis, das ist noch weiter denn das Zwingli verstand"[3]), sofern die Geistigkeit des Genusses besonders deutlich markiert wird.

Schwenckfeld war nach Wittenberg gekommen, weil „Ihr von Wittenberg habt ein groß Ansehen vor der Welt".[4]) Nach Zürich hat er sich nicht gewandt, hingegen die Einigung mit Wittenberg auch nach dem Scheitern der mündlichen Verhandlung noch erstrebt.[5]) Es war vergeblich; die Briefe der Wittenberger[6]) lauteten ablehnend, Luther sah in Schwenckfeld und Crautwald den Satan. Das hat die Schlesier an der Verbreitung ihrer Lehre nicht gehindert[7]); ihre Ablehnung der Exegese Zwinglis bleibt, aber das Gedächtnismahl kann ihnen wie Zwingli zum Bekenntnismahl werden: „wer am Abendmahl teilnimmt, zeigt, daß er zu denen gehört, die Christus für das Brot des Lebens halten".[8]) Und schließlich kann man sich, wie schon in Wittenberg 1525, doch immer wieder mit Zwingli zusammenfinden: „so doch nur zwo opinion des Artikels umb und umb sind, nämlich daß der Leib Christi im Brote und daß er nicht darin ist".[9]) Dieser inneren Übereinstimmung hat dann auch endlich die äußere Fühlungnahme nicht gemangelt: am 17. April 1526 hat Zwingli an Crautwald, Schwenckfeld und die Brüder in Schlesien geschrieben.[10]) Es war die

---

1) a. a. O. 280. 2) ib. 251.

3) ib. 261. Die Deutung des Herausgebers: Bugenhagen by this language seems to consider the Silesian interpretation as nearer the truth than the Zwinglian scheint mir nicht richtig zu sein. Es soll doch heißen: Eure Deutung geht noch weiter als die Zwinglis.

4) ib. 260.

5) Vgl. seinen Brief vom 2. Dezember 1525 (Enders 5, Nr. 1006), sowie den (verlorenen) Brief an Melanchthon (Corpus Schwenckf. II, Nr. 23) und seine Sendungen nach Wittenberg ib. Nr. 24.

6) Zusammengestellt im Corpus Schwenckf. II, Nr. 24. Vgl. auch Erdmann a. a. O. S. 45f.

7) Vgl. Corpus Schwenckf. II, Nr. 25ff.

8) ib. S. 346. Ebenda S. 349 die Ablehnung der Deutung est = significat. Vgl. S. 371.

9) ib. S. 452. 10) VIII, Nr. 470; vgl. Nr. 466.

schriftliche Antwort auf eine mündliche Annäherung, die von Schlesien her bei Oekolampad und Zwingli versucht worden war; man hatte den Matthäus Winkler nach der Schweiz geschickt und dort durch heftiges Klagen über den γραφοτύραννος Luther und das Verbot Zwinglischer Bücher in Schlesien sich beliebt gemacht. Zwingli ist aufs höchste entzückt über den Glauben, den er in Schlesien findet, daß man dort „von der törichten, um nicht zu sagen verfluchten Meinung vom Essen des leiblichen Fleisches Christi im Brote der Eucharistie los und frei" ist. Aber er hat gehört, daß man an seiner Exegese noch Anstoß nimmt, man hat gesagt, das Wort „significat" sei eines Zwingli, geschweige denn eines so bedeutsamen Sakramentes, unwürdig. Zwingli beruhigt: es handelt sich nur um eine „triviale" Ausdrucksweise, die Honius wie er im Interesse der Klarheit angenommen hat. Die Schwenckfeldsche Formulierung: dieses Brot repräsentiert meinen Leib kann dazu verleiten, aus der Repräsentation eine Präsenz des Leibes zu machen. Auch die Formulierung: dieses Brot ist die Figur meines Leibes oder: das Brot ist das Symbol des Leibes ist nicht so eindeutig wie das Wort „bedeutet". Aber schließlich ist das nicht so wichtig, „wenn wir nur das Brot nicht zum Fleisch machen und den Wein nicht als Blut beflecken". Er schickt den Schlesiern seine an Rhegius und Billican gerichtete Schrift[1]), fühlt sich aber veranlaßt, mit Rücksicht auf die Exegese der Schwenckfelder eine kleine Ergänzung zu den Worten: quod pro nobis traditur zu geben; er stimmt ihnen darin bei, in deutlicher Anpassung an ihre Auslegung, daß gerade diese Worte gegen eine Realpräsenz sprechen.

Damit war die Verbindung gefunden, die auch in den folgenden Jahren blieb. Der Zwinglianismus hatte im Südosten Deutschlands einen Bundesgenossen gefunden, der nicht zu verachten war. Denn schon war die Schwenckfeldsche Abendmahlslehre über ihre nächsten Grenzen gedrungen und hatte sich nach Westen vorgeschoben. Als Antwort auf Bugenhagens Brief an Johann Hess war eine kleine Schrift erschienen, als deren Verfasser sich „Cunrat Ryss zu Ofen" nannte. Zwingli hatte sie im Dezember 1525 in Händen, Hätzer hatte sie ihm aus Augsburg mitgebracht[2]); dort war sie (in zwei Ausgaben bei Philipp Ulhart)[3]) gedruckt und wurde weiterhin in Straßburg und Zürich aufgelegt. Als Verfasser gilt nach G. Finslers auf eine alte reformierte Tradition zurückgehender Vermutung[4]) der Augsburger Michael Keller; aber das ist nicht möglich, da bei Keller Spuren Schwenckfeldscher Abendmahlslehre nicht nachweisbar sind, während Conrad Ryss

---

1) Siehe darüber unten.

2) VIII, Nr. 426. Ebenda Anm. 5 der genaue Titel der Schrift. Vgl. Nr. 442 Anm. 11. (Die hier genannte „zweite Schrift" sind wohl Kellers Sermone.)

3) Schottenloher: Ulhart S. 119 Nr. 109.

4) Zwingliana 1, 28ff. Eine Ergänzung dazu gab M. Martin: Johann Landtsperger 1902, S. 108f. Auch Schottenloher (Phil. Ulhart S. 32) hält an Kellers Autorschaft fest. Vgl. jedoch S. 275 Anm. 1.

sie deutlich vertritt. So bleibt der Verfasser vorläufig unbekannt; darf man vermuten, so wäre an Jörg Regel zu denken, der späterhin ganz zu Schwenckfeld überging. Aber der Verfasser braucht nicht Augsburger zu sein, wenn er auch wahrscheinlich dort zu suchen ist. Sein Schriftchen ist bekannt geworden; außer Zwingli kannten es Andreas Flam, Billican und Urbanus Rhegius.[1]) Natürlich erhebt er, wie die Streitenden alle, auch den Anspruch, die rechte, biblische Auslegung der Einsetzungsworte zu geben. „Das Wörtlein ‚das' kann und mag nach aller Sprachen Art auf das nachfolgend ‚der für Euch dargegeben wird' verstanden werden. Denn Christus hat das Brot genommen, dankgesagt, gebrochen, den Jüngern gegeben und gesprochen: Nehmet und esset, der für Euch gegeben wird, das ist mein Leib, das thut in meiner Gedächtnis." Ganz stimmt diese Deutung ja mit der Schwenckfelds nicht, die nähere Erklärung der repräsentativen Deutung des Brotes fehlt, man könnte, wenn man will, hier von einer neuen Auffassung sprechen, aber zweifellos ist der Verfasser in der Voraufstellung des Relativsatzes von Schwenckfeld beeinflußt und kommt sachlich auf ihn hinaus. Christus, sagt er[2]), hat nicht auf einmal allen zwölf Jüngern ihr Brotstück gegeben, einige hatten ihr Stück schon gegessen, als er die Einsetzungsworte sprach; wenn er nun damit ihnen seinen Leib zu essen gegeben hätte, so hätten ihn ja nicht alle Jünger zu essen bekommen. Die Apostel hätten, „dieweil Christus noch kein Prophet nie kein Wort vorhin davon geredet, daß er ihnen oder allen nachkommenden Gläubigen seinen Leib in einem natürlichen Becken-Brot geben würde", gefragt, welches Stück denn sein Leib oder wie jedes Stück sein Leib wäre. Davon wird aber nichts berichtet. Vielmehr ist Christi Befehl ganz kurz: das tut zu meinem Gedächtnis. Das Wort „das" der Einsetzungsworte kann nur dann auf „Brot" bezogen werden, wenn „ist" = bedeutet genommen wird. Verfasser läßt (zum Unterschied von Schwenckfeld) das gelten, wenn er auch die Beziehung auf die Worte „der für euch gegeben wird" vorzieht. Das Brot kann nicht Christi Leib sein, denn „so wir's essen, geht es in den Bauch". Im Berichte des Lukas und Paulus, die „nit schrybend wie gemelte Evangelisten (Matthäus und Marcus)" muß „ist" für „bedeutet" genommen werden: dieser Kelch bedeutet ein neues Testament in meinem Blut. Gewiß ist bei Gott alles möglich, er tut aber nicht alles, was er kann. „Das Brot und Wein ist nichts denn ein Zeichen, damit man die Gedächtnis des Leidens und Blut-

1) Flam schreibt Bl. Aüj der oben S. 243 f. besprochenen Schrift: „die dritt roth kert das hinder gar herfür und sagen, die wort des nachtmals lauten also: das für euch geben wirt, das ist mein leyb." Neuestens hat K. Schottenloher (Zentralbl. f. Bibliothekwesen 1921, S. 69) Conradt Reyss mit Johann Landtsperger gleichgesetzt. Das ist möglich, aber nicht sicher. Vgl. oben S. 261 f. zu Landtsperger. In der Ablehnung der Identifizierung mit M. Keller stimme ich mit Schottenloher überein.

2) Bei diesen Ausführungen über das erste Abendmahl Christi mit seinen Jüngern dürfte der Verfasser von Zwinglis Subsidium abhängig sein. Siehe oben S. 105 ff.

vergießens des Herrn dabei gedenk und gedenken soll." „Zwinglis Grund" Joh. 6, 63 steht noch fest als „starker Felsen". Sehr interessant nun ist, daß der Verfasser — er ist meines Wissens der erste[1]) — in Luthers Abendmahlsanschauung eine Wandlung bemerkt hat und den früheren Luther gegen den späteren ausspielt: „Ich mag auch nit verschweigen, wie euer höchster Prophet, der Luther, an unsers Herren Fronleichnams Tag im 24. Jahr von deren Worten: das Fleisch ist kein nütz geprediget hat, welche im Druck ausgegangen ist.[2]) Der jetzt mit Dir (Bugenhagen) und Deinem Anhang den brötigen Herrgott beschirmen und erhalten vermeint! Wiewohl er in einem andern Büchlein wider die Bauernschaft ausgegangen, verwegenlich geschrieben hat, man werde ihm nichts abgewinnen und solle recht bleiben, was er lehre und schreibe, sollte alle Welt darum zerbrechen[3]) . . . Er verwirft seine Lehre selber, hat vorher weiß gelehret, jetzt lehrt er schwarz. Denn unter anderem hat er gepredigt, das Brot auf dem Altar ist allein ein Zeichen, wie die Taufe, und hilft nichts, man habe denn schon das Brot vom Himmel gekommen innerlich gegessen . . . Jetzt will er wieder ein Leib, ein Gott, ein Pfand, eine Versicherung, eine Vergewisserung und des Narrenwerks viel daraus machen." Genau so habe er es mit den „Götzen" in den Kirchen gemacht; zuerst sie als ärgerlich verworfen, dann, als man sie hinwegtun wollte, wieder beschirmt. Gott hat Luther um seiner Hoffart willen den Geist der Wahrheit entzogen und ihm einen neidigen, stolzen, lügenhaftigen Geist gegeben. „Es ist auch kein Wunder, er hat ihn um einen Gulden von Karlstadt erkauft, der Gulden gereut ihn noch nicht".[4]) Ein richtiges Empfinden hat den Verfasser bei dieser Kritik geleitet; Luthers Abendmahlslehre hat sich gewandelt.[5]) Nur nicht so stark, wie der Verfasser meinte; Luther hatte gewiß den Glauben als das entscheidende Moment beim Sakramentsempfang betont, aber „Zeichen" war ihm niemals Brot und Wein allein gewesen, sondern immer zugleich Leib und Blut Christi mit den Elementen, und allmählich waren dann Leib und Blut Christi „Sache" geworden. Aber die Kritik des Verfassers zeigt, wie Luther vor dem Streite mit Karlstadt aufgefaßt werden und man an eine Einheit von An-

---

1) Es folgen ihm darin Eitelhans Langemantel in Augsburg und Joh. Landtsperger — beide als Täufer. Vgl. Martin: Joh. Landtsperger S. 64f. Roth a. a. O. S. 204.

2) Vgl. EA² XV, S. 368ff.; XVII² S. 87ff. Hier sind die Drucke beschrieben. Die Predigt ist typisch für Luthers Stellung vor dem Erscheinen der Karlstadtschen Traktate, ohne gegenüber dem oben S. 177f. Entwickelten Originales zu bieten. Luther kann sagen: „Gottes Sohns Fleisch essen und sein Blut trinken ist nichts anders denn daß ich glaub, sein Fleisch sei für mich geben und sein Blut für mich vergossen." Auf der anderen Seite freilich ist die Realpräsenz für Luther selbstverständliche Voraussetzung, so selbstverständlich, daß er sie nicht besonders unterstreicht. Das war nach dem Erscheinen der Traktate Karlstadts nicht mehr möglich.

3) Vgl. den Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern (WA XVIII, 384ff.).

4) Vgl. dazu WA XV, 327; Barge II, 129.

5) S. oben S. 177ff. und das Buch von Graebke.

schauungen glauben konnte, die tatsächlich nicht bestand. Jetzt sieht Verfasser in den Anhängern der Realpräsenz — charakteristischerweise Lutheraner und Papisten[1]) in gleiche Verdammnis setzend — die geweissagten (Mt. 24, 23) Pseudomessiasse. Das Vaterunser lehrt uns Christus im Himmel anbeten und nicht im Brot, und das Glaubensbekenntnis läßt Christus zur Rechten des Vaters sitzen, „das ist aber so viel, daß er wird den Himmel innehalten bis an den jüngsten Tag".

Der Verfasser dieses lehrreichen Büchleins steht Schwenckfeld und Karlstadt nahe.[2]) So mag er hinüberführen zu den Täufern und Spiritualisten, im allgemeinen, nachdem wir (S. 268) ihren Augsburger Vertreter kennen lernten. Die Entwicklung ihrer Abendmahlslehre haben wir hier nicht zu verfolgen, es genüge der Hinweis auf ihre Ablehnung der Realpräsenz und ihre Darstellung der Feier als eines Gemeinschaftsmahles gläubiger Christen.[3]) Von da aus ergab sich sowohl gegen Luther die Gegensätzlichkeit wie zu Zwingli die Beziehung. Gegenseitige ursprüngliche Beeinflussung ist möglich, aber nicht notwendig anzunehmen, Zwingli war hier einen besonderen Entwicklungsgang gegangen, und die Täufer fußten auf dem schlichten Verständnis des Bibelwortes. Wichtig aber sind die von den Täufern nach Konsolidierung ihrer Kreise gesuchten Fühlungnahmen mit den Zwinglianern. Balthasar Hubmaier hat Anfang 1525[4]) sich an Oekolampad gewandt und ihn für seine Abendmahlslehre, die mit der Karlstadtschen und Zwinglischen sich im wesentlichen deckte[5]), zu gewinnen gesucht. „Im Abendmahl vollzieht sich eine Verpflichtung gegenüber dem Nächsten, durch die ich mich verpflichte, für ihn Leib und Blut dahin zu geben, wie Christus mir getan hat." Oekolampad hatte kühl geantwortet[6]), über die Abendmahlslehre sich überhaupt nicht geäußert und nur die kultische Form der Feier besprochen. Auf Zürich-Basler Seite hat man keinerlei Bedürfnis empfunden, hier irgendwie die Gemeinsamkeit mit den Täufern zu betonen oder auch nur zu erkennen zu geben; im Gegenteil, wir sahen, wie Zwingli sichtlich von Karlstadt abrückte.[7]) Um

1) Er erwähnt den Berner Jetzerhandel.

2) Den Unterschied zwischen Zwingli und Karlstadt hat er nicht gemerkt. Sagt er doch: „Also siehst du, wie Zwinglin mit seinem Carlstadt recht gschrifftkündig".

3) Michael Sattler bekennt 1527 in seiner Verantwortung: „Item das Sacrament des Altars halb sy der warhaft Leib, Blut und Fleisch Jesu Christi nit. Ursach: Christus sye einmal gen Himmel gefaren und sitz zu der gerechten hand seines Vaters und werd auch bis an das letzt Urteil in diese Welt nit wiederkehren, als im Glauben stand. Wie könnte man ihn denn essen? Hierauf halt er, daß Christus in dem Brot nit sye." (Simmlersche Sammlung.)

4) Vgl. Epistolae Joannis Oecolampadii et Huldrichi Zuinglii 1536, p. 64. Der Brief ist undatiert, muß aber seinem Inhalte nach bald nach Erscheinen der Karlstadtschen Abendmahlstraktate fallen. Vgl. zur Datierung VIII, Nr. 359, Anm. 1.

5) Er weist hin auf seine viginti conclusiones de eucharistia. Vgl. darüber C. Sachsse: D. Balthasar Hubmaier als Theologe (1914), S. 13f. Die Abhängigkeit von Karlstadt und Zwingli ist ganz deutlich. Näheres bei Sachsse S. 203ff.

6) a. a. O. p. 65. 7) Siehe o. S. 72ff.

so wertvoller ist das zähe Festhalten der Täufer in Thüringen an den beiden Schweizer Führern. Ihre Schriften wurden hier gelesen, man sah göttliche Propheten in ihnen, ja, eine Art Messias. In Erfurt suchten 1527 Täufer mit den Gedanken Propaganda zu machen, „es wern der Ecklampadio und Zwingel mit irm anhang von Gott verordent, das zurstort Jerusalem widerumb ufzurichten.“[1]) Einen zu Frankenhausen eingebrachten Täufer Alexander fragt man, „wann er bei Karlstadio und Zwinglio[2]) gewest?“ Die Erfurter verlangten, man solle die alten prophetischen Bücher verdeutschen und dem gemeinen Mann verkündigen: „Diselbigen lissen der Lampadio und Zwinglio itzt vordeutschen, daraus wurde dann befunden, wie man mit der Oberkeit handeln soll.[3])“ Im einzelnen ist der Einfluß der Schweizer begreiflicherweise schwer festzustellen, da die Aussagen der Täufer entsprechend der Fragestellung der Inquisition zumeist sich mit der Leugnung der Realpräsenz begnügen, die sie ebensogut von Karlstadt wie von Zwingli empfangen haben können, aber, wie die obigen ausdrücklichen Bezugnahmen auf die Schweizer beweisen und auch einzelne Formulierungen, wie etwa der ausdrückliche Hinweis auf Joh. 6, 63[4]) verraten, die Schweizer haben ihre Bedeutung für die Gedankenwelt der Täufer gehabt. 1527/28 ist Basel geradezu ein Zufluchtsort für Thüringer Täufer gewesen[5]), und wenn Oekolampad an Zwingli von dem geplanten Besuche eines aus der sächsischen Gegend Verbannten schreibt, so[6]) liegt es mehr als nahe, an einen der thüringischen Täufer zu denken. Die Versuchung, die sich damit an Zwingli herandrängte, ist für ihn nie eine solche gewesen; hier war er ganz der Kirchenmann, der mit den Unkirchlichen nicht ging, trotz gleicher dogmatischer Anschauung.[7]) Umgekehrt wird von den starken Sympathien der Thüringer Täufer mit Zwingli her begreiflich, daß Luther die Schweizer mit den Schwärmern in einen Topf warf. Ganz aus der Luft gegriffen war das nicht. Gerechtfertigt wird Luther nicht, aber entlastet. —

Bitter klagte der Pfarrer zum Stöckelsberg Andreas Flam[8]): „Es hat sich ein Wind und Ungewitter erhebt unter den Jüngern von dem Sakrament des Leibs und Bluts Christi.“ Aber er übertrieb nicht.[9]) Die kurze Übersicht über das Kampfgebiet zeigt nur zu deutlich die Zerrissenheit und Zerspaltung der evangelischen Christenheit über der Abendmahls-

---

1) P. Wappler: Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526 bis 1584 (1913), S. 252.
2) a. a. O. 349. 3) a. a. O. 253. 4) Z. B. a. a. O 475.
5) a. a. O. 366ff., 372f., 400. 6) IX, Nr. 704.
7) Diese Übereinstimmung konnte er gelegentlich, wenn es nicht weiter gefährlich war, auch aussprechen. So am 30. August 1527 an Joh. Heß in Breslau: catabaptistae, qui etsi in eucharistia vident, quid liquido in caussa sit, in baptismo tamen inveniunt, quo Christi ecclesiam turbent (IX, Nr. 646).
8) Siehe über ihn oben S. 243.
9) Ähnlich spricht Oekolampad Martin Frecht gegenüber am Weihnachtstage 1525 von haec, quae totum fere orbem dementant (Epistolae p. 204 b).

frage. Der ganze Streit zwischen Luther und Zwingli gewinnt damit ein neues Relief. Es handelt sich nicht um persönliche Zänkerei, sondern um eine, man darf sagen: die ganze Christenheit (denn auch die Katholiken waren interessiert) bewegende Grundfrage. Und der Kampf um den Sieg war ein Kampf um die Macht; das bewies wiederum die Menge der Kampfplätze. Ganz richtig aber hat Flam gesehen, wenn er die vorhandenen Gegensätze auf zwei Parteien reduzierte: „Ein partey sagt, im Sakrament sei nur schlecht Brot und Wein, die ander sagt, im Sakrament sei wahrlich Christus' Fleisch und Blut. Auf dieses Entweder — Oder kam es tatsächlich an. Nuancierungen und Konkordienversuche fehlten zwar nicht, aber sie drangen nicht vor. Einstweilen herrschte das bewußte Herausarbeiten des Gegensatzes vor. So ist die Resignation des Andreas Flam begreiflich: „Nun weiß ich Niemand, der diesem Wind und Ungewitter wehren kann und zu schaffen und zu gebieten hat, daß es sich leg, dann allein unser Herr Christus." Menschenbemühen hatte wirklich zur Zeit noch keine Aussicht. Es klang ja ganz schön, wenn Capito an Oekolampad am 23. Januar 1526 schrieb[1]): „wir wollen die Gegner gewinnen, nicht sie vernichten", tatsächlich kam das Gewinnen auf ein Vernichten heraus. Der Ratssekretär von Wildberg in Württemberg, Christoph Stiltz, hatte richtiger gehört, wenn er am 31. Januar schrieb[2]): „es tauchen bei uns gewisse Gerüchte auf, daß Luther, Pommer, Zwingli, der Reutlinger Matthäus Alber und vielleicht noch einige andere untereinander streiten, sogar mit den schlimmsten Schimpfworten." Zugleich mag er als Beispiel dafür dienen, wie weit über die von uns erwähnten Hauptzentren hinaus die Abendmahlsfrage die Gemüter bewegte. In dem kleinen Orte Neckarsteinach war Jakob Otter, der sich zu Oekolampads Abendmahlslehre bekannte, „der einzige in dieser Gegend, der die Wahrheit unterschreibt".[3]) Das war ein wenig optimistisch durch Straßburger Brille gesehen, denn der gute Pfarrer meinte, der ganze Streit sei „fast nur ein Wortkrieg, da ja keine von beiden Parteien Leib und Blut des Erlösers im h. Abendmahl sich hinwegdenke."[4]) Auch in der Pfalz gab es Leute, die „ganz rein (d. h. Zwinglisch) über das Abendmahl des Herrn denken".[5]) Sogar bis in die Liturgie, den Kirchengesang, drang der Abendmahlsstreit hinein. In Augsburg ließ Michael Keller nach dem Ton des Liedes Pange lingua einen „Hymnus von dem Nachtmahl" singen[6]), ebendort erschien 1527 ein

1) Simmlersche Sammlung.

2) Ebenda. Er setzt hinzu: Quodsi sacramentum solummodo „significat" corpus Christi, cur non etiam sequeretur quemvis panem significare corpus Christi, si in nomine Jesu sumatur, quum utrumque iuxta non sit corpus Christi?

3) Capito an Oekolampad 27. Oktober 1525 (Simmlersche Sammlung).

4) K. F. Vierordt: Geschichte der ev. Kirche im Großherzogtum Baden I, 1847, S. 247.

5) VIII, Nr. 400. Vgl. ferner den Bericht des gleichzeitigen Villinger (in Baden) 1525 über den Zwinglianer Johann Rebmann, „der auch gut Luthers gewesen war" (Zeitschr. f. d. Gesch. des Oberrheins 70, 406).

6) Roth a. a. O. S. 203, woselbst Anm. 27 zwei Strophen mitgeteilt werden.

Einblattdruck mit einem Liede „Wahrer Verstand von des Herrn Nachtmal“[1]), und wahrscheinlich 1526 ging aus anonymer Druckerpresse hervor „ein hüpsch nüw geystlich Lied, von waarem verstandt deß Herren Nachtmal, gemacht uff dem Krechgaw, Vnd singt mans inn diesem thon: Es ist das heil vnns kummen här, vß etc.“[2]) Da die Noten beigesetzt sind, wird man das Lied auch gesungen haben.

„Es ist die Wahrheit bracht an Tag, den Endchrist nichts mehr helfen mag sein Dünkel und sein Wohne
Damit er hat die Welt verblendt, und falsch gelehrt vom Sakrament, daß leiblich Fleisch werd gessen.“

* * *

„Was Gott in seim Wort reden tut, ist Alles Geist und Leben. Also ist es auch nütz und gut, sonst ist es uns vergeben.
Der Herr ist der das Leben bringt, im Glauben man nach der Speise ringt, die unser Seel ergetzet.“

* * *

„Es war ein falscher Wahn dabei, daß wir hier mußten glauben, daß Christus, so groß wie er sei, laß sich der Statt berauben,
Die er bei Gott, sim Vater, hat, zur Rechten, bis die Welt vergaht, als die Apostel lehren.“

* * *

„Es pochet Luther hoch daher mit eim einzigen Worte, als ob sonst nichts geschrieben wär, in manchem End und Orte.
Denn als er sagt: Das ist mein Leib, merk aber, was er nachher schreib: Der für Euch wirt zerbrochen.“

* * *

„Das Brechen ziehen's auf das Brot, mag nit also bestane; denn Brot für uns kein Todesnot gelitten am Kreuz Frone.
Sondern Christus mit seinem Leib, daß menschlich Geschlecht vom Teufel bleib, ist für uns gar zerbrochen.“

* * *

„Deßhalb so man die ersten Wort ganz leiblich will annehmen, so muß man das nachfolgend Ort auch dermaßen bekennen.
So er nun spricht: Das ist mein Leib und leiblich den Verstand da treibt, muß er leiblich zerbrechen.“

* * *

„So folgt, daß wir ohn Unterlaß den Herren müßten töten. Darum hat es ein ander Maß, die uns hier ist von Nöten.
Daß wir in gmein brechen das Brot und denken an des Herren Tod, der am Kreuz ist zerbrochen.“

* * *

„Ein Gedächtnis ist nicht selber das, daran man soll gedenken; darum so ist es sonst etwas, dahin wir müssen lenken.
Wann Zeichen sein und das bezeicht zu unmöglichen Dingen reicht, welchs nimmer wird geschehen.“

* * *

„Gott handelt nur nach seinem Wort und lässet's dabei bleiben; wann er anzeigt an manchem Ort, läßt sich nicht weiter treiben.
Aber die bös' unehelich Geburt, die stets wider sein Christum murrt, Zeichen vom Himmel [be]gehret“.

* * *

1) Vgl. Schotterloher: Ulhart S. 81.
2) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich.

„Allein merk hier du rechter Christ, daß du der Schrift sollst glauben. Wann sie ihr selbst nicht wider ist, als es bracht wird für Augen.
Aus alt und neuem Testament wird die Wahrheit gänzlich erkennt, wie es hier zu sei gangen."

* * *

„Eine Phase ward von Gott zugricht und Mose hart befohlen. Das alles hab er guten Bricht, von Gott ihm nicht verhohlen,
Daß es bedeut den Überschritt, ein Lämmlein ward getödt, damit daß man es sollt gedenken."

* * *

„Und wann d' Kinder fragen hernach, so sie das Lämmlein aßen, so antworteten die Juden gach bald in sollicher Maßen:
Dies ist allhie der Überschritt, daß ihr verstanden auch damit, daß uns Gott hat erlöset."

* * *

„Nun was Lamm nit der Überschritt, sondern ein Dächtniszeichen. Also Christus hier redet mit, wie er sich nun woll reichen.
Bim Brot sich selbst bedeutet hat, da er das Phase ihnen bot und sprach: das ist mein Leibe."

* * *

„Lucas uns dieses Zeugnis giebt, daß Christus ist ein Phase. Am zwanzigzweiten caput schriebt, als ich es etwan lase,
Wie der Herr sagt mit großer [Be]gird, ich jetzt darzu beweget würd, 's Phase mit euch zu essen."

* * *

„Darauf er schnell ergreift das Brot, dankt seines Vaters Güte. Bricht es allhie in dieser Tat, daraus wohl zu vermuten,
Als der Text kurz hernach vermag, darum sein kein Beschwerdnis trag, es ist ein Dächtniszeichen."

* * *

„Deshalb ihm Ehr beschehen soll, um den, so es bedüte. Darumb's Niemand verachten wöll, darzu auch nicht vermeide.
Aber du soll's anbeten nit, denn Abgötterei die lief damit, so es ist ein Geschöpfte."

* * *

„Der Schöpfer ist ein Eiferer, läßt keiner Geschöpft die Ehre. In Exodo sagt's Gott der Herr, da magst du es wohl lehren.
Darum der Papst und Luther klug der Sachen haben ganz kein Fug, wiewohl sie eins sind worden."

Gott allein die Ehre.

Man könnte eine ganze Exegese zu diesem Liede schreiben und die Abendmahlslehre Zwinglis in ihrem Gegensatze gegen Luther daraus entwickeln. Bis ins Einzelne hinein sind die Theologumena dichterisch verwertet. Beachtenswert sind auch die Schlußworte, daß Papst und Luther „eins sind worden". Das Urteil ist nicht neu[1]), aber es muß, wo es auftritt, herausgehoben werden; für Zwinglis ganze Stellung ist die Tatsache,

1) Vgl. oben S. 152 u. ö.

daß eine Union mit Luther als „Papisterei“ empfunden wurde, geradezu entscheidend. Hier taucht das Urteil jenseits der Schweizer Grenze auf und wächst damit an Bedeutsamkeit.

Der ungenannte Verfasser hat seinem Liede noch ein zweites beigefügt als „die ganze Summa, Erklärung und Frucht dieses vorgehenden Lieds, und singt man's auch in derselben Weise“:

„Nun merk ein Summ, du frommer Christ, des Sakraments in gmeine. Als es oben verkläret ist mit dem lieblichen Phase,
Daß es ein Dächtniszeichen ward, damit der Glaub vermahnet hart, der Losung Gott's zu Preise.“

* * *

„Also Christus uns hie vermahnt, da er das Brot tut reichen, zu seiner Gedächtnis als bekannt heißt er es ihm dermaßen,
Daß wir durch Wort und Sakrament werden getauft zum Testament, welches am Kreuz ist gfestet.“

* * *

„Solch Testament kein leiblich Hand uns mag im Nachtmahl reichen, sondern Gott selbst ohn allen Tand tut mit seim Finger zeigen
Alle, so er erwählet hat, und solchen Brauch mit Zücht und Rat, darzu mit Gottsfurcht üben.“

* * *

„Dies sei also die erste Frucht beim Nachtmahl gmeiner Christen: Dank sagen und mit seiner Zucht sucht man nit in der Kisten
Sondern mit rechtem Glaub und Lieb ein jeder Christ in gmein sich üb, Christo zu Preis und Ehre.“

* * *

„Solch Lieb wird mit dem Brot bezeugt, das wir in gmein zerbrechen. Dadurch die Lieb uns wird bedeut, als Paulus selbst tut sprechen
Zu den Corinthern er das bschreibt, daß wir viel durch ein Brot verleibt, die von eim Brot teilnehmen.“

* * *

„Wie nun das Brot ungheflet ist, als Paulus auch tut schreiben, also unsträflich sei der Christ, will er ein gmeinsam bleiben.
Sonst wird man ihn ausschließen tun, auf daß die Gmein mag haben Ruh vor seinem sauren Höfel.“

* * *

„Welcher so er die Gmein durchkreucht, manchen zum Fall tut bringen, der sonst sich vor dem Übel scheuht und fürcht, es werd mislingen,
Ob er wohl sonst ein boshaft Herz, noch ist's fürwahr bei ihm kein Scherz, mit Straf beschämet werden.“

* * *

„Allein gehört Gott alle Ehr
Und sonst keiner Kreatur nit mehr.“

Das ist die Ethik der Zwinglischen Abendmahlslehre, im engen Anschluß an ihren Urheber. Auch die enge Verbindung von Bann und Abendmahl entspricht vollkommen den Absichten des Zürcher Reformators.[1])

1) Siehe oben S. 104.

Kapitel 5.

Der Ausbruch des Streites zwischen Zwingli und Luther.

Zwingli hat in Bugenhagens Epistel an Johann Heß eine Herausforderung erblickt, ein „tumultuarisches“ vom Zaunbrechen des Streites.[1]) Er betonte, seinerseits bisher den Burgfrieden — so übersetzt man „Syncretismus“[2]) wohl am besten — gehalten zu haben, zu streiten sei seine Gewohnheit nicht. Gewiß waren Unterschiede zwischen ihm und Luther da, Zwingli hatte sie in der Auslegung der 67 Schlußreden hervorgehoben[3]), sie betrafen das Fegfeuer, die Heiligenverehrung, die Ohrenbeichte, die Schlüsselgewalt, wozu dann noch das Abendmahl hinzugekommen war[4]), aber er hatte niemanden „mit Namen“ genannt. Wenigstens behauptet das Zwingli. Ganz richtig war das nicht. In der Auslegung der Schlußreden war Luther genannt, sogar wiederholt, wenn auch Zwingli nicht unmittelbar von einem „Irrtum“ Luthers gesprochen hatte. Der Brief an Alber nannte allerdings Luther nicht, aber es fragt sich doch, ob eine versteckte Polemik nicht schlimmer ist als eine offene. Man wird gut tun, die Frage, wer denn nun den Streit angefangen habe, nicht einseitig nach Zwinglis Auffassung zu beantworten; sie läßt sich, wie in der Regel bei derartigen Fällen, nicht einwandfrei lösen, Zwinglis Brief an Alber war auf alle Fälle ein Vorstoß gewesen, aber er war durch die Sachlage gerechfertigt.[5]) Viel wertvoller ist, daß Zwingli, wo er jetzt den offenen Zwist sieht, sofort ihn nicht nur bedauert, nein, seine Beseitigung wünscht. Davon merken wir bei Luther noch nichts. „Mit der Schrift müssen wir unsere Sache führen und mit Gründen, die sich auf Glaube und Schrift stützen, nicht mit demagogischem Geschrei; wir werden nichtsdestoweniger genug Feinde und Schreier haben, die uns verachten, selbst wenn wir selbst die Maßvollsten sind. Oder wird Rom schweigen? Oder jene Fürsten, die sich des längst empfangenen Evangeliums schämen?“[6]) Das Interesse an der evangelischen Sache fordert die Einheit. Näher ausgeführt wird der Gedanke nicht.

---

1) Vgl. die Schlußworte seiner responsio ad Johannis Bugenhagii, Pomerani, epistolam 3, 613f., dazu die Einleitung 3, 605.

2) Für die weiteren Gedankengänge, die Zwingli damit verband, ist sehr lehrreich der Brief VIII Nr. 390, in dem Zwingli unmittelbar nach seinen Worten über den Syncretismus auf den Brief Buggenhagens zu sprechen kommt.

3) Vgl. II 148f.

4) Es ist beachtenswert, daß Zwingli die verschiedenen Punkte alle ohne Unterschied nebeneinander setzt, während er doch tatsächlich in der Auslegung des 18. Artikels die sachliche Übereinstimmung mit Luthers Abendmahlslehre betont hatte. Davon will er jetzt nichts mehr wissen, das historische Bild hat sich ihm verschoben.

5) Vgl. oben S. 73. 6) 3, 614.

Wiederum[1]) aber ist dieses Interesse geboren aus der Not der katholischen Opposition in Zürich. Trotz des Titels: responsio ad Joannis Bugenhagii Pomerani epistolam wendet sich Zwinglis Schrift nach zwei Fronten: gegen Wittenberg und die Zürcher Katholiken[2]), insbesondere gegen den Unterschreiber am Grüt. „Denn wenn wir nicht durch diese Worte Christi (Joh. 6, 61ff.) befreit werden vom Verständnis des leiblichen Fleisches, werden wir auch heute gezwungen werden, nach dem Willen des römischen Papstes jene Worte: ‚mein Fleisch ist wahrhaftig eine Speise' vom leiblichen Fleische zu verstehen."[3]) Das zielte allgemein auf die Stütze der katholischen Partei. Deutlicher war folgendes.[4]) „Wenn aber gewisse Leute im Volke so lärmen: wenn Christus nicht gewünscht hätte, daß hier sein Fleisch gegessen werde, hätte er nicht in einer so schwierigen Sache den Tropus gebraucht, sondern offen gesprochen, so geben sie sich damit nur als Aufrührer und Betrüger kund." Zwingli hatte dieses Argument bereits im Subsidium widerlegt[5]) und damit am Grüt und seine Anhänger getroffen. Oder Zwingli setzt an den Schluß einer kleinen Digression[6]) die Erklärung: „Das betrifft dich vielleicht nicht, aber es ist kurz eingefügt um gewisser boshafter Menschen willen, die mit derartigen Schlüssen unter den etwas tölpelhafteren Leuten (inter paulo rudiores) lärmen. Wenn, sagen sie, ‚est' für ‚significat' gesetzt wird, so muß man bei der Verkündigung des himmlischen Vaters über den Sohn ‚das ist mein Sohn' so auslegen: das bedeutet meinen Sohn. Wie wenn wir ein Gesetz verlangt hätten, daß ‚est' überall für ‚significat' genommen werden müsse! Die Unverschämtheit dieser Leute beginnen Kurzsichtige zu sehen." So gilt die Beweisführung gegen Bugenhagen auch den Katholiken und rückt damit die Wittenberger und Papisten dogmatisch aneinander; bisher hatten das nur die Gegner getan.

Zwingli schließt sich im übrigen eng an den Gedankengang Bugenhagens an und schreibt seinen Kommentar dazu. Seine Lehre vom Abendmahl ist kein „neuer Irrtum", sondern die alte, patristische, wie Oekolampads Buch und Zwinglis Subsidium beweisen. Keine Rede kann davon sein, daß er nur Karlstadt habe wirkungsvoller übertrumpfen wollen; er hat seinen Brief an Matthäus Alber geschrieben, als über die Wirkung der Karlstadtschen Schriften sich noch nichts ausmachen ließ. Schriftsteller pflegen, wenn sie den Tropus gebrauchen, nicht sofort einen Kommentar dazu zu schreiben. Tropos fidei lumine deprehendi oportet, fidei veritas compellit[7]) — also nicht etwa die grammatische Exegese. Im übrigen hat

1) Vgl. oben S. 106ff.

2) Das ist Baur II, 313ff. in seinem eingehenden Referate ganz entgangen.

3) 3, 608. 4) 3, 612. 5) Oben S. 109f., 114.

6) 3, 606; vgl. auch 3, 612 die Äußerung des Zürcher Ratsherrn Effinger über „quorundam clamores".

7) 3, 606. Man wird an diesen Stellen aber die Spannung zwischen Grammatik und Dogmatik für Zwingli selbst nicht annehmen dürfen. Ihm ist die analogia fide auch die rechte grammatische Exegese.

Zwingli „längst“ (pridem), bevor Karlstadt mit seiner Deutung herausrückte, gewußt (agnovi), daß in den Einsetzungsworten ein Tropus stecke; „aber ich sah nicht, mit welchem Worte ich den Tropus erklären sollte. Denn es genügt nicht, zu sagen: Das ist ein Tropus, man muß zugleich den Tropus durch andere Worte erläutern (reserere).“[1]) Wie etwa die Worte: ich muß mit einer Taufe getauft werden (Luk. 12, 50) durch: ich muß das Kreuz tragen. Die beiden Holländer — Hinne Rhode und Georg Saganus[2]) — haben ihm durch den Brief des Honius gezeigt, „in welchem Worte der Tropus steckte.“ Dann hat er im Commentarius öffentlich den Tropus erläutert, „est“ stehe für symbolum est, figura est, significat[3]) „und diese Erläuterung reut mich nicht.“

Wiederum bietet Zwingli damit eine Darlegung der Entwicklung seiner Abendmahlslehre. Man wird darauf hinweisen müssen, daß sie mit den beiden früheren Darlegungen nicht gleich lautet.[4]) Nach seinen Ausführungen im Subsidium hat er seine opinio de eucharistia ohne Einschränkung schon seit längerem besessen und sie nach Karlstadts Auftreten veröffentlicht. Jetzt differenziert Zwingli, indem er den Brief des Honius als entscheidenden Entwicklungsfaktor geltend macht. Die Verschiedenheit der Berichte ist kein unmittelbarer Widerspruch, beweist aber immerhin so viel, daß Zwingli seine Darstellung je nachdem zurecht rückt; er hatte den Brief des Honius inzwischen veröffentlicht[5]), da war er nicht mehr zu umgehen. Der Brief an Alber war ebenfalls inzwischen, seit März 1525, gedruckt[6]), ebenso der Abschnitt über das Abendmahl im Commentarius, um die gleiche Zeit, in Verdeutschung veröffentlicht[7]); das ganze Material lag offen. Aber ist denn nun die Auffassung Zwinglis richtig, er habe „schon längst“ den Tropus erkannt gehabt, erst der Brief des Honius jedoch habe ihm gezeigt, in welchem Worte er stecke? Sie ist falsch. Zwinglis eigene Äußerungen verraten nichts davon, daß er „schon längst“ vor dem Briefe des Honius und dem Auftreten Karlstadts den Tropus erkannt habe. Was er wußte, dank Erasmus, war, daß der leibliche Genuß des Leibes Christi im Abendmahl ganz hinter dem geistigen zurückzutreten habe, daß es sich im Abendmahl um ein Geheimnis, etwas Undefinierbares handle, die kraßmassive Kirchenlehre also korrigiert werden müsse, aber dieses mystische Tasten kann unmöglich mit den Worten gedeckt werden[8]): „ich sah, daß ‚das ist mein Leib‘ τροπικῶς gesagt sei.“ Zwingli hat vielmehr die Unklarheit, die seiner früheren Ansicht anhaftete, mit einem Terminus erläutert, der erst später in seinen Gesichtskreis getreten war. Offensichtlich spielt dabei die Tendenz mit, von Karlstadt abzurücken und sich als möglichst autochthon hinzustellen.[9]) Damit parierte er die Praxis der Lutheraner,

1) 3, 606. 2) Vgl. über den Besuch oben S. 61ff.

3) Beachte das Nebeneinander der drei Formeln! Vgl. dazu oben S. 123. Vgl. auch 3, 610: symbolum, figura vel ἀντίτυπον.

4) Vgl. oben S. 106ff. 5) Vgl. oben S. 154f. 6) III, 333. 7) III, 625f.

8) 3, 606. 9) vgl. schon oben S. 106ff., sodann 3, 609.

ihn an die Rockschöße des „Schwärmers“ zu hängen. Es ist auch nicht recht vorstellbar (mag es auch nicht ganz ausgeschlossen sein), wie jemand wissen kann, in den Einsetzungsworten des Abendmahls steckt ein Tropus, aber nicht weiß, in welchem Worte? Wer den Tropus hat, weiß, daß das „est“ nicht buchstäblich, substantive gefaßt werden kann, er kann höchstens über die nähere Erklärung der „Bedeutung“ noch im Unklaren sein, wie etwa Luk. 12, 50 auf die Passion im allgemeinen oder das Kreuz im besonderen gedeutet werden kann. Aber Zwingli will nun gerade nicht die Erklärung der „Bedeutung“ hinzugelernt haben, sondern die „Bedeutung“ selbst: symbolum est, figura est, significat. Das heißt doch letztlich: Den Tropus selbst hinzugelernt haben. Und das wäre dann richtig. Aber Zwingli sagt das nicht. Seine Worte sind Selbsttäuschung.

Joh. 6, 63 muß nach Erasmus und Älteren von Christi leiblichem Fleisch verstanden werden; das „nützt nichts“. „Glaubst du denn etwa, daß das leiblich verschlungene Fleisch Christi etwas nütze?“ Die Bejahung würde einen doppelten Heilsweg schaffen: neben dem Glauben an Christus den leiblichen Genuß seines Fleisches. Nützt aber das Fleisch nichts, so sind die Einsetzungsworte des Abendmahls tropisch gesprochen. Gewiß, Christi Fleisch nützt sehr viel, aber caesa, non ambesa, wie Zwingli schon wiederholt behauptet hat. Bei den Einsetzungsworten verbietet die Grammatik die Exegese Bugenhagens: in isto pane editur corpus Christi; sie ist „gewalttätiger“ (violentior) als die Zwinglis. Auch 1. Kor. 10, 16 wird von Bugenhagen falsch exegesiert: „benedicere“ ist nicht = consecrare, sondern, wie Zwingli mit Erasmus beweisen möchte[1]), = gratias agere. Communicatio ist nicht „passiv“ zu fassen, videlicet pro distractione ipsa corporis et sanguinis Christi, sondern das Wort zielt auf „uns, die wir Christi Leib, sein Volk, seine Gemeinschaft sind“; das griechische *κοινωνία* würde darum besser mit communio als mit communicatio wiedergegeben. Der Sinn ist der: „Der Becher der Danksagung, mit dem wir Dank sagen, was ist er anders als wir selbst? Denn was sind wir anders als die Gemeinschaft, die Versammlung, das Volk, das Konsortium und die Sodalität des Blutes Christi?, d. h. das Volk selbst, das durch Christi Blut abgewaschen ist.“[2]) Blut Christi nennt Paulus die, welche auf Christi Blut vertrauen, so wie er Phil. 3, 3 von Beschneidung spricht. Der bei den Kirchenvätern gebrauchte Begriff der *σύναξις* beweist auch, daß nicht auf der Realpräsenz, sondern auf der Danksagung und der gemeinsamen Brotspende die Gemeinschaft beruht: prisci enim tum se offerre definie-

1) Wobei er aber mit dem von Erasmus beigefügten „consecramus“ viel zu schnell fertig wird. Vgl. 3, 610.

2) Ut sit sensus: poculum gratiarum actionis quo gratias agimus, quid, quaeso, aliud est quam nos ipsi? Nos enim, quid aliud sumus, nisi ipsa communio, ipse coetus et populus, consortium et sodalitas sanguinis Christi? Hoc est ille ipse populus, qui sanguine Christi ablutus est. 3, 611; über das Unrichtige dieser Exegese ist kein Wort zu verlieren. Vgl. Baur II, 325.

bant ac litare, cum simul convivarentur.[1]) Wenn Paulus (1. Kor. 11, 27) sagt: er wird schuldig sein des Leibes und Blutes, so liegt auch hier ein Tropus vor: er versteht keinen Unterschied zwischen der Kirche Christi (seinem Leib und Blut) und der Hurerei des Götzendienstes zu machen.

Neue Gedanken bietet Zwingli in dem kleinen Schriftchen nicht[2]); seine Bedeutung beruht darauf, daß es als Gegenschrift gegen die Ansicht der Wittenberger Zwinglis Ansicht in die deutschen lutherischen Kreise trug.[3])

Zwinglis Schrift datiert vom 23. Oktober 1525. Schon am 7. September hatte ihm Franz Kolb aus Wertheim Bugenhagens Sendbrief an Heß zugeschickt[4]) und ihn „des Geistes des Herrn bar" genannt. Eine Woche später berichtete Ludwig Hätzer an Zwingli nicht minder bissig über die Schrift[5]); er holte besonders die Deutung des benedicere 1. Kor. 10, 16 als consecrare als „Wahnwitz" heraus und verlangte dringend eine Gegenantwort Zwinglis im Namen „so vieler guter und frommer Männer". Am 2. Oktober hat Oekolampad dringend um eine Gegenschrift gebeten, am besten durch Zwingli selbst, habe er keine Zeit, dann durch einen anderen, aber sie müsse knapp sein, ut prolixitate lector non avocetur.[6]) Das hat gewirkt, am 11. Oktober „schreibt" Zwingli[7]), Oekolampad brannte, die Antwort zu sehen[8]), Hätzer wünschte sie für die Augsburger[9]), um den Jubel der Lutheraner[10]) dämpfen zu können, ja, er verlangte eine deutsche Übersetzung, da Bugenhagens Buch eine solche erfuhr. Aus Straßburg meldete am 28. Oktober Capito an Zwingli, daß er Bugenhagen „offen und sorgfältig" geschrieben habe.[11]) Wie wir sahen[12]), war das richtig; Mitte November hatte Capito Zwinglis Antwort in Händen, und sie gefiel ihm sehr.[13]) Bucer aber brachte jetzt gegen Jahresschluß die Übersetzung von Bugenhagens Psalter zum Abschluß, die er im Vorjahre aus pekuniären Gründen begonnen hatte; sie wurde in Basel gedruckt.[14]) Das wird ebensowenig zufällig sein wie die Vollendung gerade jetzt. Bugenhagens Psalter sollte eine Waffe der Antilutheraner werden, und daß er das sein konnte, hatte gerade Zwinglis Antwort an Bugenhagen bewiesen; Zwingli hatte ihn teils verspottet, teils für sich als Kronzeugen angeführt[15]), Capito ahnt schon die kommenden Kämpfe[16]) und bittet Zwingli um die nötige

---

1) 3, 612.

2) Baur II, 324 hebt die Exegese von 1. Kor. 10, 16 besonders heraus. Aber sie ist nur Erläuterung von Gedanken des Subsidium; siehe oben S. 115f.

3) Auch Baur II, 324 betont, daß sich „Zwingli hier zum erstenmal einem Angriff von Lutherischer Seite entgegenstellt."

4) VIII, Nr. 379, Anm. 4. 5) VIII, Nr. 383. 6) VIII, Nr. 387. 7) VIII, Nr. 390.

8) VIII, Nr. 391, 394, 396. 9) VIII, Nr. 393. 10) Siehe oben S. 266.

11) VIII, Nr. 400. 12) Siehe oben S. 215.

13) Mirifice placet VIII, Nr. 408. Vgl. auch oben S. 222f. An Oekolampad schrieb Capito am 23. Januar 1526: „Arridet responsio ad Pomeranum plerisque, quia argumentis potius quam loderiis omnia transegit."

14) VIII, Nr. 428. 15) 3, 606, 613.

16) Sie brachen dann auch 1526 aus, siehe unten.

Kälte, si quid agendum adversus γραφοιγράννους τοιούτους. Er ist arg grimmig auf die Wittenberger, die, wie er gehört haben will, von uns „als Ketzern, Schismatikern, Aufrührern, Hassern der guten Wissenschaften“ reden.[1]) Es darf wohl auf Nikolaus Gerbel verwiesen werden, als auf denjenigen, der hier schürte; denn Gerbel entfaltete jetzt seine volle, unselige Tätigkeit.[2]) Im Januar 1526 meldet Gerbel an Bugenhagen die Responsio Zwinglis, „irgend ein anderer hat noch ein Büchlein hinzugefügt; voll von Schmähungen.“[3]) Gleichzeitig schrieb er an Luther und verleumdete die Straßburger in unwürdigster Weise; von Luther selbst erbat er dringend eine Gegenschrift. „Wenn ich der Kaiser wäre, so würde ich den Luther, wie ich nur könnte, dazu bringen, zu meinem Besten dieses berühmte Abendmahl nach seiner Sitte, d. h. ausreichend und gelehrt zu beschreiben.“[4]) Und dabei wagte dieser Heuchler noch zu behaupten, daß er „von Kindesbeinen an Zwietracht hasse!“[5]) Zwinglis Responsio ist aber schon vor Gerbels Denunziation in Wittenberg bekannt gewesen; denn Justus Jonas kann am 4. Januar 1526 an Hans v. Dolzig schreiben: „Pomeranus gedenckt Zwinglio, den zu Straßburg und dem büchlyn in kortz zu anthworten.“[6]) Allem Anschein nach hat er auch gegen Oekolampad schreiben wollen.[7]) Aus allen diesen Schriften ist nichts geworden, man schwieg zunächst in Wittenberg. „Luther selbst droht uns, nicht manierlicher (civilius) als er es den Bauern tat“, meinte Zwingli am 23. Dezember[8]); von einer besonderen Äußerung über Zwinglis Responsio verlautet nichts. So hatte auch Zwingli es einstweilen nicht nötig, die Feder gegen die Wittenberger gespitzt zu halten, wie Oekolampad wünschte.[9]) Beruhigend wurde auch die vorübergehende Aussöhnung Luthers mit Karlstadt empfunden.[10])

Stark gewirkt hat Bugenhagens Epistel auf die schwäbischen Lutheraner[11]), und Oekolampad wünschte schon am 12. Oktober 1525 dringend, daß man ihnen das Maul stopfe, da sie schlimmer, weil lauter schrieen als die im Winkel ruhenden Anabaptisten.[12]) Wie dieses „Schreien“ sich

---

1) VIII, Nr. 408, 409.

2) Der Brief Bugenhagens an ihn vom 4. November war aber, vorausgesetzt, daß Casel ihn überbrachte, noch nicht in Capitos Händen, als er von jenen Gerüchten schrieb. Siehe oben S. 201 und 225.

3) Vogt: Bugenhagens Briefwechsel S. 60f. Wer der alius quispiam ist, bleibt offen. Vogt vermutet Oekolampads große Schrift de genuina verborum domini expositione, das wäre ein wenig spät. Vielleicht ist die Schrift des Konrad Ryß von Ofen gemeint. Siehe oben S. 274f.

4) Kolde: Analecta Lutherana S. 77f., Enders 5, Nr. 1016. — Zur Stellung der Straßburger vgl. auch den Brief von Jak. Bedrot an Ambr. Blaurer bei Schieß I Nr. 104.

5) Vogt a. a. O. S. 60.

6) Kawerau: Briefwechsel des J. Jonas I, S. 97. Betr. des „Büchleins“ siehe oben S. 193. 7) VIII, Nr. 419, 444. Vgl. Nr. 430. 8) VIII, Nr. 426.

9) VIII, Nr. 390. 10) Vgl. den instruktiven Brief VIII, Nr. 400. Vgl. Nr. 405.

11) VIII, Nr. 391. 12) ib. vgl. Nr. 411.

zum Syngramma am 21. Oktober verdichtete, und Oekolampad darauf antwortete, hörten wir bereits.[1]) Im ersten Ärger hat Zwingli selbst sich mit dem Gedanken an eine Gegenschrift gegen das Syngramma getragen[2]), aber die Ausführung unterblieb. Wohl weil Oekolampad[3]) und dann Bucer den Schwaben antworteten. Brenzens Brief an den Straßburger vom 3. Oktober 1525[4]) hatte durch den Druck den Charakter eines Manifestes angenommen, er wurde in Süddeutschland verbreitet, wie Oekolampad am 6. Dezember an Zwingli berichten konnte.[5]) Nach dem Scheitern der Pläne eines Religionsgespräches[6]) griff Bucer zur Feder. Ende Februar 1526 konnte Oekolampad Zwingli die Gegenschrift ankündigen[7]), am 8. März lag sie gedruckt vor, am 14. gab Oekolampad seiner Freude über dieses „Straßburger Glaubensbekenntnis" Ausdruck.[8]) Es führt den Titel: Apologia Martini Buceri, qua fidei suae atque doctrinae circa Christi Caenam, qua tum ipse, tum alii ecclesiastae Argentoracenses profitentur, rationem simpliciter reddit atque citra dentem depellit, quae in ipsum epistola quaedam Jo. Brentii, Ecclesiastae Halensis, inscio, ut creditur, authore aedita, crimina intendit.[9]) Die Schrift hält sich auf der Straßburger Mittellinie[10]), aber es sind deutlich nicht unwichtige Nuancierungen zu beobachten. Bucer rückt jetzt deutlich von Luther ab. Er nennt ihn zwar nur einmal mit Namen, in einem Zitate aus seiner Übersetzung des Neuen Testamentes[11]), aber er stichelt wiederholt auf ihn in nicht mißzuverstehender Form. Die „magni", die Joh. 6 gänzlich ohne Beziehung zum Abendmahl sein lassen wollen[12]), sind Luther und sein Anhang; nicht minder gehen auf ihn die Worte: „es ist nicht so unbekannt, wer diesen verderblichen Brand angestiftet hat, und wer noch fortgesetzt Öl ins Feuer gießt"[13]), so gewiß Bucer weiß, daß die Veröffentlichung der Karlstadtschen Traktate den Anlaß zum Streite bot.[14]) Je mehr Luther sinkt, desto höher steigen die Schweizer, Zwingli und Oekolampad, die solidarisch genommen werden.[15]) Werden auch Schriften Zwinglis nicht zitiert, so leidet es doch keinen Zweifel, daß Bucer solche gelesen hat; er schließt sich, namentlich in der Exegese, mitunter direkt an Zwingli an.[16])

1) Siehe oben S. 126ff. 2) VIII, Nr. 416. 3) Siehe oben S. 128ff.
4) Siehe oben S. 206. 5) VIII, Nr. 418. 6) Siehe oben S. 217ff.
7) VIII, Nr. 454. 8) VIII, Nr. 460.
9) Exemplar der Kantonsbibliothek Zürich. 10) Vgl. oben S. 209ff.
11) Bl. 31r (zu 1. Kor. 10, 4). 12) Bl. 17r. 13) Bl. 35r. 14) Bl. 2r und 10r.
15) Bl. 3. Es ist nicht uninteressant, wie Bucer über das Verhältnis von Zwingli und Oekolampad zueinander urteilt. Der Basler theologus mea existimatione, si quisquam alius, vere apostolicus hat in seinem großen Buche von 1525 die grundlegende Erklärung der Abendmahlsworte geboten, ne carnale aliquid in verbis Christi quaereremus, sed magis adeo, ut fide corpus domini vere ederemus et sanguinem ipsius vere biberemus. Dann heißt es weiter: Quod et Zuinglius, haud poenitendus, ut fructus probant, Christi minister evangeliique praedicator, ante fecerat, licet non tam fuse et copiose. Man vgl. das Lob Bl. 6r: (Oekol. et Zw.) tantam perferentes cottidie persecutionum molem, ut vix alios in tota Germania existimem ferre parem, oder auch Bl. 7r.
16) Vgl. z. B. Bl. 21.

Aber es wäre verfehlt, Bucer damit zum „Zwinglianer“ zu machen. Der ist er nie gewesen. Die Übereinstimmung mit dem Zürcher beschränkt sich auf die energische Ablehnung eines leiblichen Genusses von Leib und Blut Christi. Im übrigen geht Bucer nach wie vor seinen Sonderweg. Die Grundlage bildet immer noch Erasmus. „Was aber im Brote dieser Eucharistie realiter existiere, das solle man nicht eifrig (solicite) erforschen, nachdem keine Schriftstellen lehren, daß man etwas derartiges untersuchen oder erwägen soll. Lieber solle man das Brot essen und den Kelch trinken, im übrigen sich ganz der Erinnerung an und der Verkündigung von dem Tode Christi hingeben. Das hat der Herr allein geboten mit seinen Worten: das tut *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, die nach Erasmus, dem der griechischen und lateinischen Sprache wohl Kundigen, nur durch die Umschreibung richtig wiedergegeben werden: ad renovandam mei memoriam.“[1]) Bucer kann auch noch vom „Mysterium“ des Abendmahles reden.[2]) Im übrigen schiebt er freilich wirklich die Frage, was im Brote real existiere, beiseite und verlegt den ganzen Schwerpunkt auf den Glauben des Empfängers. „Vom Genuß des Brotes ist keine Gnade zu erwarten, alles aber vom Glauben an Christi Tod für uns.“[3]) „Christus sagt: wer an mich glaubt, hat das ewige Leben, also kann keine äußere Sache irgendwelche Bedeutung für ihn haben.“[4]) „Folglich sind Taufe und Abendmahl, die einzigen Symbole unserer Religion, Glaubensbekenntnisse (fidei protestationes) und gewisse Gedenkzeichen (*μνημόσυνα*) der Wohltaten Gottes.“[5]) Jeder magische Gebrauch des Abendmahls, entsprechend Heilkräutern oder Medizinen, ist verpönt. „Der Glaube kommt durch den heiligen Geist und wird durch ihn gemehrt und gestärkt, der Vater der Geister aber schenkt und fördert durch Christi Verdienst, keineswegs durch den Gebrauch der Sakramente.“ Der Glaube ist Voraussetzung, nicht Folge des Abendmahlsempfanges.[6])

Ganz deutlich berührt sich Bucer in dieser Betonung der rein geistigen Natur des Glaubens mit Zwingli.[7]) Aber nun kleidet er den Glaubensinhalt doch wieder in sinnliche Form, ohne seine Geistigkeit preisgeben zu wollen. Das schuf ihm auf der einen Seite die Disposition zum Vermittler, auf der anderen einen Mangel an Klarheit. Schon in der Deutung der Einsetzungsworte tritt das heraus: „Wie Ihr dieses Brot aus meiner Hand empfangt, mit dem Munde zu essen, so gebe ich Euch gewiß mein Fleisch, das ich bald dahingeben werde als Opfer für das Leben der Welt am Kreuze, im Glauben zu essen.“[8]) Christus will „durch jene Zeichen“ (Brot und Wein) gewiß machen, daß er für das Heil der Jünger sterben

1) Bl. 25r. — Unsere Vermutung (oben S. 51), daß diese Übersetzung des Erasmus der Auffassung Zwinglis vom „Wiedergedächtnis“ zugrunde liege, erfährt hierdurch eine Stärkung.

2) Z. B. Bl. 10r. 3) Bl. 10r. 4) Bl. 11r. 5) Bl. 12. 6) Bl. 12r.

7) Bl. 28r wird ausdrücklich die signifikative Deutung der Abendmahlsworte gebilligt. 8) Bl. 14.

wird, er hat zur lebendigen Speise sein geistiges Fleisch und Blut (spiritualem carnem suam et sanguinem) ihnen dargereicht. „Physico modo" ist er im Brote nicht enthalten, aber wie die Jünger genießen auch wir sein „geistiges Fleisch"[1]) oder — das ist für Bucer kein Unterschied — geistig sein Fleisch. Immer wieder betont Bucer: es handelt sich um eine geistige Speisung[2]), eine „fleischliche Gegenwart Christ in Brot und Wein" ist abzulehnen, aber wir genießen, wenn wir glauben, wirklich (vere) seinen Leib und sein Blut, wenn auch geistig, nicht im Brote realiter verborgen.[3]) Letzteres ist unmöglich, da Christus zur Rechten des Vaters sitzt; er ist in supernis hoc est spiritualibus zu suchen, nicht in elementis mundi. In Anpassung an die Gedanken von Brenz kann aber Bucer selbst davon reden, daß durch die Einsetzungsworte Leib und Blut des Herrn „herangebracht" (adferri) werden, allerdings mente, per fidem, sumenda solis fidelibus.[4]) So rettet er selbst die Konsekration. Die Symbole haben auch ihren Wert, so daß der gegen Leib und Blut Christi sündigt, der sie unwürdig genießt (1. Cor. 11, 27). Ja, Bucer redet auch von einer „Präsenz" Christi[5]); sogar von der Anwesenheit eines „leiblichen Leibes Christi", allerdings geistig! Et nos sane panem caenae fidelibus praedicamus esse corpus Christi corporale, sed spiritualiter, sed beatifico modo. Vere enim fide manducant illud, dum verum corporale corpus pro se credunt immolatum.[6]) Auf eine nähere Erläuterung verzichtet Bucer[7]), doch denkt er sich offenbar die Sache so, daß der Glaube die sinnlich klingenden Formeln als geistigen Inhalt in sich befaßt, so daß sie tatsächlich nicht versinnlicht werden; denn er lehnt ja ausdrücklich die coexistentia carnis Christi realis mit dem Brote ab.[8]) Es soll augenscheinlich bei Bucer hier alles in der subjektiven Glaubenssphäre liegen, aber er ist hier angesichts des Festhaltens an der Erasmischen Grundlage nicht ganz klar; man kann seine Worte eine immer stärker werdende Verwässerung der Erasmischen Gedanken nach der subjektiven Seite hin nennen, ohne ihm Unrecht zu tun. Auf alle Fälle aber waren diese schwankenden Formeln gefährlich und auch nicht ganz offen angesichts des klaren Gegensatzes zwischen Luther und Zwingli.

---

1) Ebenda. Iam consultis omnibus scripturis aliter non docemur quam quod vita et salus sola spirituali carnis Christi manducatione et sanguinis potatione constat.

2) Iniuriam Christo faceremus, si aliud hic gessisse diceremus, quam spiritualiter suos ac in vitam aeternam cibasse et potasse..... Eadem ratione et sanguis dicitur ac est, ut tamen nihil naturae in vino mutetur, sed sit signum, quo cum suis Christus sanguinem suum spiritualiter bibendum exhibuit.... Omnia itaque, quae in caena Christus et gessit et dixit.... spiritualia fuere. Vgl. auch Bl. 18. Hic nihil carnale traditum, nihil carnale in eucharistia, praeter sola symbola quaerendum. In der Auslegung von Joh. 6, 63 schließt sich Bucer daher Zwingli an.

3) Bl. 16: vere, si credimus corpus eius et sanguinem, sed spiritualiter edimus ac bibimus.... non in pane realiter.... latitantem. Vgl. Bl. 25.

4) Bl. 17.

5) Bl. 26r: Eam autem Christi et praesentiam et manducationem docemus, qua obtenta nihil omnino potest desiderari boni, quod ea aeternam vitam adferat. Vgl. Bl. 32.

6) Bl. 27. 7) Calvin hat sie später gegeben. 8) Bl. 30r.

Wie wenn er sich gegen etwaige Mißdeutungen schützen müsse, legt Bucer ganz besonderen Nachdruck auf die Frage nach dem Genießen des Abendmahls seitens der Ungläubigen. Sie war ja schon gelegentlich von Zwingli und auch von Luther gestreift worden[1]), aber ein Anliegen ist sie erst für Bucer. Sie ist die Kehrseite der hohen Bewertung des Glaubens und stellt diese sicher. Der neue Bund ist etwas Innerliches und Geistiges; folglich gibt es hier „nichts, quod impiis possit esse commune"; Christus hat Speise und Trank gegeben, wodurch die Sünden gesühnt (expiantur) und der neue Bund begründet wird, cuius nullam impii partem possunt habere.[2]) Die Annahme einer leiblichen Realpräsenz, ein Essen mit den Zähnen, würde, da auch die impii so genössen, uns in eine Gemeinschaft mit ihnen bringen, und das widerspräche dem geistigen Charakter des neuen Bundes.[3]) Bei den impii kann von einem vere Genießen des Fleisches Christi keine Rede sein, ja, das zu behaupten, ist Blasphemie.[4]) Hier ist Bucer unerbittlich, und sein zähes Ringen um das Festhalten des Glaubensbegriffes in der Wittenberger Konkordie von 1536 wird nunmehr wohl verständlich. Hier lag für seine Auffassung der Lebenspunkt.

Wie schon ehedem, ist der Straßburger auch jetzt noch zum Konkordieren geneigt. Eine Eintrachtsformel bietet er zwar nicht direkt, aber indirekt, er empfindet den ganzen Streit als „Tragödie, vielleicht auch Komödie"[5]), erinnert an die alte Freundschaft mit Brenz[6]), betont, daß die „Synaxis" doch ein Symbol der Einheit sein solle.[7]) Eine Einigung mit Brenz könnte er sich auf der Basis denken: fideles cum pane corpus Christi vere accipiunt, non in pane.[8]) Er freut sich, dafür auch Melanchthon, den magnus ille eruditionis antistes, in seinen Annotationes zum Johannesevangelium anführen zu können, der gesagt habe: verbo manducatur Christus ideoque fide, non carnali esu.[9]) Freilich muß er zugeben, daß der Wittenberger jetzt wohl anders denke (cuiuscunque nunc sententiae sit). Mit Billican möchte er auch in Freundschaft leben, wenn auch seine Ansicht „nicht genügend fest" sei.[10]) „Wir lassen beiseite, was unsicher ist und niemand als heilbringend erweisen kann, indem wir inzwischen niemand verfolgen, der Christus in gleicher Weise (pariter) bekennt, auch wenn er nicht allenthalben mit uns übereinstimmt."[11])

---

1) Siehe oben S. 33 u. ö.

2) Bl. 15. 3) Bl. 16r, 17.

4) Bl. 20. 5) Bl. 2r.

6) Bl. 4r. Er spielt hier auf die gemeinsame Heidelberger Studienzeit an.

7) Bl. 6, 17r.

8) Bl. 19r, vgl. Bl. 28. Bucer schlägt diese Konkordie nicht direkt vor, sondern erwähnt parlando, Brenz habe ihm geschrieben, dieses Bekenntnis genüge.

9) Bl. 20r. Bucer übersieht, daß Melanchthon mit dieser Formel keineswegs die leibliche Realpräsenz ausschließt. Siehe oben S. 188ff.

10) Bl. 34.

11) Bl. 30r.

Jakob Bedrotus in Straßburg fand Bucers „Apologie“ maßvoll.[1]) Capito jammerte: „ich sehe kein Ende des Streites“[2]), Bucer selbst versicherte Zwingli seiner Friedensliebe und hoffte gerade umgekehrt auf ein Ende des Zankes[3]); aber er sah doch Zwinglis Äußerung zur Sache „begierig“ entgegen. In Wittenberg hat man die Bucersche Schrift nicht ignoriert. Luther hat sie gelesen und Justus Jonas; es kennzeichnet die Lage, daß beide dem Straßburger verübelten, „vom Kreuze Zwinglis“ gesprochen zu haben, gleichsam als könne der Sakramentierer eines solchen nicht gewürdigt werden.[4]) Aber man schenkte der süddeutschen Bewegung fortgesetzt Aufmerksamkeit, und die Ruhepause ging schnell vorüber. Schon nach dem 7. März 1526 schrieb Zwingli an Vadian: „Luther hält durch Briefe unter den Schwaben stramm den Kampf aufrecht“[5]), und Oekolampad meldete am 14. März das Erscheinen einer deutschen Ausgabe des schwäbischen Syngramma[6]) und dachte sogleich an eine Gegenschrift. Auch kam in diesen Tagen Konrad Hermann, der Anhänger Zwinglis von der Fehde mit Matthäus Alber her, nach Zürich; er berichtete, daß in Eßlingen „fast alle“, auch die Mitglieder des Reichsregimentes, der Zwinglischen Abendmahlslehre zugefallen seien.[7]) Nach Basel kamen Wittenberger und erzählten von einer zweiten deutschen Neuausgabe des Syngramma; es werde ein Wittenberger Druck sein, eine Erklärung des 6. Kapitels des Johannesevangeliums durch Luther werde beigegeben.[8]) Die Meldung stimmte nicht ganz, die Ausgabe erschien in Hagenau, eine Erklärung aus dem Johannesevangelium enthielt sie nicht, wohl aber eine Vorrede Luthers. Und das befremdet in keiner Weise angesichts der hohen Anerkennung, die Luther immer wieder der schwäbischen Schrift zollte.[9]) Er hatte sogar selbst die Absicht, sie ins Deutsche zu übertragen[10]), und als ihm Agricola darin zuvorkam, schrieb er wenigstens ein Vorwort dazu. Er begann es vermutlich Ende März, doch zog sich die Ausgabe des

1) Schieß I, Nr. 104. Zu Bucers Apologia ist zu vergleichen sein Brief an Zwingli vom 17. Mai 1526 (VIII, Nr. 482). Er schildert dort den Standpunkt des M. Zell, der sich mit dem seinigen wesentlich deckt: nobiscum conspirat, at coram plebe tantum usum docet, et se nolle diffinire, quomodo panis sit corpus; esse multos modos essendi affirmat, quod nobis satis est. Vgl. auch die folgenden Worte. — Zur Stellung des Bedrotus vgl. auch seinen Brief an Vadian vom 30. August 1526 (Vadian. Briefsamml. IV, Nr. 471).

2) VIII, Nr. 457. 3) VIII, Nr. 458.

4) Vgl. Luther in der ersten Vorrede zum Syngramma WA. XIX, 457f., Jonas im Briefe an Bucer vom 24. Juni 1526 (Kawerau: Jonasbriefe I, S. 100).

5) VIII, Nr. 459.

6) VIII, Nr. 460. Gemeint ist vermutlich die Ausgabe in meiner Bibliographia Brentiana Nr. 16.

7) VIII, Nr. 464.

8) VIII, Nr. 466. Die Beschreibung des Druckes in meiner Bibliographia Brentiana Nr. 18. Vgl. auch Oekolampads Brief an Grynaeus und Frecht vom 20. April 1526 (Epistolae p. 212f.).

9) Vgl. Enders 5, Nr. 1038 u. ff. Briefe. Zum Ganzen siehe auch WA. XIX, 450ff.

10) Vgl. sein Vorwort WA. XIX, 457.

Druckes bis zur Büchermesse hin, erst am 8. Juli konnte Bucer an die Schweizer ein Exemplar senden.[1])

Luther ließ sich auf eine Widerlegung der Schweizer nicht ein, die besorgte das Syngramma[2]), er warnte nur vor den „falschen Propheten" der „gräulichen Lästerung" und der „Sekte". Seine Schrift „wider die himmlischen Propheten" hat, so glaubt er, „die Sache also gegründet, daß sie Niemand solle umstoßen"[3]); die Gegner werden „nimmermehr beweisen", daß in den Abendmahlsworten „est" = „significat" sei. Kennzeichen der Sekte ist die Zwiespältigkeit der Meinung; die Leugner der Realpräsenz sind nachgerade in fünf bis sechs Köpfe gespalten, so gleichen sie den vielköpfigen Tieren der Apokalypse: Karlstadt, Zwingli, Oekolampad — den Luther von Zwingli unterscheidet[4]) —, Conrad Ryß v. Ofen, Schwenckfeld und ein Kölner[5]), der aber seine Karten noch nicht gemengt hat. Der heilige Geist hält außerdem stand, je heftiger man ihn bekämpft. Von den „neuen Rotten aber, so von dem Sakrament neue Träume aufbringen", hat Karlstadt selbst seinen Irrtum bekennen müssen. „Desselbigengleichen gehet es des Zwingels ‚Significat'; das hat auch den Kopf niedergehängt und stirbt frei dahin; denn man kann kein ‚Significat' in der Schrift aufs ‚Est' bringen." Das war eine apodiktische Behauptung, die füglich nicht mit Karlstadts tatsächlichem Widerruf auf eine Linie hätte gesetzt werden sollen. Aber Luther nimmt die Gegner überhaupt nicht ernst, sie sind ihm einer tieferen Betrachtung nicht wert; er spottet und spricht ab, verliert aber das gerechte Urteil. So soll die Berufung auf Joh. 6, es gäbe zweierlei Essen, geistlich und leiblich, nichts Neues sein. Das war formell richtig, sofern Luther selbst ein Essen mit Glauben und ohne Glauben unterschied, aber das spiritualiter Genießen der Straßburger oder Oekolampads war doch etwas gänzlich anderes als das Genießen mit Glauben bei Luther. Der Wittenberger sieht eben seine Gegner von vornherein als verblendet an, sie haben eine gemalte Brille vor den Augen und tragen so ihren Sinn in die Schrift hinein. Nur einen Ansatz macht Luther zu einem tieferen Verständnis der Gegner; er sucht ihre Argumente auf ein doppeltes Prinzip zurückzuführen: 1. „daß bei der Vernunft fast ungeschickt Ding ist, 2. daß unnötig sei, Christus Leib und Blut im Brot und Wein zu sein — das ist absurditas et nulla necessitas". Damit hat Luther seinen Widersachern nicht Unrecht getan.

1) VIII, Nr. 502.

2) Gegen die irrige Anschauung einer Differenz zwischen Luther und Syngramma in der Abendmahlslehre siehe WA. XIX, 452 ff.

3) Über ihre Wirkung in Straßburg vgl. Bucer an Oekolampad 1526, Mai 11 (Simmlersche Sammlung): „Cura, ut quam primum huc vestrae apologiae veniant, Lutheri enim libellus iterum hic excuditur et papistae avidissime illum emunt; quare electi mirum in modum cupiunt et vestras responsiones legere." Vgl. dazu VIII, Nr. 502 und oben im Text das Folgende. 4) Wie das Syngramma; siehe oben S. 127.

5) Siehe WA. XIX, 459. Die Schrift des Kölners ist offenbar nicht gedruckt worden, sondern Manuskript geblieben.

Aber eine Diskussion verbot sich, wenn er das scharfe Entweder—Oder: Glaube oder Teufel[1]) stellte und die Ketzerei der Sakramentierer mit der des Arius gleichsetzte. (Letzteres hat ihm Zwingli ganz besonders verübelt.)[2])

Einen „prologus galeatus" nannte Bucer Luthers Vorrede.[3]) Das wird ihm niemand verübeln. So kurz das Vorwort Luthers war, so weittragend hat es gewirkt. Es wurde als die erste Äußerung des Reformators selbst unmittelbar gegen die Straßburger und Schweizer empfunden und hat sichtlich die Lage verschärft, ja, die großen Streitschriften hervorgetrieben.[4]) Oekolampad ergriff zuerst das Wort, so den Plan der Gegenschrift (s. o.) wahrmachend; Zwingli hatte ihn darin bestärkt, und der Schlesier Matthäus Winkler ihm, anscheinend zuverlässig (sinceri iudicii), „Wunderdinge" von dem Wittenberger γραφοτύραννος erzählt. „Sie fangen an, rechtschaffen die Papisten nachzuahmen. Unsere Bücher schließen sie aus, damit nur die Ihrigen gelesen werden, und sie siegen, ohne die Gegenpartei zu hören."[5]) Lebhaft forderten die Straßburger eine Erwiderung Oekolampads; zuerst Capito am 11. Mai und 11. Juni, dann Bucer am 8. Juli.[6]) Aber es dauerte, wie gesagt, bis Anfang Juli, ehe die Schweizer ein Exemplar des Druckes der Vorrede erhielten.[7])

Wann Oekolampads Gegenschrift erschienen ist, läßt sich nicht näher angeben; man wird den Spätsommer 1526 annehmen dürfen.[8]) Der Titel lautete: „Billiche antwurt Joan. Oecolampadij auff D. Martin Luthers bericht des Sacraments halb, sampt einem kurtzen begriff auff etlicher Prediger in Schwaben schrifft, die wort des Herren nachtmals antreffend. Ich bit umb verhör."[9]) Der Drucker war Thomas Wolff in Basel. Wie der Titel andeutete, enthielt das Buch zwei Teile: Oekolampad bot eine gekürzte Bearbeitung seines Antisyngramma und eine Erwiderung gegen Luther. So hatte es Bucer[10]) gewünscht; es sollte genauestens ein Gegenstück zu der deutschen Ausgabe des Syngramma werden. Der Straßburger hatte noch weitere Wünsche geäußert: Oekolampad solle fortiter

1) „Denn ich kenne in diesem Fall den Glauben und den Teufel wohl" WA. XIX, 460.

2) IX, Nr. 606, S. 93, Nr. 622, Anm. 10.

3) VIII, Nr. 502. Capito sprach sich in „der nüwen zeytung und heymlichen wunderbarlichen offenbarung etc." (1526) scharf gegen Luthers Vorrede aus, „darin so hart verachtet werden Zwingly und Oecolampadius".

4) Siehe die folgende Darstellung.

5) VIII, Nr. 466, vgl. oben S. 274.

6) Vgl. Bucer an Oekolampad, 11. Mai 1526, indem er Capitos Wunsch ausspricht (Simmlersche Sammlung), ferner VIII, Nr. 494 und 502, vgl. Nr. 496. Die Straßburger kannten am 11. Juni Luthers Vorrede selbst noch nicht, kennen aber den Inhalt.

7) Vgl. VIII, Nr. 498.

8) Terminus ad quem ist der 13. September; siehe WA. XIX, 452. Der erste Teil war Mitte Juli fertig, vgl. VIII, Nr. 509. Vadian. Briefsammlung Nr. 445, datiert vom 11. März 1526, wird die „apologetica" irrig auf die „Billiche antwurt" gedeutet.

9) Vgl. WA. XIX, 451. Ebenda ein Nachdruck. Exemplar des Urdrucks in der Stadtbibliothek Zürich.

10) VIII, Nr. 502.

schreiben, dabei aber Luther an seine frühere Zuneigung erinnern und die Hoffnung auf bessere Einsicht (resipiscencia) zu erkennen geben; er sollte ferner darüber graviter klagen, daß man Vorurteilen anderer gegen ihn nachgebe, ihn verdamme, ohne seine Entgegnung anzuhören, und endlich solle er eine „Summe“ seines Glaubens und seiner Lehre beigeben, „damit alle sehen, welch ein Ketzer Du bist, und wie würdig Dich die Gegner so herunterreißen“. Oekolampad hat den Freundeswünschen prompt entsprochen. Fortiter in re: Luthers Ansicht ist ein „Wahn“ und nicht „ein Glaube“, der heilige Geist ist nicht gebunden an Wittenberg, keineswegs folget, daß, „welcher dem Luther nicht anhanget, die Wahrheit hasse“; endlich die prächtigen Schlußworte: „Lieber, willst Du lehren, so laß Deine Scheltworte zu Wittenberg. Sie bessern Deine Sache nicht, und wir bedürfen ihrer auch nicht, mir ist auch nicht wissend, wie Du sie gegen Gott verantworten werdest.“ Die Erinnerung an das frühere Freundschaftsverhältnis fehlt auch nicht: Oekolampad bedauert den Streit, da er Luther „als einen wohlverdienten und teuren Knecht des Evangelii, durch welchen Gott vielen die Augen, zu erkennen den wahren Weg der Wahrheit, geöffnet hat“, er erinnert an früher geschriebene Freundesworte, und daß er der Person Luthers bei sachlichem Gegensatz geschont habe. Die spes resipiscentiae: „Wohlan, ich wünsche Dir noch von Herzen, daß Dir wiederkehret werde der fürstliche, geschlachte und freudenreiche Geist Christi!“ Die Klage an die Öffentlichkeit: „Etliche der Deinen mögen leiden, daß der Päpstler unnütz Geschwätz bei ihnen öffentlich verkauft werde; verbieten dagegen, so wir Antwort geben Euren Gegenwürfen in der Materie der Sakramente.“ Über der Schärfe bleibt die Milde nicht aus: Luther erhält das Kompliment, daß er „des Wörtleins τοῦτο halben etwas wider den Carlstadt in der Materie erfochten.“ Ja, „außerhalb der Sache des Sakraments loben wir Euch als getreue Mitarbeiter und Prediger der unaussprechlichen Majestät und Gottes Lob“. Und wenn Oekolampad vom „Wahn“ gesprochen hatte, so schränkt er das harte Wort alsbald auf „Misverstand“ ein und gibt die Hoffnung eines Ausgleiches. Der ganze Streit scheint nicht unheilbar, denn es handelt sich ja nicht um einen Artikel des Glaubens. Glaubensartikel ist Christi Himmelfahrt und Wiederkehr zum Gericht, im übrigen „hat man darum des Glaubens noch nicht so ganz verfehlet, ob einer schon das est oder hoc oder corpus nicht so eben trifft in der Auslegung“. Er darf nur den Brauch der Sakramente nicht verleugnen und muß die Verheißung des Verdienstes des Leidens Jesu „wahrlich erkennen“. Auf die Verheißung im Abendmahl kommt alles an; ihr Inhalt ist: „daß der Leib für uns dargegeben“. Und wenn Oekolampad sofort daran anschließt: „es ist auch zu vorab solcher Brauch um des nächsten Menschen willen eingesetzt, daß er in der Liebe bei der Verkündigung der Guttat Christi wird mit anderen vereinbaret“, so klingt daraus leise die künftige Konkordie. Vielleicht ist der ganze Zwist nur „eine freundliche Schickung und Warnung

Gottes", uns zur Demut zu erziehen; Christus regiert seine Kirche mit seinem Geiste und seiner Gnade, allerdings „wesentlich" ist er nicht im Brote, darum kann von da aus auch die Einheitsformel nicht gefunden werden.[1]) Darum sieht sich der Basler auch außerstande, den Ausdruck „brötemer Gott" für die Luthersche Auffassung zurückzunehmen. Er gibt seine Anschauung als mit der Zwinglis identisch und kennzeichnet sie mit „Significat".[2]) Sichtlich hat dabei der Gegensatz gegen den Wittenberger mitgespielt. Denn diese Identität war falsch, und die Differenz brach auch in der Schrift selbst anderweitig wieder durch, wenn auch verhüllt: Oekolampad betont, daß der Materie nach zwar nur Brot da sei; „aber der Danksagung halben und von wegen der Einsetzung Christi, die da ist eine Heiligmachung um Betrachtung des Leidens Christi und unseres heiligen Bundes der Liebe ist es viel mehr denn ein schlecht Brot, hat seine Würdigkeit und soll nicht genannt werden ein Machen oder Rübschnitz".[3]) Der Gedanke lag nicht auf Zwinglischer Linie, sondern ist Nachklang Erasmischer Mystik und berührte sich mit den Straßburgern, deren schroffe Behandlung durch Luther in ihrem Aussöhnungsversuche vom Spätjahr 1525 besonders gerügt wird.

An das schwäbische Syngramma erinnert in der Vorrede die Zitierung des Lombarden[4]), der jetzt als Kronzeuge der symbolischen Anschauung erscheint: „er bestätigt sie viel mehr denn er sie umstößt". Die Hauptschrift selbst gibt gegenüber dem Antisyngramma keinen theologisch neuen Gedanken. Oekolampad möchte in vier Punkten zeigen, warum das Brot nicht wesentlich der Leib Christi ist, die Argumente der Schwaben und anderer Gegner nicht stichhalten, endlich, „in welchen Weg wir der Sache eins möchten sein oder werden". Der letzte Teil ist der wertvollste. Oekolampad bittet durch Christus, den „Fürsten des Friedens", nicht nur mit den Lutheranern, sondern auch den Päpstlern zu „friedlicher Einigkeit" zu kommen. Dazu scheint ihm viererlei erforderlich: der Wortstreit muß hinfallen, sobald man in der Sache einig ist[5]); „tölpische Fabeln und erdichtete Träume" dürfen nicht verfochten werden; in der ganzen Frage darf kein neuer Glaubensartikel aufgerichtet werden, das verstößt gegen die „christliche Freiheit"; die Sakramente müssen für Sakramente gehalten werden. Die vier Punkte sind die Mindestforderung: „denn wo der eins unterwegens bleibet, weiß ich nicht, wie der Friede

1) „Die Wahrheit christlicher Einigkeit stehet nicht in dem, daß der Leib Christi ist im Brot wesentlich."

2) Und zwar in der Form, daß er den Irrtum Luthers abweist, daß „nach deiner Sage des Zwinglins oder auch mein Significat den Kopf hänge". Nun hat aber Luther dem Oekolampad das „Significat" nicht zugeschrieben, sondern nur Zwingli! (Oekolampad die figura corporis.) Trotzdem vereinerleit sich der Basler mit dem Zürcher.

3) Damit verteidigt sich Oekolampad zugleich gegen Eck, der ihm in Baden (vgl. Kap. 6) diesen Ausdruck vorgerückt hatte.

4) Vgl. oben S. 128.

5) „Sobald man die rechte Meinung ergriffen hätte."

möchte bei uns sein". Oekolampad tut noch mehr: er sieht die Möglichkeit eines Ausgleichs mit den Schwaben in ihrem Sakramentsbegriff selbst gegeben. Das lebhaft von ihm (und den Syngrammatisten) bejahte Wort Augustins: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum bietet ihm die Handhabe, sofern er ein irdisches und himmlisches Element unterscheidet. Diese „Einheit" zwischen Oekolampad (nicht Zwingli!) und den Schwaben war tatsächlich vorhanden, aber sie brach sofort auseinander, sofern diese das himmlische Element nicht nur das (Verheißungs-) Wort sein ließen, sondern den durch das Wort gebrachten „wesentlichen" Leib Christi — „das heißt das Beil zu weit werfen", sagt Oekolampad. Für ihn vermag das Wort dem Brote nur eine „Bedeutung" zu geben — merkwürdig, daß Oekolampad dafür sogar den Lutherschen Begriff (er spricht zwar unpersönlich nur von „Gelehrten", die ihn brauchen) „sichtbarliche Worte" anwendet! Freudig bejaht er das von den Syngrammatisten[1]) gebrauchte Wort: „das wir essen, gehet in Leib, das wir glauben, in die Seele". „O ließe man es dabei bleiben und verstünde man die Worte, so wäre die Sache aber schlichtig!" Die Verheißung des Wortes, die das Brot zum Sakrament macht, kommt als Seelenspeise in die Seele; die macht die Menschen „besser und geistlicher". Dazu ist die „leibliche Gegenwärtigkeit Christi" nicht notwendig. Oekolampad macht in feiner psychologischer Analyse die geistige Seelenspeisung klar: „so die göttliche Barmherzigkeit und Verheißung durch das äußerliche Evangelium oder Sakrament von uns vermerkt wird, und wir kommen in uns selbst und hören da inwendig auf das erleuchtende Wort, mit welchem Christus die Seinen tut lehren und ihnen öffnet die Gütigkeit des Vaters, da ist die wahre Wirkung des heiligen Geistes, der da bringt das Vertrauen und den Glauben in Gott samt nachfolgenden Freuden, Trost und Früchten des Glaubens". Warum will man nun nicht einfach das Abendmahl als „Hörung des Evangelii" fassen? Die Gegner geben ja selbst zu, das Evangelium sei „am Sakrament das Vornehmste"; ein kleiner Unterschied zwischen Evangelium und Sakrament liegt nur insofern vor, als „in den Sakramenten dabei dem Nächsten gedient wird". Oekolampad wird warm im Gedanken an die Union: „Ja, wenn Wortstreit und Aberglaube hintan wären!", aber er vergißt zum Schluß ganz den Anfang, daß er doch auch die Päpstler gewinnen wollte: sie erscheinen jetzt als — „die widerchristen Baalischen Meßknecht"!

Die Friedensschalmei fand auf der Gegenseite kein Echo. Luther war den Einigungsbestrebungen gegenüber völlig taub; Oekolampads Schrift empfand er als „Provokation"[2]), dachte an eine Gegenschrift und sah nur den Fortgang des Streites voraus.[3]) Der Basler tat ihm leid, daß er sich

1) Siehe oben S. 132.

2) 13. September 1526 an Nic. Hausmann: Provocatus sum ab Ecolampadio (Enders 5, Nr. 1097).

3) Paro scriptum, si otium esset. Sic homo cum consummaverit, tunc incipiet.

„von so frivolen und nichtigen Argumenten in dieser sakrilegischen Sekte“ hatte gefangen nehmen lassen. Gott sei ihm gnädig! Die Gegenschrift führte Luther nicht aus, wohl aber veranlaßte er eine neue Übersetzung des Syngramma, vielleicht durch Bugenhagen, und schrieb wiederum ein Vorwort dazu.[1]) Wahrscheinlich Mitte September 1526. Er wollte die schwäbische Schrift unter die Menge bringen, damit sich der gute Christ „damit rüste im Gewissen und vor dem Teufel wisse zu hüten“. Es ist von W. Walther nachgewiesen worden, daß um deswillen diese zweite Übersetzung den Lokalcharakter abstreift und die Form einer populären Streitschrift für weiteste Kreise annimmt. Sichtlich den Gesamtton verschärfend. Die freundlichen Anreden an Oekolampad sind ausgemerzt, das Bekenntnis fatemur panem esse corpus Christi ist präzisiert: „daß es wahrhaftig der Leib Christi sei“, die Ansicht, der Leib Christi sei nicht präsent, als „Vernünfteln“ und „skotistisch“ gebrandmarkt, und insbesondere die Möglichkeit der Realpräsenz erweiternd klargelegt.[2]) „Wir wissen's wohl, daß er sich nicht läßt einbröten noch einbacken noch mit den Zähnen zerbeißen“, vielmehr ist die Realpräsenz ein Erweis der göttlichen Macht Christi, ein Wunder, „der menschlichen Vernunft unbegreiflich“; Christus ist „in dem weißen, kleinen, runden Brot ohne alle äußerliche begreifliche Größe, Zufall und Schwere der rechte Christus“. Die Berufung auf Matth. 24, 23 ist böhmische Ketzerei. Sehr geschickt versteht der erweiternde Übersetzer dabei den etwas plumpen Rationalismus, daß Christus im Himmel sitze, zu treffen: „Wo muß er denn sitzen droben, wenn man einmal etwas für ihn zu schicken hätte? Im Aufgang? Wer ist denn sein Statthalter im Niedergang? Auf der Erden hat er einen, den Papst. Hat er sich denn also verstiegen, so hat er den heiligen Geist mitgenommen.“ Christus ist eine lebendige Kraft, er sendet uns den heiligen Geist und kommt selbst zu uns und in das Brot „und bleibt dennoch zu der rechten Hand Gottes seines Vaters (das ist an allen Enden im Himmel und auf Erden) sitzen und wohnen“. Das ist durchaus „möglich und begreiflich“. Fälschungen sind diese Erweiterungen nicht, nur Ergänzungen. Auch die ganz unzweideutig vorgetragene Ubiquitätslehre möchte ich nicht „eine wirkliche Differenz zwischen dem Syngramm und dieser Übersetzung“ nennen[3]), sie war dort deutlich angetönt.[4])

Die neue Übersetzung hat, soweit wir sehen, keine besondere Bedeutung gewonnen. Möglich, daß ihre vielen Fehler[5]) davon die Ursache waren, wahrscheinlicher, daß sie bei ihrem Erscheinen schon antiquiert war durch größere Ereignisse. Denn die erste Vorrede zum Syngramma hatte auch Zwingli gegen Luther auf den Plan gerufen; es kommt ihr die Bedeutung zu, die beiden Gegner persönlich einander gegenübergeführt

1) Das Nähere ist WA. XIX, 524ff. von W. Walther dargelegt. Die Ausgabe auch in meiner Bibliographia Brentiana Nr. 19.

2) Siehe die Belegstellen bei Walther a. a. O. 3) So Walther a. a. O. S. 527.

4) Vgl. oben S. 132f. 5) Siehe darüber Walther a. a. O. S. 527.

zu haben; die zweite Vorrede hingegen wurde von den Schweizern ignoriert, das Syngramma galt damals im September 1526 als erledigt und scheidet aus der Diskussion aus. Zwar weiß Oekolampad am 10. Februar 1527 von einem „Gerüchte", die Schwaben bereiteten eine neue Invektive vor[1]), aber es ist bei dem Gerüchte geblieben. — Wie entwickelten sich die Dinge in Zürich nach dem Bekanntwerden des „prologus galeatus"?[2])

Zwingli hatte seit seiner Antwort an Bugenhagen zunächst geschwiegen, aber er war bereit, wenn es nötig werden sollte, in den Kampf einzugreifen. Seine Stimmung gegen die Wittenberger ist durch Bugenhagens Vorstoß gereizt und steigert sich immer mehr zur Erbitterung. Er wittert bei dem „hochmütigen Menschengeschlecht der Wittenberger"[3]) Intriguen, wo solche nicht vorlagen. So hat er in einem Briefe aus Wittenberg an Christoph Froschauer gelesen, daß man Christoph Schappeler für den Verfasser der zwölf Artikel der Bauern halte, und sieht in dieser „falschen Meinung" eine „Anschuldigung" eines der „Unsrigen".[4]) Höhnisch fügte er bei: „vielleicht wird es kein Interesse haben, diese falsche Meinung zu zerpflücken". Das besorgen die Wittenberger schon selbst; denn sie müssen Öl ins Feuer gießen, das Luther durch seine Invektive gegen die Bauern entflammt hat. Zwingli, der offenbar Luthers Schrift „wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern" gelesen hat, ist empört darüber; er spricht von einem „unzeitigen und rasenden" Angriff, „mit dem er die zweimal unglücklichen Menschen nicht nur verfolgt und heruntergerissen, sondern auch den wütendsten Ungeheuern vorgeworfen hat".[5]) Es ist das erste Mal, daß Zwingli Luther gegenüber den Demokraten herauskehrt. Es geschieht an einem Punkte, wo die beiderseitige Sachlage ganz verschieden war und jeder Vergleich nur die Gegensätze verschärfen konnte. In Deutschland hat durch die Bauernbewegung die Reformation fast vor ihrer Existenz gestanden[6]), und Luther hat sie mit kraftvoller Hand in die rechte Bahn zurecht gerückt; in Zürich handelte es sich um Lokalbewegungen nicht allzu gefährlichen Charakters, deren man durch Verhandlungen und Ratsmandate Herr geworden war[7]); der ganze, so grausam klingende und doch so konsequente Appell Luthers an die Fürsten konnte hier nicht verstanden werden. Aber wenn Luther und die Seinen Zwingli an die Rockschöße Thomas Münzers und der aufrührerischen Bauern gehängt hatten, so wird die Erbitterung Zwinglis doppelt begreiflich; er läßt den Pfeil zurückspringen. Wie es scheint, hat Zwingli auch Melanchthons Schrift „wider die Artickel der Bawerschafft"

---

1) Epistolae Oecolampadii p. 205[b]. 2) Vgl. oben S. 294f.

3) VIII, Nr. 390 vom 11. Oktober 1525.

4) Ebenda. Zur Sache vgl. H. Böhmer in: Blätter für württemb. Kirchengesch. XIV, S. 14ff.

5) Ebenda.

6) Vgl. die feine Darstellung bei Th. Brieger: Die Reformation 1914, S. 181ff.

7) Vgl. Stähelin: Zwingli I, S. 494ff., woselbst nähere Literatur.

gelesen und den Advokaten Luthers darin gefunden.[1]) Oekolampad hat Zwingli gemahnt, seine Feder gespitzt zu halten für den Kampf gegen die Abendmahlsgegner, doch geht Zwingli darauf — am 11. Oktober 1525 — nicht weiter ein. Wenn er am 10. Dezember um die Freundschaft Ambrosius Blarers wirbt, betont, daß kleinere Uneinigkeiten ausgeglichen werden könnten, man müsse nur anständig und in den Grenzen der Freundschaft zu streiten wissen, so setzt er grimmig hinzu: „nicht Wittenbergisch, wo Alles stolz, drohend, tyrannisch ist".[2]) Das zielt noch immer auf den Bauernkrieg, wie ein vierzehn Tage später geschriebener Brief an Vadian beweist: „Luther droht uns nicht anständiger als er es den Bauern machte".[3]) Mitte Januar 1526 greift dann Zwingli zur Feder[4]), und am 23. Februar war die Schrift: „Ein klare Underrichtung vom Nachtmahl Christi" fertig. Sie sollte, hoffte er, der christlichen Gesellschaft (rei publicae Christianae) nützen, „insbesondere den Deutschen"; darum war sie auch in deutscher Sprache verfaßt.[5]) Die Straßburger haben um Zwinglis Vorhaben gewußt[6]), waren aber der Meinung, er schreibe speziell gegen die Württemberger; Bucer gab den Rat, die assertores carnis so zu behandeln, daß sie mehr als Neuerer gegenüber der eingewurzelten Auslegung, denn positiv als Vertreter der fleischlichen Realpräsenz erschienen.[7]) Er solle auch Rücksicht auf die Schwachen nehmen; Christi Ehre allein müsse im Vordergrund stehen. Erwartungsvoll sah Bucer der Schrift entgegen, aber Anfang März besaß er sie noch nicht.[8]) Doch wird er sie wohl bald erhalten haben, denn in eben diesen Tagen schickte Zwingli ein Exemplar an Vadian[9]) und Oekolampad.[10])

„Insbesondere" für die Deutschen war Zwinglis Schrift bestimmt. Nicht ausschließlich. Er führt auch hier wieder den Zweifrontenkampf, Luther, Bugenhagen, Eck, Faber stehen ihm auf einer Linie[11]), und man darf nicht vergessen, daß eben damals, Januar 1526, die römischen Intriguen des Unterschreibers am Grüt die Zürcher beschäftigten.[12]) Von hier aus gewannen Zwinglis Ausführungen eine besondere Spitze und lokales Gepräge.

---

1) VIII, Nr. 390. Zur Sache vgl. Gg. Ellinger: Phil. Melanchthon, 1902, S. 210ff. Zwinglis Beurteilung der Schrift Melanchthons ist richtig.

2) VIII, Nr. 420. Daß man aber auf Konstanzer Seite damals spröde war, verrät die Meldung Melanchthons an Spalatin (undatiert, CR. I, Nr. 379): „Ex Constantia hodie accepi literas, in quibus est Zwinglium novum librum de eucharistia scripsisse [= ein klare Underrichtung]. Mihi Thomas Blarerus ita scribit, se, quo illi eam fabulam diutius agant, eo magis subinde ab illis discedere." 3) VIII, Nr. 426.

4) Erste Mitteilung an Vadian am 17. Januar. Vgl. VIII, Nr. 442.

5) VIII, Nr. 442. 6) VIII, Nr. 444, 446.

7) Ut memineris primores iam non tam carnem asserere, quam a vulgata nostra verborum expositione videri velle vindicasse verba Christi (a. a. O.).

8) VIII, Nr. 458. 9) VIII, Nr. 459. 10) VIII, Nr. 460.

11) VIII, Nr. 426. — Genau genommen wird der Zweifrontenkampf sogar zu einem Dreifrontenkampf (s. u.). 12) Vgl. oben S. 164ff.

Zwinglis Schrift[1]) ist gut disponiert und von einer gewissen Straffheit in der Gedankenentwicklung. Er erinnert an seine früheren Schriften zur Abendmahlsfrage, denen gegenüber die jetzige als erste deutsche darüber eine Sonderstellung einnimmt. Er fühlt sich zu ihr verpflichtet, weil einerseits seine Schriften durch Zensurverbot von gewissen Städten ausgeschlossen sind — das zielte auf Nürnberg[2]) —, andrerseits „etliche" — das zielte auf die Wittenberger[3]) — ihm die Überzeugungsgewißheit absprechen. Die große Öffentlichkeit soll jetzt entscheiden, „damit der gemein einfaltig christ die warheit selbs erlernen möcht". Daß diese Wahrheit seine Anschauung sei, ist Zwinglis selbstverständliche Voraussetzung: „denn was ist finsternuß, wenn diser won, daß hierin brot fleisch sye und wyn blut, und wesenlich genossen werdind, nit ein finsternuß ist?" Mit Absicht aber betont er das Fundament dieser Wahrheit im Glaubensbekenntnis: „ufgefaren ze himmel, sitzt zu der grechten gott vaters allmächtigen, dannen er künftig ist ze richten lebendige und todte". Hier handelt es sich um ein Entweder—Oder: entweder zerbricht „die irrig meinung vom wesenlichen lyb Christi in diesem sacrament" oder die drei Artikel des Bekenntnisses. Sind damit die Gegner Zwinglis als eine Einheit gedacht, so bekommen sie in gleicher Weise auch ihre Vorwürfe. Es geht gegen die Wittenberger, wenn Zwingli mahnt „alle geleerten, daß sy nüts us ufsatz oder listen fürnemind, sunder vor dem mann offenlichen angeryfind. Sy wellind ouch das uneerbar schelten und mit schweren worten überfallen und bedecken uslassen".[4]) Es geht insbesondere gegen Luther, wenn Zwingli weiß, „daß der gemeinen frefnen reden, die leider iez in aller welt beschehend, nit ein kleine ursach sind die gschriften etlicher leerenden, die alle ding zum zornigesten und frefensten habend darthon". Andrerseits sind unter den „Aufrührern", die Zwingli Aufruhr vorwerfen, die in der Schrift grübeln aus Mutwillen und Ehrbegierde, die Zürcher katholischen Opponenten gemeint.

Die einhellige Gegensätzlichkeit gegen Zwingli zerlegt sich des näheren in drei verschiedene Ansichten, die aber einheitlich sind in der Annahme einer leiblichen Realpräsenz; diese wird jedoch verschieden bestimmt. Einerseits nämlich kann „die lyblich substanz des brots und wyns in die lyblichen substanz des lyblichen fleisches und bluts verkeert werden": die katholisch-kirchliche Transsubstantiation. Andrerseits sagt man „man esse den lychnam Christi in dem brot oder under dem brot, doch daß

---

1) 2, 1, 427—468. Dazu Baur II, 326—351. Baur hat (S. 332 Anm. 4) richtig gesehen, daß die Schrift „auch auf die römische Lehre Bezug nimmt", greift aber im einzelnen fehl, da er die Erasmianer ganz außer Betracht läßt. Lavater S. 7 bringt nur eine kurze Inhaltsangabe. Ausführlicher Ebrard S. 219—234.

2) Vgl. oben S. 232. Das offizielle Ratsverbot datierte allerdings erst vom 14. Juli 1526; aber es war darüber schon früher etwas bekannt. Vgl. VIII, Nr. 500.

3) Vgl. S. 183ff.

4) Vgl. dazu die Schlußworte in der Responsio an Bugenhagen, oben S. 284ff.

das brot brot blybe; und sölle nieman fragen, wie man in esse, sunder allein verjähen und glouben, daß man in esse; dann Christus habe geredt: das ist min lychnam, so müsse es syn“: die Ansicht Luthers, der Wittenberger und Schwaben, die gerade das Wie? der Realpräsenz unerklärlich gelassen hatten. Endlich gibt es noch eine dritte Ansicht: „er werde hie geessen, wie er von den todten uferstanden sye und zu den jüngeren durch beschloßne thüren kummen“. Also ein Genuß des verklärten Leibes, in starker Spiritualisierung, „unsichtbar und unempfindlich“ „modo quodam ineffabili“, wie Zwingli weiterhin[1]) erläutert und damit zu verstehen gibt, daß er die Erasmianer meint, denen er einst selbst angehörte.[2])

Alle drei begehen den Fehler einer unrichtigen Bestimmung des Sakramentsbegriffes. Sakrament ist nur „ein Zeichen eins heiligen dings“, man darf aber nicht das Zeichen mit dem durch es Bedeuteten verwechseln. Irgend eine Bedeutung hat die Wiederaufnahme dieser Definition durch Zwingli für den Gang der Erörterung nicht, sie ist Anpassung an den „einfältigen Leser“, Zwingli selbst vermeidet nach wie vor[3]) die Anwendung des Sakramentsbegriffes auf das Abendmahl.

Die Widerlegung der Transsubstantiationslehre ist für Zwingli eine Auseinandersetzung mit am Grüt. Dieser hatte auf das Wunder rekurriert.[4]) Zwingli will ohne weiteres die Kraft des göttlichen Wortes, jenes: „so er spricht, so geschieht es“ zugestehen, muß aber die Anwendung auf den vorliegenden Fall absprechen. Denn jenes: „das ist mein Leichnam“, nach dem sogleich mit dem Worte der Leichnam Christi da wäre, spricht nicht Gott, sondern ein Mensch, der Pfaffe. Und davon einmal abgesehen, muß zuerst der Sinn der göttlichen Worte festgestellt werden. Nicht jedes „ist“ bedeutet die tatsächliche Realität, sonst müßte Christus auch „ein leiblicher Rebstock“ sein (Joh. 15, 1). Man muß sich auch vollen Ernstes darüber klar sein, was eine substantive Deutung des „ist“ in sich begreift. Zwingli präzisiert hier absichtlich sehr scharf: „so er wesenlich lyblich da wär, so müßte er auch wesenlich lyblich mit den zänen in der menschen münden zerbissen und empfindlich zermalen werden“. Da gibt es keine Ausrede. „Wird ‚ist‘ wesenlich genommen, so ist nit müglich, daß das fleisch nit empfindlich da sye.“ Endlich noch ein drittes Mal: „würde nun hie ‚ist‘ wesenlich genommen, so müßte der Leichnam Christi sichtbar, wesenlich, lyblich, empfindlich da syn“. Nun aber hat noch kein Mensch jemals in diesem Sakramente „empfindlich, wesentlich Fleisch“ gegessen — Wunderfabeln, die berichtet werden, beweisen nichts — also ist kein leibliches, wesentliches Fleisch da nach seinem Gewicht und Wesen. Auf dem Wege des logischen Schlusses glaubt Zwingli den Gegner widerlegt zu haben, und seine Logik ist zwingend, wenn man die Prämisse anerkennt, daß Leib und Blut Christi präsent seien, so „wie es

1) a. a. O. S. 454. 2) Vgl. zu „modo quodam ineffabili“ oben S. 141.
3) Vgl. oben S. 81. 4) Siehe oben S. 101.

in der Krippe gelegen und wie es am Kreuz gehanget ist".[1]) Aber hier bog die katholische Tradition die selbst aufgestellte Prämisse wieder um durch die bekannte Unterscheidung von Substanz und Akzidentien und eine mehr oder minder starke Spiritualisierung. Darauf geht Zwingli nicht ein; denn ihr gegenüber versagt sein Schlußverfahren. Einem Katholiken würde die Widerlegung desselben kraft jener Unterscheidung nicht schwer werden; er hält die wesentliche Anwesenheit des Leibes Christi fest, ohne von den Problemen der „Empfindlichkeit" des Fleisches gedrückt zu werden.

Die Luthersche Ansicht schlägt Zwingli zunächst — mit der katholischen aus dem Felde. Diese ist die konsequente. Wenn nämlich, wie es auch seitens der Lutheraner geschieht, das „ist" substantive genommen wird, so muß wirklich die Substanz des Brotes in die Substanz des Fleisches verkehrt werden, und es ist „ein offener Frevel", anzunehmen, das Brot bleibe Brot. Ferner ist die Luthersche Ansicht „unwüssenlich"; sie verkennt die figürliche Rede und tut so, wie wenn Christus gesagt hätte: „in dem Brot ißt man meinen Leichnam". Angenommen einmal, diese Ansicht wäre richtig, so wäre mit ihr die Transsubstantiation ausgeschlossen, die das Brot verwandelt sein läßt. Also „stechend sy beed einandren ab". Sicherlich ist diese Ausspielung der Katholiken gegen Luther und umgekehrt durch Zwingli Absicht: er trägt den Zwiespalt in zwei Verbündete hinein, deren Allianz ihm gefährlich wurde.[2]) „Fehlerhaft" sind beide Ansichten, und wenn die zweite — das zielte gegen Bugenhagen[3]) — „schreit": „ich will bei den einfältigen Worten Christi bleiben", so ist das an sich „recht", aber der einfältige Sinn ist nicht gerade der „allerdunkelste und unverständlichste"! Sonst könnte man auch nach Mt. 16, 18 die Kirche wirklich auf Petrus gebaut sein lassen nach dem „einfältigen Sinn" — gerade dieses für sie unerträgliche Beispiel den Lutheranern vorzurücken, dürfte wiederum Absicht sein.

Von der Überzeugung aus, daß er „denen, die ufs Papsttum haltend", mit dem geistlichen Recht kommen müsse, bemüht sich Zwingli, von da aus zu überzeugen. Er bespricht den Widerruf Berengars[4]) und zerpflückt in der uns schon bekannten Weise das „empfindliche" Essen des Fleisches Christi. Nur geht er dieses Mal kurz auf die Unterscheidung von Substanz und species ein: werden nur die species gebrochen, so ist eben die Substanz nicht da und die Transsubstantiation wird hinfällig. Ist Christi Fleisch aber wesentlich da, so gilt auch Mt. 15, 17: „alles, das in den Mund gat, das laßt sich in den buch und wirt durch den 'weidgang usgetriben"[5]) — welch „großen Wust" gibt das! Der beliebte Rekurs auf

---

1) a. a. O. S. 430. 2) Siehe oben S. 152f.

3) Vgl. oben S. 195ff. Die Worte können aber auch mit Luther gedeckt werden. Z. B. WA. VI, 509 10 (simplicissima significatio), XI, 434 25 ff.

4) De consecr. c. 42, dist. 2, cap. Ego (siehe den Wortlaut III, 783, Anm. 1).

5) „So müßtind wir sinen lychnam mit fleisch, bein, adren, nerven, marg und andern glidern, die ich hie nit nennen will, essen."

das Wunder verfängt nicht; denn ein Wunder, dessen niemand inne wird, ist keines, da man aber nur Brot und Wein schmeckt, empfindet man das Wunder wirklich nicht. Zwingli nagelt gleichsam die Gegner fest auf die Unmöglichkeit, die Transsubstantiationslehre vor dem Verstande zu rechtfertigen; auf diese Rechtfertigung hatte sie selbst freilich von vornherein verzichtet.[1]) Sobald man, sagt Zwingli, ein Essen des Leibes Christi „mit Mund und Zähnen“ preisgibt, ihn „unempfindlich“ essen will, steht man nicht mehr auf dem Boden des Papsttums, ja, Zwingli hofft, daß die Anhänger dieser Ansicht[2]) „die Wahrheit bald erkennen mit Freuden“. Sie sollen sich nur an Augustin erinnern, dessen crede et manducasti[3]) das Vertrauen als das vornehmste Stück beim Abendmahl erweist. „So Du in der Danksagung die beide, Wein und Brot, mit der Gemeinde issest, tust Du nichts anders, denn daß Du Dich öffentlich dartust, Du vertrauest auf den Herren Jesum Christum.“

Wenn Zwingli im zweiten Teil seiner Schrift die Exegese der Abendmahlsworte bringt, so bildet Joh. 6, 53ff. selbstverständlich den Ausgangspunkt. Die eingehende Erläuterung gipfelt in dem Schluß, „daß alles, so hie von Fleisch- oder Brotessen gesagt wird, allein für Vertrauen soll verstanden werden“. Wiederum, mit Rücksicht auf die „Einfaltigen von den Päpstischen“ wird diese Auslegung mit dem geistlichen Recht und Augustin sichergestellt. Mit bewußter Absicht: Zwingli weist hiermit den von Rom drohenden Ketzerprozeß[4]) zurück: „Sieh hier, frommer Christ, wie die uralten Christen von dem Leib Christi verstanden haben. Warum schreien sie denn: Ketzer, Ketzer!, so man nichts anderes sagt und redet als sie in ihren eignen Rechten haben?“

Von den Katholiken wendet sich Zwingli zur Exegese „etlicher, von denen sich solchs Niemand versehen hat“, d. h. zu den Lutheranern, vorab Bugenhagen.[5]) Sie deuten Joh. 6, 63 „von fleischlichem bresten“, Christus wolle sagen: fleischlicher Verstand ist nichts nütz. Zwingli weist das zurück durch eingehende exegetische Begründung, daß „der span was von dem lyblichen essen sines fleisches“; folglich „muß auch die antwurt Christi uf das lyblich essen des fleisches reichen“. Es war unnötig zu sagen: „mein Fleisch ist nichts nütz“, denn die Rede war von keinem anderen Fleisch als dem seinen; Joh. 6, 63 kann „der Geist“ ja auch nur von Christi Geist verstanden werden. Joh. 6, 53ff. hat es sehr wohl mit dem Sakrament des Abendmahls zu tun, so gewiß es sich um Evangeliumspredigt handelt: Christus wehrt dem Mißverstand des leiblichen

1) Vgl. die von Zwingli a. a. O. 436 herangezogene Glosse.

2) Gedacht ist wohl auch an erster Stelle an Bugenhagen, der ja sehr energisch das Essen mit den Zähnen abgelehnt hatte, vgl. oben S. 195f. Die Hoffnung Zwinglis ist wohl etwas ironisch gemeint. Die Lutheraner waren in diesem Punkte, der für Zwingli so brennend war, noch nicht zur Klarheit gelangt und sind es nie.

3) Tract. 27 in ev. Joh. (siehe den Wortlaut III, 810).

4) Siehe oben S. 156ff. 5) Siehe oben S. 194ff.

Fleischessens, bei den Juden wie denen, die denken wie sie. 1. Cor. 10, 1ff.[1]) spricht auch für Zwinglis Deutung; denn das Essen der Väter kann nur Vertrauen auf Christus gewesen sein, kein leiblich Essen von Fleisch und Blut; „denn Christus ist darnach erst in die 1600 Jahr Mensch worden." Endlich die „dritte offene Kundschaft" sind die schon erwähnten drei Glaubensartikel: aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, von dannen er künftig ist, zu richten Lebendige oder Tote. Alle drei Artikel sind mit Schriftstellen zu belegen.

Aber man hält dem entgegen — das zielt auf die Erasmianer[2]) und am Grüt — Mt. 28, 20, d. h. die Anschauung von der Ubiquität: ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. Das gibt Zwingli Anlaß, zum ersten Male vor der breiten Öffentlichkeit[3]) die Zweinaturenlehre in die Abendmahlsdebatte zu ziehen. Er trennt bei voller Festhaltung der Einheit der Person scharf die Funktionen der Naturen. Seiner göttlichen Natur nach hat Christus die Rechte des Vaters nie verlassen, denn er ist ja mit dem Vater ein Gott; dieser Natur nach ist er allenthalben und hatte nicht nötig, gen Himmel zu steigen, auch während seines leiblichen Weilens auf Erden war er im Himmel (Joh. 3, 13). Die menschliche Natur hat er um unsretwillen angenommen „in[4]) dem ewig reinen Leib Mariä aus Empfängnis und Fruchtbarmachung des h. Geistes"; in ihr hat er Hunger, Durst, „und andere Bresten, die nicht sündlich sind, erlitten"; nach ihr ist er ans Kreuz geheftet, mit ihr gen Himmel gefahren: „die war ein Gast im Himmel, denn dahin war vormal kein Fleisch nie kommen". Man kann nun aber nicht die beiden Naturen austauschen; wie wollte man z. B. den Angstruf am Kreuze: „mein Gott, mein Gott, wie hast du mich verlassen?" auf die göttliche Natur ziehen?! Gewiß findet mit Rücksicht auf den einen Christus wohl ein Reden „auf die andere Natur, das doch der einen allein ist" statt[5]); aber nichtsdestoweniger muß die Eigen-

1) Vgl. dazu Luther in „Von Anbeten des Sakraments" 1523, WA. XI, 435.

2) Siehe S. 176f. Baur II, S. 334, Anm. 2 versteht nach dem Vorgange von Schuler-Schulthess die hier bekämpfte Ansicht von der „Lutherischen Konsubstantiationslehre vom allgegenwärtigen verklärten Christus". Aber Luther kann nicht gemeint sein, da eine ausdrückliche Lehre der Ubiquität sich erst in seinem „Sermon vom Sakrament des Leibes usw." vom 29. März 1526 findet RE^3, XX, 185. Andeutungen finden sich zwar schon in der Schrift „wider die himmlischen Propheten", aber die hat Zwingli damals wahrscheinlich noch nicht gekannt, vgl. unten. — Zu am Grüt, vgl. S. 99ff. oben.

3) Vgl. oben den Brief an die Nürnberger von 1526, siehe S. 232f.

4) Auf dieses „in" darf hingewiesen werden, da es später Schibboleth des Menno Simons geworden ist. Aber die spätere Gegensätzlichkeit zu „aus" liegt Zwingli noch fern. Kurz darauf (a. a. O. S. 452) sagt er „von" und „durch".

5) Z. B. wenn man sagt: Gott hat gelitten. „Diese Rede ist je und je von den Christen geduldet, verletzt auch mich nicht; nicht daß die Gottheit leiden möge, sondern darum, daß der, der in der menschlichen Natur leidet, gleich als wohl Gott war als Mensch; noch so ist das Leiden eigentlich zu reden allein der Menschheit." Es handelt sich, wie Hunzinger (RE^3, XX, 182) gut formuliert, um die logische, nicht die reale Übertragung der Eigenschaften einer Natur auf die andere.

schaft jeder Natur unversehrt bleiben. Die Himmelfahrt ist nun allein der Menschheit eigentümlich[1]), ebenso das Sitzen zur Rechten Gottes. Dann aber kann er nicht leiblich im Sakrament gegessen werden. Die Ubiquität geht auf die göttliche Natur, die hat aber keinen Leib. Leiblich ist Christus im Himmel, wie auch Joh. 16, 28 oder Mt 26, 11 das Verlassen der Welt beweisen. — Die Erklärung, wie denn diese Leiblichkeit Christi im Himmel beschaffen sei, bleibt Zwingli schuldig, auch einer weiteren Gegenrede gegenüber[2]); man merkt deutlich: diese ganze christologische Argumentation ist ihm von den Gegnern aufgezwungen, er selbst hat hier kein religiöses Interesse gespürt.

Aber die Katholiken sagen: ist denn Gott nicht imstande, den Leichnam seines Sohnes „herabzuliefern"? Ist die Behauptung des Gegenteils nicht Schmähung der göttlichen Allmacht? Die Erasmisten behaupten: Art und Natur des auferstandenen Leichnams lassen ihn allenthalben sein. Zwingli antwortet gegen erstere: Gottes Allmacht besitzt eine selbst gezogene Schranke an seinem Wort, und aus diesem hat Zwingli ja bewiesen[3]), daß Christus zur Rechten des Vaters sitzt. „Kommt er herab in das Brot so sichtbarlich, als ihn die Jünger gesehen haben hinauffahren, so wollen wir's glauben, daß er da sei." Aber das geschieht nicht. Die Behauptung der Erasmisten, die Art des auferstandenen Leibes sei, „daß er sye, wo der mensch welle", ist für Zwingli „eine theologische Schlußrede", d. h. eine unbewiesene Behauptung. Es ist nicht Art und Natur des auferstandenen Leichnams, überall zu sein, sonst wären alle Auferstandenen da, wo sie sein wollten; das behaupten aber selbst die Gegner nicht. Wäre Christi auferstandener Leib allenthalben gewesen, so hätte er nicht leiblich gen Himmel fahren können, „denn er wär vor(her) d(r)oben gewesen". Mit dem Begriff: Leib verbindet sich eben für Zwingli stets die lokale Beschränktheit. Einen „Gespenstleib", wie Marcion annahm, hat Christus nicht besessen, Christi auferstandener Leib ist ebensowenig „unsichtbarlich, unempfindlich", wie er nicht „unsichtbarlich" und „unempfindlich" gelitten hat. Im anderen Falle müßten ihn ja die Jünger, die den noch nicht Auferstandenen aßen, anders gegessen haben als wir. Christus sagt auch nicht: das ist mein Leichnam, der von den Toten auferstehen wird, sondern: der für euch in den Tod gegeben wird. Auch der Leib des Auferstandenen ist, wie aus Mt. 28, 5. 6, 24, 24—26, Joh. 12, 26, 14, 3 bewiesen wird, nur an einem Ort. Wenn die Jünger da sein sollten, wo ihr Meister ist (Joh. 17, 24), so müßten sie ja auch „allenthalb oder an viel Orten sein, ja, auch in der Hostie". Dazu wäre aber wohl S. Christophel zu groß! Auch hier wieder bemüht sich Zwingli — und das ist Beweis,

1) Darum darf man doch sagen: der Sohn Gottes ist gen Himmel gefahren, denn der (als Mensch) Hinaufgefahrene ist zugleich Gott.

2) Siehe das Folgende.

3) Er fügt noch Ps. 110 1 hinzu und Mt. 26 64, 25 31, Act. 1 9, 1. Cor. 11 26, Mt. 24 27, Lc. 17 36 f.

daß seine Polemik an diesem Punkte nicht gegen die Lutheraner geht[1]) — aus dem geistlichen Recht zu zeigen, „daß der Leichnam Christi, wie er auferstanden ist, nicht mehr denn an einem Ort eins mals (zugleich) sein mag". Es kann keine Rede davon sein, daß Zwingli „mit den Juden den Herrn Christum Jesum vom Himmel stoßen wolle"; im Gegenteil, er läßt Christus zur Rechten der göttlichen Majestät „unverwandelt"[2]) bis an den jüngsten Tag sitzen.

Um — im dritten Teile — den positiven Sinn der Einsetzungsworte des Abendmahls zu bestimmen, geht Zwingli davon aus, „daß die Schrift allenthalb figürliche Reden, die man nennt nach griechisch *τρόπους*, d. i. andergewendt oder anderverständig Reden voll ist", und bringt dafür die üblichen Beispiele.[3]) Auch der Einwand, daß im Hebräischen die Copula fehle, wird in schon bekannter Weise[4]) zurückgewiesen. Wenn „ist", wie Zwingli nachgewiesen zu haben glaubt, nicht „in wesentlicher Verständnis" genommen werden kann, so muß es figürlich verstanden werden. Das Brot bedeutet meinen Leichnam oder ist eine Bedeutnis meines Leichnams. Man darf aber die Worte: „Das ist mein Leichnam" und: „der für Euch hingegeben wird" nicht von einander trennen — das geht gegen Schwenckfeld und seinen Schüler Konrad Ryß v. Ofen;[5]) das Brot vielmehr (darauf bezieht sich „das") ist der Leichnam, der für uns in den Tod gegeben wird, d. h. es bedeutet ihn, zum Gedächtnis. Die Worte des Paulus vom unwürdigen Essen und Trinken (1. Cor. 11, 27) bedingen nicht die Annahme der Realpräsenz, es handelt sich vielmehr um mangelnden Glauben; wer nicht mit rechtem Glauben hinzutritt, versündigt sich an dem wahren Leichnam, den Christus in den Tod gegeben hat. Mit Rücksicht auf Oekolampads eingehenden patristischen Beweis begnügt sich Zwingli mit der Anführung von „drei der Alten" für seine Lehre, Hieronymus, Ambrosius, Augustin. Ambrosius wird genauer exegesiert, da hier der Wortlaut Schwierigkeit macht;[6]) er nimmt nämlich die bedeuteten Dinge (Fleisch und Blut) für das bedeutende Zeichen (Brot und Wein). „Und das heißt den Griechen *μετονυμία* oder *κατάχρησις*, d. i. ein Nachnennen

1) 2, 456 nennt Zwingli die Anhänger der Ubiquität kurzweg „die päpstler".

2) Auch dieser Ausdruck kann seine Spitze nicht gegen die Lutheraner kehren.

3) Joh. 15 1, 12 9, 6 35, Mt. 21 44, Lc. 8 11, Mt. 13 37 ff., Exod. 12 11. Zwingli wendet sich an dieser Stelle speziell gegen Bugenhagen, ohne ihn zu nennen; er spricht nur von „denen in latin" (2, 457), dann freilich (2, 459) etwas deutlicher von „etlicher epistlen, die in vielen Händen herumgetragen werden". Die Argumentation Zwinglis ist im wesentlichen eine Wiederholung der im „Subsidium" Gebotenen; ich gehe darum nicht näher darauf ein. 4) Vgl. oben S. 111. 5) Siehe oben S. 274 f.

6) Es handelt sich um die Decr. III de consecr. dist. 2. cap. Quia morte (Corp. iur. can. ed. Friedberg I p. 1332) als Zitat aus Augustin gegebenen Worte. (Zur Sache vgl. Loofs RE³ I, 60 f.): Quia morte domini sumus liberati, huius rei memores in edendo et potando carnem et sanguinem, quae pro nobis oblata sunt, significamus. Daß Zwingli angibt, die Worte stammten nicht aus Augustin, sondern aus Ambrosius, beruht auf einer entsprechenden Notiz seines Exemplars: imo Ambros. ad I. cp. ad Cor. Vgl. die Anmerkung bei Friedberg.

oder Andernennen, darum daß Christus auch das Brot also genennet hat seinen Leichnam für eine Bedeutnis seines Leichnams". Die alten Lehrer verfahren häufig so, daß sie Brot und Trank Fleisch und Blut nennen, obwohl sie, genau betrachtet, nur „Zeichen des wahren Leichnams und Blutes sind, die für uns getötet sind". Dazu macht Zwingli den bezeichnenden Zusatz: „solcher Weise hab auch ich die Namen: Sakrament des Fronleichnams und Blutes Christi gebraucht in Auslegen meiner Artikeln", und glaubt auf diese Weise die Differenz zwischen seiner damaligen und jetzigen Abendmahlsanschauung aus der Welt schaffen zu können, weil sein gewitzter Gegner am Grüt sie durchschaute.[1]) Sachlich stimmte die Erklärung nicht ganz[2]), aber Zwingli brauchte sie und wird sie sich eingeredet haben: weil das Sakrament, das Zeichen, den Fronleichnam bedeutet, wird es oft der Leichnam und Blut Christi genannt. In Anlehnung an den Brief des Cornelius Hoen[3]) und an Leo Judae sucht Zwingli dann weiterhin am Bilde des Ringes, der für die Witwe der verstorbene Mann „ist", das Symbolische der Einsetzungsworte klarzumachen.

Aber man wirft den Anhängern der symbolischen Ansicht Uneinigkeit vor. „Ein Teil spreche, man solle die Worte Christi: ‚das ist mein Leichnam' also verstehen: das bedeutet meinen Leichnam. Der andere Teil spricht, man solle sie also verstehen: das ist eine Bedeutnis meines Leichnams." Mit anderen Worten, Zwingli und Oekolampad werden jetzt von einander getrennt. Wir wissen schon[4]), daß die Syngrammatisten diesen Versuch gemacht hatten. Zwingli lehnt ihn ab, denn „der Sinn ist einhellig", Unterschiede in der Formulierung zeigt auch das Neue Testament, wo Matthäus und Marcus in den Einsetzungsworten gegen Lucas und Paulus stehen.

Zum Schluß exegesiert Zwingli wiederum 1. Cor. 10, 16: „Der Kelch des Lob- oder Danksagens, mit dem wir lob- oder danksagen oder den wir preisen oder den wir mit Danksagung trinken, ist das nicht die Gemeinde des Blutes Christi?" Es ist eine andere Gemeinde als die der Götzendiener, eben die Gemeinde des Blutes und Leibes Christi, wie sie sich bildet durch das gemeinsame Essen von Brot und Wein; durch den gemeinsamen Zusammenschluß „bedeutet Ihr, daß Ihr ein Leichnam und ein Brot seid, nämlich der Leichnam, die Kirche Christi, die sich darin offenbart, daß sie auf den Herren Christus Jesus, der seinen Leib und (sein) Blut für uns gegeben hat, vertraut". Die Gläubigen sind „die Gemeinde des Blutes Christi". So denkt auch das geistliche Recht und Augustin, meint Zwingli.

Die letzten Worte der Zwinglischen Schrift betonen scharf die Ablehnung aller Angriffe Luthers: „deshalb ich mich des hochgelehrten

---

1) Vgl. am Grüts Gegenschrift und oben S. 99 ff.

2) Vgl. oben S. 19 ff., 29 ff. Daß Zwingli aber den Gedankengängen, die er vorführt, nicht ganz ferne stand, zeigt der Brief an Wyttembach (oben S. 22 ff.).

3) Siehe oben S. 64; zu Leo Judae = Ludovicus Leopoldi oben S. 143 f.

4) Vgl. S. 123, Anm. 2.

Manns, Martini Luters, Anrühren will entsagt haben"; und Conrad Ryss von Ofen ist Zwingli als Eideshelfer dabei willkommen. Man darf aber nicht übersehen, daß diese Absage sachlich viel mehr die Lutheraner trifft als Luther selbst, und es ist nicht ganz bedeutungslos, daß Zwingli beide vereinerleit; es liegt darin eine Abstumpfung des Unterscheidungsvermögens, wie sich ihrer Luther schon längst gegenüber Zwingli, Karlstadt und den Täufern schuldig gemacht hatte. Zwingli hat, wie unschwer aus der ganzen Schrift hervorgeht, von Luther gegen früher nichts Neues gelesen, wir können ausdrücklich feststellen, daß er z. B. den Brief an die Reutlinger noch nicht kennt[1]), er setzt sich, sofern er es nicht mit der katholischen Front zu tun hat, nur mit den Lutheranern auseinander, vorab mit Bugenhagen und den Schwaben. Doch scheint er noch eine größere, lateinische Auseinandersetzung im Auge zu haben, sagt allerdings nicht, gegen wen sie gehen soll. Ihr Inhalt soll eine Abwehr der Gegenargumente gegen die symbolische Deutung der Einsetzungsworte sein, „als wir in latin anzeigen werdend".[2]) Ebensowenig ist bedeutungslos der Mangel einer scharfen Scheidung zwischen seinen lutherischen und katholischen Gegnern bei Zwingli. Sie stehen auf einer Linie und werden oft genug gleichzeitig getroffen. Damit hat sich Zwingli selbst eine Annäherung an die Lutheraner erschwert, weniger bei diesen selbst als bei seinen Anhängern in Zürich, die nun in Luther den „Papisten" sehen mußten und das auch getan haben. Zwingli schien der schweizerischen katholischen Opposition recht zu geben, die Luther mit sich verband.[3]) Überhaupt hat Zwingli sich um die von den Straßburgern angeratene Milde wenig gekümmert. Die „Unterrichtung" ist „klar", d. h. scharf.

Während auf Lutherischer Seite die Schrift Zwinglis keine besondere Widerlegung fand, trat ihr auf katholischer Seite von Rapperswil aus der Unterschreiber am Grüt entgegen. Seinen ganzen Groll gegen den Zürcher Reformator legte er nieder in der umfangreichen Schrift: „Christenlich anzeygung Joachims von Grüdt, das im Sacrament des altars warlich sey

1) Anders Baur II, 349 Anm. 2. Vgl. aber VIII, Nr. 454 den Brief Oekolampads an Zwingli von Ende Februar: Lutherus quoque Rutlingenses a favore nostro dehortatus est epistola, quam nondum vidi. Zwingli an Vadian (VIII, Nr. 459) nach dem 7. März 1526: Luterus per epistolas inter Suevos strennue pugnam sustinet. Das ist einfache Wiedergabe der von Oekolampad erhaltenen Nachricht. Zum Brief an die Reutlinger vgl. oben S. 186f. — Beachtenswert ist die unmittelbar neben der scharfen Absage an die Abendmahlslehre der Lutheraner hergehende volle Anerkennung von Luthers Schrift de servo arbitrio gegen Erasmus. VIII, Nr. 444 (Capito) und 459 (Zwingli). Es ging doch Zwingli um die Sache, nicht um die Person! Er hat hier schärfer geschieden als Luther.

2) 2, 458. Baur II, 346 sagt wohl richtig: „Zwingli nimmt hier ganz besonders Bezug auf Äußerungen im Syngramma Suevicum, will aber auf diese Einwendungen, die im Latein gegeben sind, auch nur lateinisch antworten. Er hat hier wohl schon an seine Amica exegesis gedacht."

3) Siehe oben S. 152ff. Anders urteilt Baur II, 350 Anm. 1, der in der Absage an Luther am Schluß der Schrift Zwinglis eine Anerkennung Luthers sieht.

fleisch und blut Christi, wider den schedlichen verfüerischen irtumb Ulrich Zwinglins zu Zürich".[1]) Der Unterschreiber nimmt eine große Abrechnung mit Zwingli vor, der Hauptstoß geht gegen seine Abendmahlslehre, Flankenangriffe gegen die Stellung zu Bildern und Zehnten. Er zitiert Stellen aus Zwinglis Schriften über das Abendmahl[2]) und bringt seine Gegenrede, legt also gleichsam dem Leser die Disputation vor, die er gern mit seinem Gegner zu „Paris, Basel, Freiburg i. Br., Tübingen oder ander" gehalten hätte. Dabei verrät sich in sehr interessanter Weise noch deutlich der ehemalige Zwinglifreund und Erasmianer, der ursprünglich über das Abendmahl dachte wie Zwingli selbst. Aber während dieser sich unter dem Einfluß des Cornelius Hoen nach links fortentwickelte, ist am Grüt auf Erasmischem Standpunkt stehen geblieben, ja, tendiert unter dem Eindruck der in Rom erhaltenen Direktiven[3]) deutlich nach rechts zur massiven Transsubstantiationslehre. Der Erasmist kommt in der Deutung von Joh. 6 klar zum Ausdruck: Zwingli redet hier „Wahres und Unwahres". Richtig ist, daß Christus an jener Stelle vom Glauben spricht, aber falsch ist der Ausschluß der Realpräsenz. Beim Abendmahlssakramente ist nämlich dreierlei zu unterscheiden: die Anbetung und Ehrung Christi als wahren Gott und Menschen „unter den sichtbaren sacramentlichen Zeichen verborgen"[4]); sodann „das sakramentlich Essen und Nießen allein, welches gemein ist Guten und Bösen", auch die Unwürdigen empfangen „die heilig hostia als ein sacrament und nit als ein brot"; endlich „das geistlich Nießen, das allein eigen ist den Guten". Um letzteres handelt es sich Joh. 6. „Dis geistlich Nießen geschicht durch den Glauben", es ist „bleiben in Christo". Johannes, dem ganzen Charakter seines Evangeliums entsprechend, „hat hie beschriben den geistlichen brauch mit seiner würckung". Aber — es ist „das geistlich essen des Sakraments des Fleischs und Bluts Christi, so uf dem altar consecriert und gehandelt wirt". Das ist die Anschauung des Erasmus, wie sie Zwingli auch einst vertreten hatte.

Von da aus muß am Grüt folgerichtig Front machen gegen Zwinglis Deutung der Worte: „das Fleisch ist nichts nütz", die er, von seinem Standpunkte treffend, als „das sterckst fundament des gantzen irtumbs" wertet. Die Worte sind nicht absolut zu verstehen, sondern, wie aus

1) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Das Werk stammt aus der Presse des Joh. Wörlin in Freiburg i. Br. Eine nähere Datierung ist nicht angegeben, doch geht aus dem Inhalt hervor, daß sie unmittelbar vor die Badener Disputation fällt. 1528 erwähnt sie Martin Seger von Maienfeld in einem Briefe an Zwingli (8, 214). Die Vorrede ist abgedruckt von J. Morel im Archiv f. d. schweiz. Ref.-Gesch. 2, 493ff., der den Druck in das Jahr 1525 setzt.

2) Am Grüt kennt den Brief an Alber deutsch (III, 333), den Commentarius de vera et falsa religione, das Subsidium und den „klaren Unterricht", sowie die 67 Schlußreden. 3) Vgl. oben S. 156ff.

4) Man vgl. dazu die wesentliche Übereinstimmung mit Luthers Schrift „von Anbeten des Sakraments" 1523 oben S. 74, 96.

Vers 54 gefolgert wird, relativ: das Fleisch, fleischlich gegessen, ist nichts nütz. „Dann die kirch lert nit, das das fleisch Christi sol fleischlich in diesem sacrament geessen werden .... aber darum mag nit yngefürt noch beschlossen werden, das darumb sol usgeschlossen werden von disem Sacrament das war fleisch Christi, dann das war fleisch Christi sol geessen werden geistlich in disem Sacrament, und so es geistlich geessen wirt in disem Sacrament, so gibt es ewigs leben". Am Grüt unterstreicht weiterhin kräftig: „es sey dann das es geistlich werd genommen, so ist es nichts nütz". Auch wenn man hervorhebt, Christus sage nicht: „mein" Fleisch ist nichts nütz, sondern allgemein: „das" Fleisch nützt nichts, kommt derselbe Sinn heraus. Denn dann heißt es: „das Fleisch allein ist nichts nütz, also das das wörtlin ‚allein' usschlusse den geist, gleich als ob es also gesagt sey".[1]) Das für uns gekreuzigte Fleisch ist nichts nütz ohne den Geist der Kindschaft, aber „die Substanz seines fleischs geistlich geessen, ist vast nütz". Die fleischliche Speise (allein) nützt nur dem Fleische, die geistliche macht lebendig; sie setzt aber die fleischliche voraus. Denn „es ist falsch, das durch dise wort werde usgeschlossen von dem Sacrament des altars das war fleisch Christi".

Wie ist aber Christi Fleisch gegenwärtig? Am Grüt knüpft hier bei Berengar v. Tours an, auf den Zwingli im „klaren Unterricht" sich berufen hatte. Die Konzilsväter haben den Ketzer zwecks Vernichtung seines Irrtums zu dem Bekenntnis gebracht, „das der Leib Christi warlich under den sichtbaren gestalten sey, wölche dann empfintlich geessen und von des Priesters henden gehandelt, auch mit den zenen zermalen werdent". Aber diese forcierte Formulierung ist nach am Grüt nur geschehen zum Zweck der Verdeutlichung, „das die glaubigen, so sy das sacrament des altars nement, nit allein das sacrament, d. i. das heilig zeichen des fleischs Christi, sonder auch empfiengen die gestalt, die in ir hielte das fleisch Christi". Keineswegs ist das so zu verstehen, „das das fleisch Christi in im selbs werde empfunden, berürt und mit den zenen zerküwen". Daran denken die Christen nicht im Traum! Christi Leib wird „geistlich und nit begriffenlich, on greifen, sehen und verston, besonder allein mit dem glauben" genommen. Nur die „Spezies und sichtbaren Gestalten" werden „leiblich und begriffenlich" genommen. — Wiederum verrät sich der Erasmist, aber klarer geworden ist die Realpräsenz nicht.

Es liegt im Abendmahl ein „Geheimnis", ein Wunder vor. Und wenn der Glaube Christus gegenwärtig glaubt, so „glaubtent wir nit das fleisch, das wir sehent, besonder das zesamen verfügen der Gottheit mit dem Fleisch"; die Spezies sehen wir, aber „wir glaubent die gegenwürtigkeit des leybs Christi under disen gestalten". Niemand ist so töricht, zu sagen, daß der Geist ein Leib sei. „Aber wir sagen, daß der Leib Christi

1) Eine vortreffliche Parallele aus katholischem Munde zu Luthers sola fide Röm. 3, 28!

habe einen geistlichen Weg oder eine geistliche Weise und Gestalt zu sein in diesem Sacrament. Denn der war leyb ist im Sacrament, aber er wirt nit durch die weyß und gestalt eines leybs im Sacrament gesehen, denn durch die maß und gestalt eines leybs ist er im hymel und ist aber sollicher gestalt nit im Sacrament, denn er nympt und begreyfft da kein statt wie ein anderer leyb, also das ein teyl an eim ort und der ander teyl an eim andern ort sey, wölches die Theologi heissent esse circumscriptive in loco. Sonder ist er da geistlicher weyß und gestalt, und dieselb weyß und gestalt mag nit begriffen werden von dem menschlichen verstand." Die Realpräsenz ist gerade so unbegreiflich wie die Trinität. Der wahre Leib Christi wird geistlich gegessen. „Und das ist das, das gesagt wird, daß das leyblich essen nit zerküwt noch isset den leyb Christi." „Zermalen" werden die Spezies, „under denen der leyb Christi warlich verborgen ist".

Am Grüt gibt zu, daß in der h. Schrift „ist" oft für „bedeutet" steht, aber bei den Abendmahlsworten liegt kein Vergleich vor. Zwingli irrt, wenn er den Glauben nur auf geistige Dinge richten will, denn wir glauben ja auch, „das er ist gen hymel gefaren, wir glaubent auch uffersteutnüß des fleischs; dise ding alle seind leyb und reichent uff den leyb, wie mag dann gesagt werden, alles das, so leyb ist, reicht keineswegs uff den glauben"? Das Sakrament der Eucharistie ist „ein gedechtnüß und widergedechtnüß des tods Christi"; mehr noch, „so ist es ein zeichen und sigel des leybs Christi". Aber mit dem Zeichen ist die bezeichnete Sache verbunden. Die Korinther sind nicht allein zu einer Danksagung und zu dem „bedeutlichen Brot" zusammengekommen, „besonder auch zu einem sacramentlichen empfahen des waren leybs Christi". Denn nur unter dieser Voraussetzung kann ein unwürdig Empfangender schuldig sein gerade des Leibes und Blutes des Herrn; von jemand, der den Frieden oder geweihtes Salz unwürdig empfängt, wird man niemals sagen, er sei schuldig des Leibes und Blutes des Herrn.

Der patristische Beweis Zwinglis und Oekolampads imponiert dem Unterschreiber gar nicht. „Ist doch zu merken, daß diese Lehrer, wo sie etwa sagen, daß dies Sakrament eine Figur oder Zeichen des Leibs Christi sei oder dergleichen, daß sie darum daran und damit nicht verneinen noch verleugnen, daß, so darunter gefiguriert und enthalten wird, das ist der wahr Leib Christi." Zwinglis Rationalismus und Widerspruch gegen den Glauben an das Unglaubliche schlägt am Grüt nieder mit den Worten: „es stat niendert geschriben in der geschrifft, das man ein ding vorhin verston, sehen und greyffen miesse, ee man es sölle glauben, besonder wol das widerspil". „Gott hat gesprochen: das ist mein Leib und das ist mein Blut und das tut in meinem Gedächtnis, und also wird es aus seinem allmächtigen Gebot, bis er wird kommen." „Und jetzt fragt man, wie das Brot werde der Leib Christi? Und ist aber die Antwort offenbarlich da. Der heilige Geist umschattet und wirkt über die Rede

und Verständlichkeit, aber das Brot und Wein werden verändert.“ Warum? Darauf antwortet der Unterschreiber ein wenig plump: „Und so Gott hat gewußt die menschliche Blödigkeit, also daß viele Dinge sind, die abgewendet werden allein darum, daß sie nicht im Brauche sind und deshalb beschwerlich wären als roh Fleisch essen und sichtbar Blut trinken, darum so hat er die Dinge, die über die Natur sind, gegeben unter bräuchigen und sichtbaren Dingen der Natur, die kein Abscheuen haben.“ Weiter fragen darf man nicht, „die weyß und gestalt ist unerfarlich“. Wir verstehen ja auch nicht, wie gegessene und getrunkene Speise sich bei uns in Leib und Blut verwandelt!

Die Rezitation der Einsetzungsworte konsekriert. Gegenwärtig ist dann „die Substanz des wahren Fleischs und Bluts Christi, übernatürlich, in allweg, wie er ist auf Erden gangen, gestorben, vergraben, auferstanden, gen Himmel gefahren und zur Rechten des Vaters sitzend“. Essen und trinken wir dieses Fleisch und Blut, „so machet es, daß wir in Christo seind und Christus in uns ist; darum so ist er in uns und wir in ihm“. In diesem Sinne sind Sakrament und Opfer schon von der Apostel Zeit her gewesen; die Messe speziell hat Jacobus, der Bruder Christi, „geordnet“. Durch einen ausführlichen patristischen Beweis, ein Gegenstück gegen Zwinglis altkirchliche Zeugen, glaubt am Grüt diese Behauptungen stützen zu können. Schließlich stellt er eine Reihe von Sätzen aus Zwinglis Schriften zusammen, um ihn als den Antichristen zu brandmarken: „das der Zwinglin der Greuwel sey, der sich in Tempel an die statt gots gesetzt hab.“ Sehr geschickt aber spielt er den Zwingli der 67 Schlußreden gegen den späteren aus — er und Eck sind die Einzigen, die hier eine Entwicklung gemerkt haben.[1]) Nach der Aufzählung von Sätzen aus dem 18. Artikel der Schlußreden schreibt am Grüt: „Nun aber höre man, was der Zwinglin gleich dawider schreibt in dreien deutschen Büchlein.“[2]) Gerade dieser Selbstwiderspruch ist Zeichen des Antichristen.

Der Unterschreiber schließt — wohl absichtlich — sein Buch mit den Worten: „so lebt je der Gerechte aus dem Glauben“. Einem jeden gerechten Christen ist genug, daß er es glaube, nämlich die Worte: das ist mein Leib. Geschickt hat am Grüt seine Sache geführt, er war für Zwingli ein höchst unbequemer Gegner, den schließlich los zu werden er froh sein mußte. Aus der Analyse seiner Schrift geht aber schlagend die Ähnlichkeit der Lutherschen Abendmahlslehre mit der von der Zürcherischen katholischen Opposition vertretenen, die eine etwas vergeistigte vulgär-katholische war, hervor. Ein Entgegenkommen gegen Luther seitens Zwinglis setzt darum das ganze Reformationswerk aufs Spiel. Zwingli hat am Grüt antworten wollen[3]), aber der Plan blieb unausgeführt.

---

1) Vgl. oben S. 166. Vermutlich ist Eck von am Grüt inspiriert worden.

2) Gemeint sind die deutschen Ausgaben des Commentarius und des Subsidium, sowie der „klare Unterricht“. 3) 2, 2, 15.

In der Vorrede seiner Schrift stichelte der Unterschreiber am Grüt auch auf den Wunsch der eidgenössischen Tagsatzung, Zwingli und andere Zürcher Prädikanten auf die Badener Disputation zu bringen.[1]) Wir vergegenwärtigen uns: hier sollte das große Ketzergericht an Zwingli vollzogen werden, und die schlimmste Ketzerei war seine Abendmahlslehre.[2]) Aber vorher galt es noch einen kleinen Strauß mit den Süddeutschen: Zwingli suchte die beiden unsicher Tastenden, Theobald Billican und Urbanus Rhegius, auf seine Seite herüberzuziehen in ausführlichem, vom 1. März 1526 datierenden Doppelbriefe.[3]) Er gebraucht die Waffen der Ironie und Dialektik, auch wohl ein wenig Wohlwollen, verliert aber selten das Gönnerhafte und die Protektormiene; hie und da wird auch gedroht. Den Nördlinger behandelt er etwas überlegter als den Augsburger; dieses glaubt er sicher sein zu dürfen, jenen will er fangen. Er möchte Billican die „Angst" nehmen und ihn zu einem nutzbringenden Gliede der Christenheit machen[4]); dabei sagt er ihm von vorne herein seinen Irrtum auf den Kopf zu. Aber er darf sich trösten: er ist nicht Zwinglis einziger Gegner. Allesamt freilich haben die Gegner noch nichts Gesundes vorgebracht, darum wird Zwingli auch „keinen Finger breit" weichen. Die „Kritik" (*ἀνάκρισις*) an Billican bringt sachlich wenig neue Momente, Zwingli wiederholt vielfach das im „klaren Unterricht" Ausgeführte und vollzieht genau wie dort seine Trennung von Luther, den Päpstlern und Erasmianern[5]), ohne sie scharf von einander zu scheiden. Exegetisch verficht er den Grundsatz, es müsse locus (scripturae) e loco erklärt werden, man dürfe nicht hartnäckig auf ein Schriftwort allein sich versteifen, sondern müsse es als ex aliis vel propius vel remotius de eodem argumento scriptis erklären. Dann werde z. B. klar, daß Joh. 6 vom Abendmahl handle, wenn auch Christus, wie Zwingli es zugibt, zunächst (primum) nicht den Zweck verfolgte, vom Abendmahl zu reden, sondern durch das Unverständnis seiner Hörer dazu gebracht wurde. Zum Verständnis von Joh. 6 muß man die Tatsachen heranziehen, daß die Apostel das Brot nicht angebetet, sich nicht gewundert, keinen Moment beim Empfang gestockt haben; als Petrus beim Fischfang das Mirakel erlebte, sprach er: Herr, gehe fort von mir, denn ich bin ein sündiger Mensch, was würde er erst gesagt haben, wenn er Fleisch oder Leib Christi hätte essen sollen? Hätten die Apostel ein solches Wunder verschweigen können?

Energisch verbittet sich Zwingli den Vorwurf, er spiele (ludificari) mit den Worten des Herrn. Beweis für die Güte seiner Sache ist die Einheit der Gegner der Realpräsenz im Hauptpunkte; auf seiten ihrer Anhänger hingegen sei weder im allgemeinen noch im besonderen Einheit.[6]) Die Päpstler (pontificii) behaupten die Gegenwart von sinnenfälligem und

---

1) Vgl. dazu oben S. 164ff. 2) Siehe ebenda.

3) Schuler-Schultheß 3, 646—677; Baur II 351—373; Keim in Theol. Jbb. 14, 186ff. Zur Stellung von Billican und Rhegius siehe oben S. 248ff., 255ff. 4) 3, 648.

5) Dieses Moment ist Baur und Keim entgangen.

6) Qui carnem hic adseritis, nec in summa nec in argumentis convenitis.

mit den Zähnen beißbarem Fleische[1]); die sinnenfällige Substanz von Brot und Wein gehe in die gleichfalls sinnenfällige Substanz des Fleisches Christi über. Eine zweite Richtung — gemeint sind die Erasmianer[2]) — streicht den Genuß des sinnenfälligen Fleisches und ebenso die Substanzverwandlung, behauptet aber den Genuß des wahren und „consistenten" Fleisches Christi, jedoch modo quodam ineffabili sub pane et vino.[3]) Eine dritte Richtung — gemeint sind die Lutheraner[4]) — sagt, das Fleisch des von den Toten auferstandenen Christus werde gegessen. Die Beweisgründe sind bei allen drei Richtungen verschieden. Die Päpstler sagen: Christus hat gesprochen, das ist mein Leib, er ist Gott, also geschah es, wie er sprach. Die zweite Richtung steht in einem Selbstwiderspruch: einerseits soll das „est" substantive verstanden, andererseits sub vel in isto pane Christi Fleisch gegessen werden, konsequent durchdacht hebt die eine Behauptung die andere auf. „Immerhin danken wir diesen Leuten, daß sie etwas humaner als die Päpstler auf unsere Zähne Rücksicht nahmen": Sie kennen ja das sensualiter edere nicht. Die dritte, wie Zwingli richtig herausfühlt, Billican am nächsten stehende Richtung hält an der substantiven Bedeutung des „est" fest, umschreibt aber: panis est corpus, quod a mortuis resurrexit. Es steht aber ausdrücklich da, es sei der Leib, „der für uns hingegeben wird"; das ist nicht der auferstandene — ganz einmal abgesehen von der Frage, ob „est" wirklich „substantive" zu fassen ist.

Dieser Zerspaltung der Gegner steht nun die Geschlossenheit der „Wir" (apud nos) gegenüber. Ganz offensichtlich ist Zwingli durch die von seinen Widersachern, namentlich auch von Luther, ihm gemachten Vorwürfe der Vielköpfigkeit dazu veranlaßt worden, jetzt eine straff geschlossene einheitliche Partei zu konstruieren, die er nun der Gegenpartei entgegenwirft. Damit verschärft sich natürlich der Gegensatz, und Luther bekommt ein sachliches Recht, die „Sakramentierer" als Einheit zu verketzern. Zum ersten Male wird jetzt in öffentlicher Schrift von Zwingli der große dogmatische Riß durch Deutschland gezogen: hie Realpräsenz, hie Symbol! Hüben Lutheraner, Erasmianer und Papisten, drüben Zwinglianer, Karlstadtianer, Schwenckfelder und Straßburger! In der Herausarbeitung dieses Gegensatzes liegt die Hauptbedeutung dieser kleinen Zwinglischrift.[5]) Zwingli hat ihn nicht geschaffen, ihn auch nicht erst jetzt empfunden, aber in kirchenpolitischen Dingen kann offene Aussprache latenter Tatsächlichkeit Ereignis werden. Das Kennzeichen seiner Partei ist dieses: Das Abendmahl als Sakrament — den ehedem fallen gelassenen Begriff nimmt Zwingli

1) Carnem sensibilem dentibusque morsilem hic esse adseverant.

2) Und auch die Lutheraner. Vgl. oben S. 303. Zwingli verwendet dieses Mal das spezifisch erasmische „modo quodam ineffabili" etwas anders; daher ergibt sich eine kleine Verschiebung der Charakterisierung.

3) So einst Zwingli selbst! Siehe oben S. 49.

4) Und auch die Erasmianer. Vgl. Anm. 2.

5) Baur und Keim gehen darauf nicht weiter ein.

also auch hier wieder auf[1]) — ist Danksagung für eine einmal getane Wohltat, gemeinsames Gedenken (commemoratio), gemeinsamer Lobpreis (collaudatio) und schließlich Vereinigung des mystischen Leibes, d. h. der Kirche. Bei der Deutung der Einsetzungsworte, die in Wirklichkeit sehr einfach ist, „riskiert jeder etwas".[2]) Der eine — Karlstadt — nimmt eine ἀποστροφή an, der andere — Schwenckfeld — ein Hysteron-Proteron. Das ist ein Irrtum, gewiß, aber in litera, non in spiritu. Auch über den Tropus streitet man wohl, die einen finden ihn im Worte „est", die anderen in den Worten „Leib und Blut" — Zwingli und die Straßburger. Das ist für Zwingli kein Unterschied, eadem est sententia. „Diese Verschiedenheit (innerhalb der großen Partei) darf so wenig jemand einen Anstoß geben, als den Heerführern, die darüber einstimmig sind, daß eine Festung erobert werden müsse, das irgend eine Zwietracht und ein Hindernis bringt, wenn der eine beschließt, sie mit dem Sturmbock zu erschüttern, der andere, sie zu unterminieren, der dritte, sie mit Leitern zu übersteigen, ein anderer, sie mit Maschinen zu zerschmettern. Denn darin sind sie übereingekommen, daß die Burg zerstört werden müsse, und es wird nur über den Weg dazu gestritten" — deutlich erhält der große Bund damit Aggressivcharakter, und Zwingli ist sich der Überlegenheit über die Gegner bewußt.[3])

Seiner göttlichen Natur nach ist Christus ständig (perpetuo) gegenwärtig, nicht aber der menschlichen nach. Christi Leib kann nicht zugleich im Himmel und im Brot sein.[4]) Christus ist seiner menschlichen Natur nach nur im Himmel zur Rechten des Vaters, „wo sich mit ihm freuen, die ihm hier auf Erden nachgefolgt sind". Der Rekurs auf das Wunder hilft auch nicht; Gott hat gesagt, wo Christus sei, seien auch seine Jünger, sein Wort muß er halten, also müßte man bei Annahme der Realpräsenz auch die Jünger im Brote und Weine suchen. Mit der Einheit der beiden Naturen kann auch nicht argumentiert werden[5]); der Begriff des Leibes verlangt Umgrenzung[6]), wir dürfen nicht göttliche und menschliche Natur bei Christus gleichsetzen (coaequare), die Naturen dürfen nicht vermischt werden. Der Schluß ist falsch: divina natura non potest circumscribi, ergo humana Christi non potest circumscribi. Der Leib des Auferstandenen muß, eben weil es ein Leib ist, an einem Orte sein; so gut wie unser Leib einst begrenzt sein wird.[7]) Die Jünger haben ihn gen Himmel fahren

1) Aber er stellt ihn auch sofort sicher, wenn er sagt: dicimus sacramentum esse, non rem sacramenti. Eine res sacramenti gibt es für Zwingli nicht. Zur Sache Graebke S. 48ff. Siehe auch oben S. 309. 2) Iam quisque conatum aliquem molitur.

3) Certe superiores sumus iis, qui neque in summa neque in argumentis conveniunt.

4) Zwingli wiederholt hier ganz die im „klaren Unterricht" gegebene Begründung (siehe oben S. 306f.), bringt auch wieder das Exempel von Christophorus.

5) Das zielte auf Luther: deus et homo unus est Christus. Ubicunque ergo deus est, ibi et corpus Christi esse potest.

6) Si enim Christi corpus loco non definitur et circumscribitur, vere corpus non est.

7) Non enim Christi corpus minus est circumscriptile quam nostrum aliquando erit.

sehen: „wenn ich also ihn so ins Brot herabsteigen sehe, wie die Jünger ihn hinaufsteigen sahen, so wäre es Trotz, seinen Genuß im Brote zu leugnen; im anderen Falle ist die Behauptung Verwegenheit, da Christus nur sichtbar zurückkehren kann.“ Die Einrede: Christi Kommen in das Brot der Eucharistie ist ein anderes, hilft nicht, so lange der Schriftbeweis dafür fehlt. Schriftgemäß ist: er wird erst zum Gerichte wiederkehren. Ein Wunder kann auch nicht vorliegen, denn das Kennzeichen eines Wunders Christi ist die Sichtbarkeit und Sinnenfälligkeit. Kein Mensch hat je im Abendmahl ein Wunder erfahren, und die Behauptung ist falsch, der Glaube fordere gerade die Unsichtbarkeit des Fleisches; wäre das der Fall, so geriete der Glaube an alle Wunder Christi ins Wanken. Sitzt Christus zur Rechten des Vaters und ist zugleich an zahllosen Orten, so werden die beiden Naturen in Christus durcheinander geworfen. Kurz, das leibliche Fleisch Christi kann „auf keine Weise“ im Abendmahl gegessen werden. Brot und Wein sind „Symbole und Zeichen des Fleisches und Blutes, die jetzt zur Rechten Gottes sitzen“.

Warum kann in dem Wörtlein „est“ kein Tropus liegen?! Sagen wir doch unanstößig (commode) von einer Statue: das ist Horatius Cocles. Deutet man das „est“ nicht tropisch, so liegt die Konsequenz bei den Päpstlern. Entweder liegt ein Tropus vor, oder der leibliche Christus wird mit unseren Zähnen zerstückelt und wird sinnlich empfunden. Mit Tertullian kann man auch sagen: das Brot ist eine Figur d. h. ein Zeichen oder Repräsentation des Leibes.[1]) Das „hoc“ sowohl wie „corpus“ werden „naturaliter“ genommen; hoc geht auf das Brot oder auf die Feier (festivitas), corpus ist der Leib, der für uns gelitten hat. Der Tropus liegt im Wörtlein „est“. Man kann auch sagen: der Leib wird metonymicos[2]) „für Figur, d. h. Symbol oder Zeichen des Leibes genommen, weil der institutor dieses Leibes, d. h. des Gedächtnisses an seinen Tod, das Brot so genannt hat.“ Oder *καταχρηστικῶς*, „weil der institutor kein anderes Wort hatte, um das Symbol des Leibes zu bezeichnen, daher nannte er ihn Leib.“ „Zwischen Tertullian, Oekolampad, dem Holländer Hoen und Zwingli ist kein Streit.“ Das Fehlen des Wortes „est“ im Hebräischen ändert an der Sachlage nichts; denn zum Verständnis des Sinnes ist das „est“ erforderlich. Im übrigen sind die Demonstrativa der Hebräer sehr häufig „tropisch“.

Zwingli schließt das Schreiben an Billican mit einem nochmaligen kräftigen Bekenntnis der Einheit seiner Partei: „Es handelt sich um einen und denselben Sinn, magst du sagen: das Brot stellt figürlich meinen Leib dar, oder: das Brot ist Figur meines Leibes, das Brot repräsentiert oder

1) Zwingli lehnt also einen Unterschied zwischen seiner und Oekolampads Deutung stillschweigend ab. 3, 663 und 666 f. erfolgt dann die ausdrückliche Zustimmung. Auf die eingehenden dialektischen Ausführungen Zwinglis 3, 661 f. sich einzulassen, lohnt nicht. Sie kommen aber für Zwinglis Bildungsgang in Frage: adpellabant autem olim dialectici, dum nos apud eos mereremus, huiusmodi propositiones praegnantes.

2) Die Metonymie wird also jetzt von Zwingli anerkannt; vgl. oben S. 308.

bedeutet meinen Leib, und: das Brot ist Repräsentation oder Symbol meines Leibes.“ Über das schwäbische Syngramma fällt das Verdikt: ich habe in dieser gefährlichen Zeit nichts einer Empfehlung Unwürdigeres gesehen. Außer Verleumdung enthält das ganze Buch fast nichts. Den 14 schwäbischen Nothelfern steht fast die ganze Welt gegenüber. Ihren Gemeinden haben die Verfasser die ganze Streitfrage sicherlich nicht vorgelegt, sonst hätte Zwinglis Ansicht sie erdrückt. Aber es gibt Leute, die die Obrigkeit dahin bringen, daß sie die Wahrheit nicht sehen wollen. „Ich hätte mich dieses Gewinnes leicht enthalten können, aber niemand darf es dulden, wenn er die himmlische Lehre durch stolze Worte in Verwirrung gebracht sieht.“ Anders urteilt Zwingli über Melanchthon. Daß Billican Hilfe von ihm erwartet, ist zwar ein Zeichen seiner Niederlage: der besiegte Feldherr braucht Hilfstruppen. „Wir argwöhnen an Melanchthon nichts Unschickliches (nihil sinistrum) und reizen nicht zum Kampfe. Will er aber den Kriegswürfel probieren, wahrhaftig, wir werden nicht den Schmeichler spielen. Die Wahrheit ist eine heilige Sache; wir hoffen, daß sie einzig und allein Melanchthon am Herzen liegt, wie auch uns. Wir müssen also unsere Truppen vereinigen, auch wenn es zum Kampfe kommen wird.“

Zwingli hat wohl gewußt, daß seine beiden Adressaten nicht auf gleichem Standpunkte standen. Den Augsburger glaubte er sich näher; so behandelte er ihn freundlicher und gewinnender, vergißt auch die Grüße an die Augsburger Freunde nicht. Er sucht ihm zu imponieren durch seine Anhängerschaft in Deutschland und in Frankreich und weist den Verdacht auf Stiftung von Zwietracht energisch zurück. Freilich, zwei Parteien sind da: Annahme oder Leugnen der Gegenwart eines leiblichen Fleisches.[1]) Doch rückt Zwingli hier von Karlstadt insofern ab, als er sich den Namen „Karlstadianer“ verbittet. Er lehrt Christus und nicht Menschenweisheit, hat daher auch niemals „Lutheraner“ genannt werden wollen. Rhegius würde es sich auch verbitten, wenn man „Euch Päpstler nennen würde“, obwohl dazu vollauf das Recht vorhanden wäre — „denn Ihr verteidigt die Meinung, die sich auf den römischen Pontifex, nicht den himmlischen, stützt“. Die von Rhegius beanstandeten Ausdrücke esculentus deus oder impanatus deus hat er, Zwingli, übrigens nie gebraucht (das war richtig), als Ursprungsland für den letzteren habe Frankreich[2]) zu gelten. Den gleichfalls anstößig empfundenen Ausdruck *σαρκοφάγους* habe er allerdings gebraucht (das war wiederum richtig), aber er sei sachentsprechend, denn der ganze Streit gehe ja darum, „daß wir nicht vorgeben wollen, Fleisch zu essen“. Rhegius soll froh sein, daß nicht vom coctus deus oder pistus geredet wird!

Vorschnell ist Rhegius, meint Zwingli, in den Kampf eingetreten, während Zwingli erst heraustrat, als er in seiner Meinung nicht mehr schwan-

---

1) Quotquot enim sunt qui dissentiunt, in duas partes colliguntur: aut enim carnem corpoream hic adserunt aut negant 3, 671. 2) Gemeint ist Farel. Siehe oben S. 225.

kend war. Zur Sache bringt Zwingli nichts Neues — das Meiste war schon gegen Billican gesagt — außer der eingehenden Exegese von 1. Cor. 10, 16 f., die auf früher Erwähntes[1]) hinauskommt: κοινωνία bedeutet nicht communicatio, sondern communio und bezeichnet die Kirche, welche unum, idem et commune corpus Christi ist, weil wir, die ganze Schar, ein Brot und ein Leib sind.

Wie Billican bekommt auch Rhegius zum Schluß eine Mahnung. Doch will sie gewinnen. „Bedenket doch immer wieder, welche Gelegenheit zur Kräftigung (respirandi) Ihr den Päpstlern gebt, wenn Ihr die Anwesenheit des Fleisches im Brote behauptet."

Capito hatte Anfang April 1526 den Doppelbrief Zwinglis gelesen.[2]) Er maß der Mäßigung des Verfassers große Bedeutung zu und hoffte insbesondere auf einen günstigen Eindruck auf die Schlesier, die in der Sache zwar Zwinglisch dächten, aber „in der Redeform ein wenig abweichen". Zwingli hat dann den Freund um eine genauere Kritik gebeten, Capito will sie auch „freimütig" geben, kann aber nur loben: argumentis densis ac perspicuis causam agis absque convitio.[3]) So soll Zwingli fortfahren. Dann werden „jene gewalttätigen Schrifttyrannen sicherlich mit ihrem Angriff zerschellen", gerade wenn sie ihrerseits schimpfen. Milde und Maßhalten ist wesentlich, gerade solchen Gegnern gegenüber, die auf Personenautorität bauen. „Der Sieg steht bei dir, mein Zwingli, weil du auf der Seite der Reinheit des Christentums stehst." Wenn Zwingli nun in dem schon erwähnten[4]) Briefe an die Schlesier vom 17. April ihnen ein Exemplar seines Büchleins übersendet[5]), so ist das das Echo auf Capitos ersten Brief. Die Zustimmung des Straßburgers hat ihn gefreut, denn er meldet sie am 22. April an Vadian.[6]) Wichtiger war die Wirkung der Zwinglischrift auf einen der beiden Adressaten, Urbanus Rhegius. Er sträubte sich, aber er ließ sich überwinden. Am 14. Juni schreibt er an die Gebrüder Blarer[7]) und hat eigentlich nur an Zwinglis Erbsündenlehre etwas auszusetzen, die er „sehr unrein zu behandeln scheint". In der Abendmahlsfrage „könnte man ihn zwar widerlegen, aber von jenen Pseudotheologen (in Baden) hätte er jedenfalls nicht besiegt werden können". Aber mit dem ersten Teil dieser Behauptung ist es schon Rhegius nicht recht ernst gewesen. Oekolampad urteilte zu pessimistisch, wenn er am 12. Juni an Zwingli schrieb:

---

1) Vgl. oben S. 93 u. ö. Hervorzuheben ist (vgl. Baur II, 370), daß Zwingli das: ὃ εὐλογοῦμεν als locutio Graecanica für: quo gratias agimus faßt. Dicunt enim ὃν τρόπον i. e. quemadmodum pro quo pacto vel pro quo modo. Will man aber ὃ auf den Tod Christi beziehen, der der wahre Kelch sei, so hat Zwingli nichts dagegen einzuwenden.

2) VIII, Nr. 465. 3) VIII, Nr. 468. 4) Siehe oben S. 273.

5) VIII, Nr. 470. 6) VIII, Nr. 472.

7) Schieß I, Nr. 105. — Am 6. April 1526 schrieb M. Hummelberg noch über ihn an B. Rhenanus: Urbanus Augustae strenue adhuc pergit Christum et dominicam cenam, in qua verum corpus domini et verum sanguinem eius edimus et bibimus, tueri (Briefwechsel des B. Rhenanus, hg. von Hartfelder-Horawitz S. 365).

Urbanus hat die Freundschaft noch nicht gelöst.[1]) Er hat den Versuch der Widerlegung nicht gemacht. Mitte oder Ende Juni[2]) hat er an Zwingli geschrieben, kurz, aber freundlich und seinen ganzen Widerspruch auf die Erbsündenlehre konzentrierend. Zwingli bat am 2. Juli Konrad Som, dem Rhegius den Empfang seines Briefes anzuzeigen; ihm fehle momentan die Zeit zur Antwort, aber binnen kurzem werde er ihm einen langen Brief über die Erbsünde schreiben.[3]) Das geschah am 15. August.[4]) Zwingli erwähnt hier seine Abendmahlslehre nur im Vorbeigehen[5]); ganz offenbar gab es da keine Differenz mehr. Wie in seinem Briefe betont Zwingli, daß ein Abbiegen von seiner Ansicht eine „Rückkehr zu den Päpstlern" wäre. Rhegius antwortete am 28. September.[6]) Er hat Zwinglis Schrift „mit großem Vergnügen" gelesen und rafft in der Eile einige näherer Erläuterung bedürftige Punkte zusammen. Zur Abendmahlsfrage bemerkt er: „was die Eucharistie betrifft, so ist in Augsburg keinerlei Gefahr. Die Wahrheit triumphiert, mögen auch einige knurren, aber sie erreichen nichts, da sie glänzende Narren sind in einer Sache, die sie nicht verstehen". Von Widerspruch ist nichts zu merken, ja, Rhegius redet von casus noster[7]) de eucharistia, in dem Frosch und Agricola „etwas fehlgreifen", aber nicht aus Bosheit. Am 13. Oktober meldete Oekolampad an Zwingli: „An Urbanus Rhegius vermissen die meisten die Standhaftigkeit. Bei der Erklärung des 26. Kapitels des Matthäusevangeliums — in dem die Einsetzung des Abendmahls beschrieben stand — soll er sich richtig benommen haben."[8]) Drei Tage darauf hat Zwingli ihm geschrieben[9]), optimistisch und voller Freude: „in der Sache der Eucharistie gratuliere ich Euch, daß Du der Unsrige geworden bist". Er hofft, daß binnen kurzem alle Widersacher des Tropus sich bekehren und „die Einfachheit und Klarheit unserer Ansicht erkennen" werden. Beachtenswert, bisher aber unbeachtet geblieben[10]), ist ein kleiner Zusatz Zwinglis: „Es gibt nur eine, geistige Nießung (spiritualis manducatio), nicht zwei Nießungen"; diese eine ist der Glaube an

1) VIII, Nr. 495.

2) Der Brief des Rhegius ist verloren (vgl. O. Seitz in ZKG. XIX, 310). Zwingli schreibt am 2. Juli 1526 an Konrad Som, er habe den Brief des Rhegius „non admodum nuper" erhalten. Am 15. August, dem Tage des Abschlusses von Zwinglis declaratio de peccato originali, sagt Zwingli, Rhegius habe ihm „admodum nuper" geschrieben (3, 627). Ebenda eine weitere Charakteristik des Briefes. 3) VIII, Nr. 499.

4) 3, 627—645. Auf die Erbsündenlehre Zwinglis gehe ich nicht näher ein, da sie mit dem Abendmahlsstreite nicht näher zusammenhängt, so gewiß sie ein Moment der Verfeindung zwischen Zwingli und Luther war (siehe oben S. 185). Zur Sache vgl. Baur II, 373—385.

5) 3, 638, dazu die Bemerkung von Seitz a. a. O., daß „Zwingli beiläufig auch seine Sakraments- speziell Abendmahlslehre vortrug, und zwar auch die typische Erklärung der Einsetzungsworte ohne irgendwelche Abstriche."

6) VIII, Nr. 532. Vgl. Keim in Theol. Jahrbb. 14, 191.

7) So ist zu lesen, nicht caussa nostra (Seitz a. a. O. 311).

8) VIII, Nr. 536. 9) VIII, Nr. 537.

10) Sowohl von Seitz als auch von Baur und Keim.

den für uns gestorbenen Christus, nicht etwa eines jener törichten Wortprodukte carnaliter, corporaliter, spiritualiter. Diesen Begriff der spiritualis manducatio hatte Zwingli schon im Briefe an Alber (oben S. 76) gebraucht, aber er war seitdem zurückgetreten und gleichsam mittelbar gefaßt worden, wenn Zwingli im Commentarius den Glauben an Christi Kreuzestod ein „auf geistige Weise Christus essen" genannt hatte[1]), mit dem Zusatz: das könne man gelten lassen. Diese Beschränkung fällt jetzt fort, so gewiß der Begriff gegen jede Mißdeutung sichergestellt wird, indem neben dem carnaliter und corporaliter auch das spiritualiter verworfen wird; womit Zwingli entweder den Genuß das verklärten Christus treffen wird oder, wahrscheinlicher, die verschwommene Erasmische Mystik, der Rhegius ja gehuldigt hatte.[2]) Zwingli paßt in dem Begriffe sich jedenfalls an. Das ist im Auge zu behalten; denn es ist in Marburg wichtig geworden. Der Begriff liegt auf der Linie der Straßburger, und die führt zur Union. So braucht ihn Zwingli ja auch hier im Zusammenhang mit Eroberungsplänen.

Zwingli rief dem neu gewordenen Freunde zu: sei standhaft! Aber das schien fast nicht mehr nötig zu sein. Am 9. November 1526 berichtet Oekolampad: „Die Augsburger Freunde schreiben, Rhegius stände auf unserer, d. h. Christi Seite, und Frosch und Agricola nähmen das übel."[3]) Der Augsburger trat im gleichen Jahr den Beweis für seine Gesinnungstüchtigkeit an durch Veröffentlichung seiner Schrift „novae doctrinae ad veterem collatio", die im Jahre darauf auch in deutscher Übersetzung von „Heinrich Montprot, beruffener Diener der Kirchen zu Durlach" herausgegeben wurde.[4]) Hier handelte ein Abschnitt von den Sakramenten im allgemeinen, ein anderer insbesondere vom Abendmahl. Die „neue Lehre" ist die kirchliche, die „alte" die evangelische. Zum wirksamen Empfang der Sakramente ist der Glaube des Empfängers notwendig. Das war neutral und konnte mit Luther und Zwingli gedeckt werden. Auch die Forderung der communio sub utraque im locus de coena domini bleibt auf der Neutralitätslinie. Langsam aber und dann immer stärker biegt Rhegius zu Zwingli ab, wenn als Zweck des Abendmahls die Mehrung des Glaubens durch Erinnerung an Christi Tod, die Entzündung der Liebe und Kräftigung der Hoffnung angegeben wird, „damit wir kraft der Erkenntnis der Ursache seines kostbaren Todes mehr und mehr zur Danksagung für die

1) Oben S. 90.

2) Oben S. 256f. Zu beachten ist, daß Zwingli im Briefe an Erasmus (oben S. 140f.) ausdrücklich die manducatio spiritualis — freilich mit dem Zusatz: corporis Christi verwirft. 3) VIII, Nr. 547.

4) Die deutsche Übersetzung stammt nicht, wie Seitz a. a. O. S. 308 Anm. 1 angibt, von Rhegius selbst. Exemplare beider Ausgaben in der Stadtbibliothek Zürich, der lateinischen in der Kantonsbibliothek Zürich. Eine nähere Datierung ist nicht zu geben. Doch vgl. M. Hummelberg an B. Rhenanus 20. Mai 1526: „*Οὐρβανὸς ὁ ἡμέτερος* veteris et novae doctrinae scripsit antitheses, quae nunc Augustae sub praelo sunt." (Briefwechsel des B. Rhenanus, hg. von Hartfelder-Horawitz, S. 367.) Darnach wird die Schrift im Sommer 1526 erschienen sein.

unaussprechliche Liebe, zur Vernichtung des Leibes der Sünder und zum Wandel in einem neuen Leben getrieben werden". Est igitur coena domini salutiferae mortis Christi memoriale, non sacrificium, sed sacrificii semel in cruce facti recordatio. So hätte sich Luther damals nicht ausdrücken können, das ist, damals gesprochen, Zwinglisch. Rhegius lehnt daher auch bestimmt die Sündenvergebung durch die Kommunion als solche ab.[1]) „Sondern wenn wir in wahrem und dankbarem Glauben an die Wohltat der Erlösung gedenken, durch die der Sohn Gottes seinen Leib als Opfer für die Sünden dahingab und sein Blut vergoß zur Abwaschung der Sünden, so werden wir durch diesen Glauben gerechtfertigt und gewinnen die durch Christi Tod erworbene Vergebung der Sünden. Und das ist jenes herrliche Gastmahl der Seelen; wer daran nicht teilnimmt, geht zugrunde." Dieses Fleisch und dieses Blut Christi, heißt es im Anschluß an Joh. 6, bringt das ewige Leben. „Wie durch materielles Brot der Leib erquickt wird, so durch dieses Himmelsbrot die Seele. Denn wenn die Seele glaubt, Christus sei der Preis für unsere Erlösung, unsere Genugtuung und Gerechtigkeit, in diesem Glauben das Fleisch ißt und das Blut trinkt, so wird sie auch nach den Worten Christi Joh. 6 durch das so heilsame Essen in Ewigkeit leben." Auch das ist mehr Zwinglisch als Lutherisch empfunden, die gewonnene Basis — Rhegius formuliert sie einmal prägnant: panem vitae edere est in Christum credere — ist Zwinglisch, aber daß es „in allem Wesentlichen ganz Zwinglisch" sei[2]), geht doch wohl etwas zu weit. Rhegius hat mit jener Grundlage Gedanken verbunden, die Zwingli fernlagen, und die sich genetisch von Lutherischen Eindrücken her verstehen. Er läßt im Abendmahl etwas empfangen werden, überschreitet also die von Zwingli eingehaltene Linie der subjektiven Heilsvergegenwärtigung. Er verknüpft Rechtfertigung und Sündenvergebung (in von Luther abweichender Deutung)[3]) mit dem Abendmahl und bezeichnet den Glauben an den gekreuzigten Christus als ein carnem Christi vere manducare.[4]) Auch darauf darf Wert gelegt werden, daß jede Polemik gegen Luther fehlt. Die Polemik geht nur gegen die Katholiken. Neu gewonnen hat Rhegius die bewußte Ablehnung der leiblichen Realpräsenz, obwohl er sie nicht direkt ausspricht. Die Einheit Erasmus-Zwingli-Luther[5]) ist für ihn jetzt auseinandergebrochen, er hat sich auf den Boden Zwinglis gestellt, wenn er allein den Glauben konstitutiv setzt. Er hält aber fest den sakramentalen Charakter des Abendmahls, knüpft Vergebung der Sünde an es, löst aber diese

1) Neque tamen hac ipsa coenae communione remitti peccata adserimus.

2) Seitz a. a. O. S. 308.

3) Vgl. Graebke S. 56. Luther läßt die Sündenvergebung durch den Empfang von Leib und Blut vermittelt werden.

4) Diese Stelle zitiert Seitz, geht aber über ihre Bedeutung hinweg. — Vielleicht gehen Zwinglis Äußerungen über die una spiritualis manducatio (s. o. S. 321) auf diese Stelle, aber bei der Unsicherheit der Abfassungszeit der Schrift des Rhegius darf das nur vermutet werden. 5) Siehe oben S. 259 f.

Gnadengabe los von dem Empfang von Leib und Blut, die ja nach ihm, leiblich wenigstens, nicht gegenwärtig sind, und verbindet sie mit dem Glauben, der dann seinerseits in Erinnerung an die traditionelle Vorstellung als „wahres Essen des Fleisches Christi" bezeichnet wird.[1]) So gehört also Rhegius nun als Leugner zum mindesten der leiblichen Realpräsenz zu den Zwinglianern; da aber diese das Kennzeichen der Partei geworden war, wie Zwingli an Rhegius geschrieben hatte[2]), so besaß Zwingli ein Recht, ihn zu den Seinen zu zählen. Tatsächlich „fluktuierte" er noch immer.

Auch dem Nördlinger Billican gegenüber schien Zwingli mit seinem Doppelbriefe einen Erfolg erzielt zu haben. Wenigstens Oekolampad wußte am 9. November 1526 an Zwingli zu berichten von einem Briefe Billicans an Bucer, des Inhaltes, „er könne uns nicht widerstehen".[3]) Bald darauf hatte der Basler selbst einen Brief des Nördlingers in Händen, und Oekolampad urteilte darüber: „wenn ich ihn recht verstehe, so wird er etwas milder sein, und es wird der Weg zum öffentlichen Frieden offen stehen, worum ich Gott auf alle Weise bitte".[4]) Der Bedingungssatz war nur zu leicht verständlich. Es war in dem Briefe die Rede von der „Absurdität des Fleisches und Blutes im Abendmahl", die Luther „preisgebe" (condonat), sofern es sich um gewöhnliches Fleisch und gewöhnliches Blut handle; da bekenne er „die Unmöglichkeit". Die liege ja auch tatsächlich vor. „Denn wie wird vergängliches und sterbliches Fleisch vom Tode zur Auferstehung Speise sein können (nutriet)? Wie Blut, wenn nicht aus dem Blute, sondern aus dem Worte die Söhne (Gottes) geboren werden? Nun schau Du zu. Um den Glauben wird der Streit gehen und das Geheimnis des göttlichen Wirkens in uns, sowohl zwecks unserer Wiedergeburt als auch unseres Wachstums in Christus." Klar ausgeschlossen war hier nur die Realpräsenz von „gewöhnlichem Fleisch und Blut", die aber Luther gar nicht behauptete.[5]) Im übrigen lagen Möglichkeiten vor, die eher von

1) Vgl. bei Graebke S. 49f. die ausgezeichneten Ausführungen darüber, daß beim eucharistischen Aktus immer zwei Handlungen in Betracht kommen: der Empfang der Vergebung durch den Glauben an die zusagenden Worte und der Empfang von Leib und Blut durch den Genuß der Elemente. Beides in Verbindung zu setzen, machte die Schwierigkeit aus. Für Rhegius fällt — dank Zwingli — das zweite Moment aus, formal aber hält er es fest durch das vere manducare carnem Christi, dessen Sinn aber aus dem ersten Moment gewonnen wird. Dabei läßt Rhegius es offen, ob Leib und Blut Christi geistig präsent sind. Er faßt dieses Problem noch nicht. Sicher ist, daß er im Abendmahl etwas empfangen sein läßt, aber die Formel des carnem Christi vere manducare erklärt er nur so weit, als es ein Essen im Glauben ist.

2) Siehe oben S. 316. 3) VIII, Nr. 547; Keim S. 195. 4) IX, Nr. 600.

5) Osiander in dem unten erwähnten zweiten Gutachten sagt: „Christus ist nun aitel gar gaistlich nach Leib, seel und Gotthait und haist sein flaisch nichts desto minder flaisch. Also thun wir auch . . . So essen wir's gaistlich d. i. aus anregen des Gaistes umb gaistliches nuz und Frucht willen, nicht das der Leib gespeist wird für den Hunger, dan wie mocht ein gaistlicher Leib den Hunger pussen?" — Hier lag aber eine Unklarheit vor, sofern der geistliche Leib leiblich gegessen werden sollte. Das entlastet Billican.

Zwingli fort als zu ihm hin führten. Es ist vom mysterium divinae operationis in nobis die Rede, und als Träger dieser göttlichen Wirkung gilt das Wort[1]) — das sind Gedankengänge, die an das Syngramma Suevicum und an Luther erinnern. Jedenfalls war es reichlich optimistisch geurteilt, wenn Zwingli am 6. Mai 1527 den Billican Osiander gegenüber als den Seinigen in Anspruch nahm.[2]) Der Nördlinger hat gerade in dieser Zeit seine Ansicht etwas deutlicher Lazarus Spengler gegenüber ausgesprochen.[3]) Ihn ärgert an Luther die scurrilitas und das immodicum maledicendi studium. Er bekennt sogar „mehr von den Zwinglianern als den Lutheranern gelernt zu haben". Fleisch und Blut[4]) können unmöglich im Abendmahl gegenwärtig sein, Christus selbst spricht: das Fleisch nützt nichts. Aber auch der innere Mensch besitzt „Fleisch", muß also auch mit Fleisch genährt werden; das ist „Fleisch und Blut des Wortes", „lebendiges Brot", „Geist". Um deswillen ist zu sagen: im Abendmahl ist ob vocationem dei das Brot der Leib des Wortes, der Kelch vere et naturaliter das Blut des Wortes, und so bildet sich (hinc fieri) vere et naturaliter die Substanz des inneren Menschen, des Gotteskindes (filii dei), durch das Wort, das Jesus Christus ist. Klarer geworden ist dadurch Billicans Ansicht nicht, die oben angedeuteten Möglichkeiten bleiben bestehen, und Billican redet in einem zweiten Briefe an Spengler[5]) auch wieder von der vis mysteriorum. Voll-Lutherisch freilich denkt er nicht. Wenzel Link hält ihm vom Lutherschen Standpunkte aus mit Recht entgegen: „Gottes Wort durch den Glauben wirket in uns, daß wir Christo verleibet, vereiniget und ein Leib mit ihm werden. Aber nit desto minder wirket es sollichs durch sein flaisch und Blut, so er fur uns hat dargeben, uf das also der ware natürliche Leib und Blut der Person Jesu von uns entpfangen, mache, das wir eingelaibt werden".[6]) Geistige Einverleibung durch den Glauben ist auch ohne Sakramentsempfang möglich; der Sakramentsempfang ist mehr als Einverleibung durch das Wort; er setzt die Einverleibung durch den Glauben voraus, schafft sie aber nicht. Der Genuß des Leibes und Blutes Christi macht uns „sicher, daß wir zur Gemeinschaft gehören". „Die wort Christi stehen steif, lassen sich nit biegen: das ist mein Leib usw." Osiander, der Billicans Brief geradezu sezierte[7]), betonte ebenfalls: „Christus muß mir's mit Darreichung seines wahren flaisch

1) Es heißt von Luther: vindicaturus verbum domini h. e. carnem et sanguinem Christi vivificatricem in mysterio ad incrementum interioris hominis, virtute spiritus divini, operantis per fidem mortem et resurrectionem Jhesu Christi. — Zum Syngramma vgl. oben S. 127 ff.

2) IX, Nr. 1617.

3) Haussdorff: Spengler S. 247 ff. Der Brief datiert vom 17. März.

4) Billican erläutert alsbald, wie im Briefe an Oekolampad: communis caro.

5) Haussdorff S. 251 (vom 14. April 1529) Vgl. auch Kolde: Zur Geschichte Billicans und Althamers (B. B. K. 10 31 ff.). Danach hätte Althamer den Billican in Augsburg denunziert.

6) Haussdorff S. 252 f. 7) Haussdorff S. 255 ff.

und Bluts zur Speiß und Trank deuten und anzaigen (nämlich: daß er mein und in mir sei)." Allem Anschein nach hat Billican seine Meinung Osiander gegenüber näher erläutert; denn dieser gibt sie in einem zweiten Gutachten[1]) so wieder: das Brot bleibt Brot, durch den Glauben aber wird mein Leib Christi Leib d. h. Gemeinschaft mit ihm (1. Cor. 10); ich werde durch den Glauben ihm einverleibt. — Zwinglisch ist hier immer nur die Leugnung der massiven Realpräsenz, allenfalls auch die Deutung von 1. Cor. 10; in dem Sinne ist, ähnlich wie Rhegius', auch Billican auf die Zürcher Seite zu stellen. Er hat, wiederum ähnlich wie Rhegius, die Schwenkung vollzogen, daß er den ruhenden Punkt im Wechsel der Formulierungen Luthers[2]) preisgegeben hat, den Sakramentscharakter des Abendmahls aber beibehielt; nur daß er ihn, darin von Rhegius abweichend, in Anlehnung an Gedanken des Syngramma (die wieder auf Luther zurückgingen) vom Worte her zu begründen suchte. Die Grundtendenz ist, wie bei Rhegius, Lutherisch; darin bleibt Billican auch jetzt sich treu. Es ist ihm nur nicht möglich geworden, die massive Realpräsenz organisch mit dem Sakramentscharakter zu verbinden, als ihre Selbstverständlichkeit, die er angenommen hatte, von Zwingli angefochten wurde. Das Nebeneinanderlaufende brach auseinander, während Luther und die Lutheraner es verknüpften.

Kapitel 6.

Die Disputation zu Baden.

In den Sommertagen von 1527, da Billican von beiden Seiten ins Kreuzfeuer genommen wurde, waren die Geister im Lager Zwinglis aufs lebhafteste erregt über die viel begehrte, immer verzögerte Ausgabe der Akten der Badener Disputation durch Thomas Murner. Sie wurde als Fälschung gebrandmarkt.[3]) Wie wir jetzt wissen[4]), zu Unrecht. Aber der Verdacht war begreiflich. Die lange Verzögerung legte ihn bei der hochgespannten Situation nahe; in der langen Zwischenzeit ging den Disputatoren naturgemäß die klare Erinnerung an das, was sie gesagt hatten, verloren, und sie fanden ihr Spiegelbild in den Akten nicht getreu; die Notare, die die Aufzeichnung des Gesprächs besorgt hatten, waren keine modernen Stenographen, sie hatten vielmehr — die Ausgabe der Akten[5]) gab das ausdrücklich an[6]) — allerlei ausgelassen, wie z. B. die Zwischenreden der Präsidenten, ferner „so dan die notturfft erfordert und zu mäsigung und

1) Haussdorff S. 242ff.; Keim S. 195. 2) S. o. S. 251.
3) IX, Nr. 635ff., 658. 4) Vgl. Eidgen. Absch. IV, 1a S. 921.
5) Den Titel s. RE³ II, S. 347. Über das Verhältnis der deutschen zur lateinischen Ausgabe s. Eidgen. Absch. a. a. O. Im Texte oben sind beide Ausgaben verwertet.
6) Bl. c iiij[r] der deutschen Ausgabe.

abstellung uberflüssiger wytschweifender reden und schmützworten, von beiden teilen gebrucht", endlich „sunst von beiden teilen wort verloffen, dero sy nit begerten in gschrifft zu fassen", und nur „der recht kern und grund diser disputacion" sollte heraustreten. Aber das waren ganz subjektive Maßstäbe. So erklärt sich die Erregung der Evangelischen.

„Das Religionsgespräch zu Baden war der Versuch, den Kampf gegen die von Zürich aus sich verbreitende reformatorische Bewegung zu einer eidgenössischen Sache zu machen und in einer für alle Stände gültigen Weise durch die Tagsatzung zur Entscheidung zu bringen." [1]) Das ist richtig, aber es sagt noch nicht alles. Die Disputation von Baden ist der schweizerische Reichstag von Worms. Und wenn die Parallele nicht ganz stimmt, so liegt das nicht sowohl an der Absicht der Akteure, sondern an den besonderen verfassungsrechtlichen Verhältnissen der Schweiz. Eine eidgenössische Tagsatzung konnte kein deutscher Reichstag sein, vor allem konnte man ihr nicht das gewichtige und nachdrückliche Siegel der Reichsacht aufdrücken. Was man aber tun konnte, hat man getan; sämtliche eidgenössischen Orte wurden mobil gemacht, die geistliche Gewalt war in den Bischöfen von Konstanz, Basel, Lausanne und Chur vertreten, und nur zu deutlich liefen die Fäden nach Deutschland hinüber, das eine ganze Reihe von Vertretern schickte.[2]) Auf einer Vorbesprechung vom 3. Februar hatten etliche Orte die Ansicht geäußert, „es möchte ratsam sein, den Papst, den Kaiser und andere mächtige Fürsten, als denen (zunächst) die Abstellung solcher Sachen zustehe und obliege, die Einigkeit im Glauben herzustellen, davon zu benachrichtigen" [3]) — das hätte geradezu den förmlichen Reichstag bedeutet. Basel z. B. hatte in diesem Sinne seine Instruktion ausgefertigt.[4]) Der Bischof von Konstanz zog in einem etwas später eingereichten „Vorschlag" eine direkte Parallele zwischen der bevorstehenden Disputation und dem Reichstage zu Worms, wenn auch an einem nicht gerade wichtigen Punkte: er lehnte Basel als Disputationsort ab aus Furcht, „daß doch kain gehorsame bei den underthanen befunden möcht werden, wie dann in gleichem fall an andern orten und zu voran zu Wormbs auf dem Reichstage in gegenwärtigkait k. Mt., Churfürsten und andrer Ständen des Reichs beschechen".[5]) Er wünschte ferner ein Schreiben gemeiner Eidgenossenschaft

1) Stähelin RE[3] II, S. 347. Vgl. auch die Arbeit meiner Schülerin E. Beurle: Der politische Kampf um die religiöse Einheit der Eidgenossenschaft 1520—27. (1920.) S. 44ff.

2) Vgl. die Teilnehmerliste am Schlusse der Akten und Eidgen. Absch. IV, 1a S. 930ff. Im übrigen hat A. Baur in der lehrreichen Abhandlung: Zur Vorgeschichte des Religionsgespräches von Baden (ZKG. XX, S. 91ff.) den Zusammenhang zwischen Regensburger Convent und Badener Disputation klargelegt. Baur sieht in ihr „ein Nachspiel des Regensburger Konventes in der Schweiz" (S. 98). Mit Recht. Aber man kann getrost noch weiter zurückgreifen, auf den Wormser Reichstag, zumal der Regensburger Konvent und der Abschied von Leutkirch ausdrücklich sich auf ihn bezogen (a. a. O. S. 91).

3) Eidgen. Absch. IV, 1a S. 838. 4) a. a. O. S. 840.

5) ib. S. 841. Durch die Worte „in gleichem fall" ist die Parallele deutlich gezogen.

an Ferdinand von Österreich mit der Bitte um Stellung eines Vertreters der Universitäten Freiburg und Tübingen.[1]) Und endlich versprach er sich von der Disputation Rückwirkung auf den deutschen Reichstag: „es würde auch also gemainer Aidgenossen loblich handlung anderen christenlichen fürsten und communen nit wenig herz geben, dester dapferer auf dem Reichstage wider die lutherische Kätzerey zue handlen.“[2]) Ferdinand von Österreich ist die zwar nicht rechtlich, aber tatsächlich hinter der Disputation stehende weltliche Reichsmacht gewesen; darum hat er auch sein „sonderlich Gefallen“ an ihr ausgesprochen.[3]) Und darum auch steht an der Spitze der „ander gelert lüt, so auch uff der disputacion gewesen“: „Der fürstlichen Durchlüchtigkeit von österich etc. Hoffrat, Doctor Johanns Fabri.“

Der Ketzer, über den wie über Luther zu Worms in Baden gerichtet werden sollte, war Ulrich Zwingli, und von seinen ketzerischen Lehren die vornehmste seine Meinung vom Abendmahl.[4]) Aber er hat sie nicht selbst vertreten; anders als Luther in Worms. Er ist nicht gekommen und und hat nie kommen wollen. Trotz aller Bemühungen seiner Gegner, trotz auch der Zusicherung freien Geleites. Nicht aus Angst oder Eigensinn, sondern im Interesse der Sache[5]): es ist mehr als zweifelhaft, ob er lebend oder überhaupt wieder aus Baden herausgekommen wäre, und ein Friedrich der Weise stand ihm nicht zur Seite, er mußte sich selbst den Schutz suchen und fand ihn in Zürich; darum blieb er dort. Daß es um ihn in Baden ging, hat er gewußt: „So ist die Disputation den meeren teil von minentwegen angesehen“.[6]) Nicht minder, daß die Abendmahlsfrage im Mittelpunkte stand.[7]) So hat er versucht, seine Meinung vom Abendmahl trotz seiner Abwesenheit zur Geltung zu bringen. Von Anfang an.[8]) Zur Eröffnung der Disputation schickte er seine „erst kurze antwurt über Eggen siben schlußreden“. Er bat um Übermittlung der Argumentation Ecks in Baden, um schriftlich darauf antworten zu können, will also gleichsam schriftlich seine Sonderdisputation mit dem Gegner führen.[9]) Von Ecks sieben Schlußreden streiten die fünf ersten mit dem wahren Glauben und Gottes Wort, die sechste[10]) leugnet niemand, die siebente[11]) verrät große Unwissenheit. Die erste über das Abendmahl „ist unchristenlich; dann er strytet offenlich wider gottes wort und wider die artikel unsers waren

1) ib. S. 842. Aus Tübingen ist Dr. Jak. Lemp gekommen, aus Freiburg niemand.
2) ib. S. 843. 3) ib. S. 885. 4) Vgl. oben S. 156ff.
5) Das kann ich hier nicht näher begründen. Vgl. die Zwingli-Biographien und Stähelin in RE. Die Stellen, die die Zwingli drohende Gewalt verraten, stelle ich hier zusammen: 2_2 S. 418, 422f., 426, 452, 454, 458, 468, 472, 501, 506. VIII, S. 585, 622. Strickler: Aktenstücke I, Nr. 1413. Eidgen. Absch. IV, 1a S. 894, 908, 912, 914.
6) 2_2 S. 428. 7) 2_2 S. 473. 8) Vgl. oben S. 167ff.
9) 2_2 S. 485: „Dann was Egg uf einen morgen in die feder redt, so es mir noch um zwey desselben tags wirt, will ich den nächsten morgen gschriftlich antwurt by üwer wysheit haben“.
10) „Die kind, auch der christen, werdend in erbsünd geborn.“
11) „Der touf Christi, nit Johannis, nimmt hin die erbsünd“.

alten christenlichen gloubens". Wider Gottes Wort: Beweis sind Joh. 6, 63 — wenn das Fleisch nichts nütz ist, so hat Christus es uns auch nicht zu essen gegeben — Joh. 3, 6 — wenn nun das leibliche Fleisch Christi gegessen wird, so wird nichts als Fleisch daraus. „Pfuch und schand dem, der das sagte" — Mt. 26, 11 und Mt. 28, 20 — der menschlichen Natur nach ist Christus nicht „all weg" da, wohl aber der göttlichen Natur nach „allweg by uns"; eine leibliche Anwesenheit aber hat mit der göttlichen Natur nichts zu tun, ist also schriftwidrig — Joh. 16, 28 — das Verlassen der Welt kann nur von der menschlichen Natur verstanden werden; zu der gehört auch der Leib, also kann er nicht im Sakrament sein — Mc. 13, 21 — dem entsprechend dürfen wir auch Eck und Faber nicht glauben — Act. 1, 11 — darnach darf man keinen Unterschied machen zwischen einer sichtbaren und unsichtbaren Realpräsenz; die Engel sprechen, er werde kommen so, wie er gen Himmel gefahren ist, er ist aber so sichtbar hinaufgefahren, daß ihm die Jünger nachschauten; folglich kann er nicht unsichtbar im Sakrament sein, sondern entweder überhaupt nicht, oder sichtbar — Luc. 22, 19 — wenn das Brot der Leichnam ist, so ist das Brot für uns gekreuzigt. Tatsächlich ist das Brot „eine Vermahnung, daß der Leichnam Christi für uns ist in'n Tod hingegeben". Wider den alten christlichen Glauben: Aufgefahren gen Himmel, sitzt zu der Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters, dannen er künftig ist, zu richten die Lebenden und Toten. „Da sitzt er", und zum Gericht kommt er „leiblich" von der Rechten des Vaters hernieder; dort, zur Rechten sitzt er, „nit im steininen hüslin", Stephanus u. a. haben ihn dort gesehen. Der auferstandene Leichnam ist auch nur jeweilig an einem Orte gewesen. Wie wäre des Thomas Unglaube denkbar, wenn die Jünger Christi Leib gegessen hätten oder gewußt hätten, daß er allweg leiblich im Brot sei? Der Schluß von der Gottheit Christi, die gewiß allgegenwärtig ist, auf die Menschheit, als wenn darum auch Christi Leib „allenthalb" sein müsse, ist falsch. Außerdem lehrt der Papst ja selbst im kanonischen Rechte (de consecrat. dist. 2), daß der auferstandene Leichnam Christi an einem Orte sei. — Die Argumentation Zwinglis ist an keinem Punkte neu; er gibt in knapper Form seine alten Beweise.

Die eingesandte Schrift Zwinglis richtete sich aber nicht nur an die Adresse von Eck und Faber, sondern ebenso sehr an die Freunde, vorab an Oekolampad. Sie wies ihnen den Weg und war ein Programm, von dem sie füglich nicht abweichen konnten. So erklärt es sich, daß Oekolampad eine unglückliche Figur in Baden macht; er konnte nicht sprechen, wie er wirklich dachte, Zwingli hatte ihm die Marschroute gebunden, die ihm eigentümlichen, von Zwingli abbiegenden Ideen kamen überhaupt nicht zur Geltung. Davon hat er selbst eine Empfindung gehabt, er war mit sich selbst unzufrieden. „Das Forum zwang mich anders zu reden, als ich vorgehabt hatte." Er habe sich vor allen Dingen bemüht, die Kirchlichkeit der Zwinglianer zu erweisen und die Hauptwucht seines Stoßes

gegen die Transsubstantiation gerichtet, um eine Bresche zu erzielen, die dann andere nach sich gezogen haben würde.[1]) Das alles mag mitgewirkt haben, aber es war nicht das Entscheidende; seine Kirchlichkeit hätte sonst gerade seine mystische Abendmahlslehre kund tun können, von ihr aber schweigt er, weil sie nicht Zwinglisch war.

Neun Tage lang — von im ganzen neunzehn — wurde über die erste Schlußrede Ecks verhandelt.[2]) Oekolampad brauchte lange, bis er zur Sache kam[3]), er redete im allgemeinen davon, daß er und seine Freunde keine Neuerung erstrebten, betonte seine Solidarität mit Zwingli, der „die zwo letsten propositionen nit widerfächten" werde[4]), um dann den Vorwurf Ecks, er halte das Sakrament für eine „Rübschnitz", zurückzuweisen.[5]) „Ich wollt selbst zum ersten die Urteil fällen über mich, daß man mich vierteilen sollte, wo ich solche Unehre den Sakramenten in meinen Predigten zulegte." Die Sakramente sollen in ihrer wahren Ehre durchaus festgehalten werden. Nach Paulus reden er und seine Freunde vom „Brot des Herren" und „des Herren Nachtmahl", vergleichen es dem Worte Gottes — „wie mag man dann sprechen, gleich als wäre des Herren Brot ein gemeines Brot?!" Hier klangen echt Oekolampadische Töne an, aber sie drangen nicht durch; der Baseler lenkt sofort zu Zwingli zurück. In engem Anschluß an Zwinglis „klare Underrichtung"[6]) bespricht er den Widerruf Berengars, um sich dann dem Gedanken zuzuwenden, daß die leibliche Gegenwärtigkeit Christi keine Frucht schafft. Als starke Stütze seiner Anschauung führt er — genau wie Zwingli — die drei „Artikel des christlichen glaubens": aufgefahren gen Himmel usw. an. Auch Augustin: „laßt uns beniegig sein mit der Widergedechtnis". Sehr energisch betont er die ethische Kraft dieses Wiedergedächtnisses. Die hängt keineswegs an der Sichtbarkeit und realen Präsenz Christi, nein, auch „die imaginacion von einem solchen grossen Ding laßt den menschen nit fyren". Wenn jemandem plötzlich in der Nacht in den Sinn käme, ein guter Freund wäre bei ihm, so würde diese Vergegenwärtigung ihn zwingen, dem Freunde „nachzutrachten". Das ist, wie es ein ander Mal heißt, die „innerliche Wirkung". Wiederum klingen da Eigenarten Oekolampads an, aber sie werden wiederum nicht weiter verfolgt. Denn Oekolampad geht alsbald

1) IX, Nr. 658.

2) Vgl. das Schema Eidgen. Absch. IV, 1a S. 928. Eck und Oekolampad stritten über die erste These sieben Tage lang, ib. 909.

3) Über den Grund dieser Weitschweifigkeit sprach er sich später am 30. Sept. 1527 Zwingli gegenüber aus. IX, Nr. 658.

4) Das weiß Oekolampad aus Zwinglis eingesandter Schrift. Vgl. 2_2, 490.

5) Der Ausdruck muß von radikalen Anhängern Zwinglis wirklich gebraucht worden sein; wenigstens behauptet das Eck, und man hat keinen Grund ihm hier zu mißtrauen. Oekolampad hat ihn in der „billichen Antwurt" noch einmal zurückgewiesen (s. o. S. 297). Auch der Ausdruck, der Meßpriester sei ein „Metzger", ist gefallen (vgl Bl. C der Disputationsakten).

6) S. o. S. 304.

auf den Sakramentsbegriff über und bewegt sich da wieder in Zwinglis Bahnen. Er betont, daß nach der Schrift das Abendmahl nicht Sakrament genannt werde, daß man das Wort aber brauchen könne, weil es gängig ist. „Das Sakrament heißt ein heilig Zeichen." Signum und Signatum aber sind nicht identisch, also ist das Brot nicht des Herrn Leib, sondern nur sein Zeichen. Das ganze Brot, nicht etwa nur die Akzidenzien.

Damit kam die Rede auf die Transsubstantiation und die Auslegung der Einsetzungsworte. Offen bekannte Oekolampad: „ich will auch nicht Carlstadtisch sein und hab's nie mit ihm gehalten". Das materielle Brot ist ein Zeichen — „ein Sakrament", sagt Oekolampad — des himmlischen Brotes d. h. der durch Christus vollzogenen Erlösung. Würde man das Wörtlein „hoc" auf einen unsichtbaren Leib deuten, so würde das einer Schmälerung des Verdienstes des Leidens Christi gleichkommen, denn es sähe so aus, als wenn Christus nicht in einem wahren Leibe gelitten hätte. Das waren Gedanken Zwinglis, der hier gerne — und auch in der nach Baden eingegebenen Schrift — auf die Ketzerei Marcions verwies.[1]) Aber der Gedanke des „geistlichen Essens des Fleisches unseres Herrn Jesu" bog von Zwingli ab.[2]) Joh. 6, 51 will sagen, daß wir „alle Zeit, und nicht allein in der Messe" durch Christi Kreuzestod zum Glauben und Vertrauen auf Gott erweckt werden sollen. „Aber im Nachtmahl oder in der Messe da soll mit Danksagung protestiert und bezeugt werden vor dem nächsten Menschen, daß Christus wahrlich unser lebend machend Brot sei, und ist der Glaube gerecht, so werden wir ohn Zweifel ein wahr, christlich Leben führen". Das unwürdige Essen und Trinken (1. Cor. 11, 27) postuliert nicht die Realpräsenz. Das Brot symbolisiert Christus, so gut wie ein Szepter eine Obrigkeit „bedeutet". Wer mutwillig das Szepter zerbricht, wird „schuldig als ein Schmäher einer Obrigkeit"; ebenso wird ein Verächter Christi, wer das Brot verunehret; er beachtet nicht, daß Christus nicht ein „purer und sündiger Mensch" ist. Natürlich werden Joh. 6, 63 und Mc. 13, 21 auch angeführt für die Deutung des „ist" der Einsetzungsworte als: „bedeutet", „zeigt", „ist ein Figur".[3]) Wenn Eck seinen Gegner auf seine frühere katholische Periode verwies, da er über das Abendmahl korrekt gedacht habe[4]), so konnte Oekolampad mit Recht erwidern, daß

---

1) 2_1, 253; 2_2, 487. 2) S. o. S. 322, Anm. 2.

3) Die drei Deutungen stehen ohne Unterschied nebeneinander. „Zeigt" = kündet Euch an. Auch Eck (Bl. M_4) setzt unterschiedslos nebeneinander: „Das bedüt oder ist ein figur mins libs".

4) Gemeint ist die concio de sacramento eucharistiae 1521, die Oekolampad im Brigittenkloster Altenmünster hielt. Vgl. Herzog, Oekolampad I, S. 168ff. Einige Gedanken, die deutlich die Erasmische Grundlage verraten, seien zitiert: Simpliciter et absque haesitatione credamus adesse et contineri sub hoc pane verum corpus, sub vino autem sanguinem. . . In ministerium fidei intellectus noster mancipetur. Quomodo is, qui ad dexteram patris residet super caelos, sit et in altariis vere praesens, quia nobis impossibile cognitu, ne turbemur, ne simus frustra anxii. . . Caeterum panis vinique substantia an esse desinat — per se subsistentibus accidentibus vel per quantitatem —

er betont habe, „daß nützer sei, daß wir mit unseren Herzen aufsteigen in den Himmel zu Christo, denn daß wir Christum im Brot suchen“ — Erasmische Gedanken waren hier lebendig gewesen. Im übrigen mag seinethalben dieses Jugendbüchlein verbrannt werden.

Außer Oekolampad griff in die Abendmahlsdebatte noch der Basler Jakob Imeli ein. Er wollte wissen, wie Eck seine These verstehe, ob Leib und Blut Christi im Brote oder nur in den Akzidenzien gegenwärtig seien, und suchte, als Eck im letzteren Sinne bejahte, die Schwierigkeit aufzudecken, die vom Brote herstammenden Akzidenzien dem Leib und Blut Christi „anhängig“ zu machen. In der Luft schweben, gleichsam „sein und nicht sein“, können sie doch nicht! Dann brachte er eine etwas plumpe Beweisführung aus Joh. 6, 54: wäre im Sakrament des Altars „wesentlich“ das Fleisch Christi, so folgte, daß alle Sakramentsempfänger das ewige Leben nach Christi Worten hätten. „Es ist aber kundbar, daß Judas und alle Todsünder, ob sie schon die heiligen Sakramente empfangen oder empfangen haben, nicht das Leben, sondern das Urteil empfangen; deshalb der Leib Christi nicht wesentlich im Sakrament sein mag.“ Eck hatte es leicht, darauf hinzuweisen, daß man unterscheiden müsse zwischen würdigem und unwürdigem Genuß. Die communio 1. Cor. 10, 16 deutete Imeli ganz wie Zwingli von der „gleubig versamlung Christi“. Ob auch Imeli von Zwinglis Zuschrift Kenntnis hatte, wenn er Joh. 16, 28 zitierte mit dem Zusatz: „also ist er leiblich nicht mehr in der Welt“? Eck jedenfalls hat darin sofort „das fierd argument des Zwinglys“[1]) gesehen.

Endlich nahm zur ersten These noch Ulrich Studer das Wort, rückte die katholische und lutherische Abendmahlslehre zusammen und bekannte sich zur Zwinglischen im Anschluß an 1. Cor. 11, 26.

Die Verteidigung Ecks ist geschickt und von seinem Standpunkte aus nicht übel. Wenn Oekolampad z. B. „unseren Voreltern“, die den wahren Abendmahlsglauben nicht besässen hätten, doch ausdrücklich die Seligkeit „aus göttlicher Schickung“ zugesprochen hatte, so fragte er, wie denn das

---

an in corpus Christi transeat et convertatur. an Christum ita contineat, ut simul adhue quod videtur esse, sit dicique debeat panis, nihil ad nos, de eo litigent ociosae scholae. . . Nihil, inquam, ad nos utut haec fieri possint; für uns ist es panis coelestis. . . Qualiscunque est (panis) nobis duntaxat figurae et signi vices gerens verum Christi praesentis corpus velamine quodam obtegit. Non dico figuram et typum tantum, ut sacrificium Abel . . ., absit id blasphemiae, ut tantum tribuamus umbrae quantum luci et veritati. . . . Panis enim hic nobis non tantum signat sed est corpus ipsum domini. . . Carnem itaque et sanguinem Christi adesse et contineri simpliciter fatemur; quo pacto autem, non exploramus, siquidem nec necessarium nec utile. . . Verum est corpus verusque sanguis domini nostri Jesu Christi corpus illud, quod in Maria virgine a verbo in unitatem personae assumptum, natum, passum, mortuumque pro nobis iterumque resurrectionis ac ascensionis triumpho glorificatum. Quid maius dici cogitarive potest? Corpus Christi adest. Adest consequenter et Christus ipse deus et homo. Hunc adoramus, huic genua flectimus, hunc desyderamus. . . Fides praesentem nobis facit deum. . . Crede, ait August[iu]us, et manducasti. . . Obscuriora haec symbola [Brot und Wein] forent, sed verbis Christus ipse arcanum detegit. Nam benedicens panem aiebat: Accipite et manducate ex eo omnes. Hoc est corpus meum, quod pro verbis tradetur. 1) Siehe S. 329.

möglich sei, wenn auf der anderen Seite die Messe eine „erdichtete, verderbliche Abgötterei“ genannt werde? Mit Energie wandte er sich ferner gegen das opus operatum und betonte: „viel unaussprechlicher Frucht schafft unser Herr Jesus Christus in dem hochwürdigen Sacrament in den frommen Herzen der Gläubigen“. Damit ist auch schon gesagt, daß auch nach seiner, kirchlichen, Auffassung des Leidens und Sterbens Christi „gedacht“ wird und Leiden und Sterben „betrachtet“ werden. Zu sehen ist der wahre Fronleichnam Christi nicht, aber „wir glauben festiglich, daß er da sei“. Und „zwar leiblich gegenwärtig“. Den patristischen Beweis glaubt Eck natürlich erbringen zu können. Lehrreich, wenn auch sachlich falsch, sagt er dabei gegenüber Oekolampads Berufung auf Augustin: „an keinem Ort in allen seinen Büchern wird erfunden, daß der Fronleichnam Christi nicht im Sakrament sei. Aber an viel Orten sagt er ausdrücklich, daß er da sei in dem Sakrament“.[1]) Auch vor der Konsequenz gegenüber den Argumenten der Gegner scheute Eck nicht zurück, daß Christus, „wie er do saß am nachtmal war er sichtpar gegen den apostelen . . . und was da unsichtpar under der gestalt des brots, wie er in darreicht den apostelen“.[2]) Der Kelch ist „ein gemeinsame sins bluts“, und das Brot „ein gemeinsame sines fronlichnams“. Und zwar ist es „ein (und derselbe) lib, der von der iungfrauwen gestorben und im himmel sitzend, und der in dem sacrament ist“. Auf eine rationale Erklärung dieser Tatsache verzichtet Eck, sondern rekurriert auf die „Allmächtigkeit Gottes“, d. h. das Wunder. Immerhin verweist er auf die Analogie der Seele: „dan so der mensch ein einitzige undeilbare seel hat, nit stückwiß, noch dan die seel, die da ist in miner gerechten handt, eben die selbig seel ist in der lincken“. Zwinglis „langer Spieß“ Joh. 6, 63 aber wird ihm rasch aus der Hand gewunden; denn Christus will nur sagen: der fleischliche Verstand ist nichts nütz, der Geist ist's, der lebendig macht. Mc. 13, 21 hat ebenfalls mit dem Sakramente nichts zu tun, sondern bezieht sich auf „das Reich des Glaubens“. Die fromme Betrachtung der Hostie ist mehr wert als die „Andacht des Beckenbrotes“, denn das signatum ist stets nützlicher als das signum. Um „ein Fleisch von der Metzge“ und „Lütfresser“ handelt es sich nicht, es ist „ein sacramentliche spiß“, „und das dieselbig nütz sig, ist's von nöten, das er ouch geistlich genossen werd, wie alle lerer gemainklich dorvon sagen“.

Natürlich hat Eck auch auf der Disputation sich nicht entgehen lassen, Luther gegen Zwingli auszuspielen. Er betont, daß „Luther die irthum vom sacrament nit helt“, ja, er will seine erste Schlußrede bewähren, „mit dem Luther selber“. So spielt er denn auch Luthers Spott gegen Karlstadts Deutung des τοῦτο der Einsetzungsworte aus: „sin würd (Oekolampad)

1) Vgl. dazu Loofs RE³ I, S. 63: „Für die Abendmahlslehre Augustins selbst haben die ‚realistisch‘ klingenden Äußerungen keine Bedeutung. Für Augustins Wirksamkeit in der Folgezeit sin sie um so bedeutsamer.“

2) Er hatte seinen eigenen Leib „unter der Gestalt des Brots in seinen Händen“.

weißt wol, wie Luther sin gesellen, den Karolstat, tutet und tattet hat.“[1]) „Auch die Lutherischen“ halten, „das der fronlichnam Christi worlich im sacrament sig“; „auch Luther bekennt, es (nämlich 1. Cor. 10, 16) sig ein donderaxst uf die helss deren, die das hochwürdig sacrament verlögnent.“[2]) Freilich, auf der anderen Seite ist Luther „der houptmeister der nuwen christen“, der „schulmeister aller irsal“, und Eck verwahrt sich sehr dagegen, etwa irgendwie von Luther etwas gelernt zu haben, zitiert auch beifällig Heinrichs VIII. Schrift gegen Luther oder verweist Oekolampad für die Gegenwart wirklichen Brotes im Sakrament auf „seine Brüder in Christo, Luther, Bugenhag etc.“ Gerade auf diese Weise aber trieb Eck den Keil zwischen Zwinglianer und Lutheraner, oder besser noch: er trieb den schon vorhandenen Keil tiefer und hinderte sein Herausspringen.[3]) Von ähnlichem Interesse aus suchte er Oekolampad und Zwingli auseinanderzusprengen, obwohl er die zwischen den beiden wirklich vorhandenen Unterschiede nicht durchschaut hat. Aber wenn Oekolampad geflissentlich vom „Sakrament“ sprach, so wies er — nicht unrichtig[4]) — ihn höhnisch auf „seinen Bruder in Christo, den Zwingli, der verspot uns frommen Christen, das wir es nennent mit dem nuwen nammen, wie wohl ouch er, Zwingli, den christen unrecht thut, das dis wort sacrament nit nuw ist“. Oder er meint, das Bild vom Szepter[5]) werde Zwingli wenig gefallen; denn wenn es eine Schmach sei, dem Könige das Szepter zu zerbrechen, sei es erst recht eine Schmach, dem gekreuzigten Jesus seine Kruzifixe zu zerbrechen. Den von den Zwinglianern preisgegebenen Erasmus hingegen nimmt Eck eifrig in Schutz, insbesondere seinen an die Eidgenossenschaft gerichteten Brief. So hat Eck über der theologischen Differenz die politischen Gesichtspunkte nicht vergessen.

Die übrigen Thesen boten begreiflicherweise keine weitere Gelegenheit, über das Abendmahl zu debattieren. Inzwischen hatte Zwingli nach der Disputation über die erste Schlußrede am 3. Juni eine zweite Zuschrift an die Tagsatzung geschickt, die Ecks Argumentation, über die Zwingli von seinen Freunden unterrichtet worden war, widerlegen sollte.[6]) Zwingli konzentriert „Eggen meinung“ auf den einen Satz: „Der Leichnam Christi sei sichtbarlich im Himmel, aber unsichtbarlich im Sakrament des Altars“. Der Satz bedarf eigentlich überhaupt keiner Widerlegung; denn Christus sagt einfach: das ist mein Leichnam, nicht: das ist mein unsichtbarer Leichnam. Wenn die Alten vom unsichtbaren Essen geredet haben, so verstanden sie darunter das Vertrauen auf den Herrn Christus Jesus, das

1) Vgl. „Wider die himmlischen Propheten“ WA. XVIII, 149.
2) Vgl. ebenda 166.
3) Oekolampad seinerseits bekennt: „Ich bin nie lutherisch gewesen, hat aber Luther etwas gut's gesagt, so habe ich's gern angenummen.“
4) Vgl. oben S. 81. 5) Siehe S. 331.
6) 2 2, 491 ff. Zwingli behandelt nur die drei ersten Schlußreden Ecks und kann auch nicht mehr behandeln, da die Diskussion über die vierte Schlußrede am 4. Juni begann. (Eidgen. Absch. IV, Ia S. 928.)

unsichtbar im Herzen der Gläubigen ist, „und habend von keinem lyblichen unsichtbaren essen lyblich verstanden". „Zum Überfluß" will Zwingli seinen Gegner doch noch widerlegen. Er stellt zu dem Zwecke den Satz auf: wenn Christus mit den Worten: „das ist mein Leichnam" seinen Leichnam leiblich zu essen gegeben hat, so hat er ihn uns auch sichtbarlich zu essen gegeben. Beweis: Luc. 22, 19 sagt Christus: das ist mein Leichnam, der für euch hingegeben wird. Nun ist aber Christi Leib nicht unsichtbar, sondern sichtbar für uns dahingegeben, er hat sogar nach menschlicher Natur „geschrieen": mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen — folglich muß er „sichtbarlich, empfindlich, wie er am Kreuz gehangt ist" gegessen werden, wenn die Einsetzungsworte von einer leiblichen Realpräsenz verstanden werden sollen. „Leiblich, doch unsichtbarlich" ist offener Marcionitismus; Christus müßte dann auch „unsichtbarlich und onschmerzlich" für uns hingegeben sein. Wenn Eck nun sagt: Eben den Leichnam, der für uns sichtbarlich hingegeben ist, den essen wir unsichtbar, so ist das eine Vergewaltigung der Worte Christi. Das Relativpronomen „quod" „muß eigenlich das vorder verzeigen" und darf von dem vorausgehenden Substantiv nicht etwa ganz Neues aussagen; ist der Leib unsichtbar, so wird er auch unsichtbar für uns hingegeben: das ist mein (unsichtbarer) Leib, der für euch (unsichtbar) hingegeben wird. Aber selbst wenn man einmal diese „Paralogizierung" gelten lassen will, so entsteht die Schwierigkeit: ist der sichtbare und unsichtbare Leichnam einer und derselbe? Eck bejahte das.[1]) Zwingli repliziert mit einem dialektischen Schlusse, der hart heranstreift an die communicatio idiomatum, im Sinne der Partizipierung der göttlichen Natur an den Eigenschaften der menschlichen: Quaecunque sunt natura eadem, quicquid est unius, etiam est alterius. Wenn es unziemlich ist, den sichtbaren Leichnam zu essen, wenn er nicht an mehreren Orten zugleich sein kann, so gilt dasselbe auch von dem unsichtbaren Leichnam; denn es ist ein und derselbe Leichnam. Die ganze Unsichtbarkeit des Leichnams kommt nicht „von Natur des Leichnams", ein Leichnam ist immer sichtbar, sie liegt „an dem, der die Augen verhebt, daß sie nicht sehen" (Luc. 24, 16). „Der unsichtbar Leichnam ist nichts anders denn der sichtbar Leichnam, unseren Augen entzogen." Er ist „nichts Wesentliches", sondern eine privatio corporis. Eck aber nimmt gleichsam eine Wesensänderung an und hält doch an der Identität des Leichnams fest. Ein Rekurs auf das Wunder[2]), meint Zwingli, hilft auch nicht; denn Gott tut kein Wunder wider sein eigenes Wort. Ps. 110, 1 und Matth. 26, 64 aber bezeugen das Sitzen zur Rechten Gottes. „Drum ist er an keim anderen ort leyblich, der aber nach der gottheit allenthalb ist." Der Schluß: Gott kann das, folglich ist es, greift fehl.[3]) Gott kann auch den Eck zu einem Maulesel machen, also ist er es?! Seiner menschlichen Natur nach sitzt Christus zur Rechten

1) Vgl. S. 333. 2) Vgl. S. 333.
3) So hatte Zwingli schon gegen am Grüst argumentiert. Vgl. S. 114.

des Vaters, „und wär er anderswo damit, so hätte er's wohl können anzeigen."

Zum Schluß der Disputation haben die Parteien durch Unterschrift der einzelnen Mitglieder ihre Zustimmung zu den Schlußreden Ecks oder ihre Ablehnung derselben kundgetan. Es verdient Erwähnung, daß auch „uß des Hußschins huffen" einige gerade in der ersten Schlußrede sich nicht Oekolampad anschlossen, sondern Eck. Z. B. „Herr Mathis Keßler, pfarrer uff Gäs (Gais) in Appenzell hat es mit Doctor Ecken in den zwei ersten Schlußreden." „Herr Johannes Glotherus, Pfarrer zu Mühlhausen, hat's mit doctor Ecken in der ersten." „Item Augustinus Kromer von Mühlhausen, in der ersten Schlußred hat er sich doctor Ecken underschrieben." Herr „Benedikt Burgauer von sant Gallen ist nit wider die erst schlußred." Von Berchthold Haller aber heißt es: „Der predicant von Bern hat gedisputiert wider die andren schlußred. Sunst hat er sich in der ersten schlußred nit mercken lassen, und wiewohl doctor Eck inn in der Disputatz gefragt, was er halt und glob in der ersten schlußred, daruff hat er im nit wellen antwurten nöch veriehen, was er vom sacrament des alltars haltt und gloub."[1]) Ebenso dachten Petrus Kunz von Schöntal und Jodocus Burckhart von Solothurn. So sind also die Zwinglianer in der Abendmahlslehre nicht einhellig gewesen in Baden. Keineswegs ist anzunehmen, daß die Ecks erste Schlußrede Anerkennenden damit katholisch gedacht hätten; nein, Ecks These: „der wahre Fronleichnam Christi und sein Blut ist gegenwärtig im Sakrament des Altars" war so formuliert — wohl mit Absicht —, daß darunter auch ein Lutheraner Platz finden konnte. Und die genannten Pfarrer — auszunehmen wäre nur der von Gais, der das Meßopfer anerkannte — die die übrigen Thesen Ecks verwarfen, werden als Anhänger der Realpräsenz im Sinne Luthers anzusprechen sein. Wir haben hier die ersten Anfänge der inner-

1) Dieses Ausbiegen Hallers trug den Bernern eine besondere Klagschrift der Ratsboten gemeiner Eidgenossenschaft zu. Vgl. Eidgen. Absch. IV, 1a S. 910. Diese sind ganz besonders entrüstet: „Dwil doch das nit der mindst, sonder der gröst artikel ist, darumb dann die disputatz gehalten wird". Zu Hallers Stellung zum Abendmahl bringt der Generalvikar Faber in der „Neuwe Zeitung" (vgl. VIII, Nr. 494, Anm. 1) die tendenziöse Nachricht: „Und uf Montag nach Johannis Baptiste nechst verschienen [29. Juni] hat dein und Zwinglins Bruder in der kisten, der Prädicant zu Bern, vor großem Rat bekennet, daß er halt und glaub die Meß, wie wir sie haben, sey gerecht und im Sacrament des altars sey der war leyb und das war blut Christi, darzu geschworn, den alten glauben zu halten und zu predigen." Den wirklichen Sachverhalt s. bei Blösch RE^3 VII, 368 und bei Stürler: Urkunden der bernischen Kirchenreform I, 571ff. Aus dem bei Stürler abgedruckten Briefe (vgl. besonders S. 572 Z. 13 v. u.) geht mit Sicherheit hervor, daß Haller die Realpräsenz im Sinne Ecks oder Luthers nicht vertrat. Immerhin wäre es doch möglich, daß er die von Faber ihm untergeschobene Meinung geäußert hat, da sie mehrdeutig ist. Vgl. auch Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation, hg. von Steck u. Tobler (1923) S. 319, 327. Aus der hier mitgeteilten Urkunde geht hervor, daß Haller in Baden nicht auf die Abendmahlslehre eingehen durfte, daß ihm dann aber nachher Bern Meinungsfreiheit vornehm bewilligte.

schweizerischen lutherischen Opposition gegen Zwingli vor uns.[1]) Es gingen also hier wirklich, wenn es sich auch nur um einige wenige Pfarrer handelte, Katholiken und Lutheraner Hand in Hand in Anerkennung der These Ecks. Dem Ingolstadter Theologen ist es gelungen, einen Keil in die Zwinglianer hineinzutreiben durch die Abendmahlslehre. Wir wissen[2]), daß er das von Anfang an gewollt hatte, und werden an dieser Stelle wiederum ein Merkzeichen in die Kerbe schneiden, um Zwinglis Mißtrauen gegen eine Union mit den Lutheranern zu verstehen. Oekolampad hat einen tiefbekümmerten Brief über diese Spaltung nach Straßburg geschrieben.[3])

Lutheraner gingen Hand in Hand mit den Katholiken, die in Baden im Disputationsabschied ein Verdikt gegen Zwingli aussprachen, das dem Wormser Edikte gegen Luther gleichkam und es offensichtlich zum Vorbild genommen hatte! Es hieß[4]): ein jeder, der sich untersteht, alte verdammte Irrtümer wieder aufzuwecken oder zu beschirmen, fällt ohne weitere Erklärung in schweren Bann, von gemeiner Kirchen ausgestoßen, abgesondert, und wird gehalten als von der gemeinen christlichen Kirche verdammt. Dahin gehört Zwingli und sein Anhang, weil sie nicht allein Wiklefs und Hus', sondern auch der alten Ketzer Lehre in allen ihren Büchern hervorziehen und beschirmen. Außerdem hat eben diese verkehrte Lehre jüngst Leo X. in einer offenen Bulle wider Martin Luther, und dann Karl V., die Universitäten Paris, Köln und Löwen für Irrtum und unchristlich erkannt, verworfen und verdammt — mit andern Worten: Zwingli wird in aller Form durch die Badener Tagsatzung in Bann und Acht erklärt! Der von am Grüt und seinen Helfershelfern angestrebte Ketzerprozeß hat jetzt in Baden sein Schlußvotum gefunden. Ein geradezu ungeheuerlicher Schritt! Aber man hat es sehr geschickt verstanden, die Rechtsbegründung dafür zu finden. Man stellt Zwingli einmal unter das kirchliche Gewohnheitsrecht (Anhänger einer kirchlich verdammten Lehre sind ohne weiteres verdammt), sodann unter die Bannbulle Leos X. gegen Luther und unter das Wormser Edikt, dem die Verdikte der Universitäten beigefügt werden. Selbst kraft schöpferischen Rechtsaktes bannen und ächten kann man natürlich nicht, aber man maßt sich an, Zwingli dem Verdikte schon vorhandener Gesetze zu unterstellen. In Gemeinschaft mit den Bischöfen wird ferner verfügt, daß niemand zum Predigen zugelassen werden soll, der nicht zuvor von seinem geistlichen Ordinarius geprüft und für tauglich befunden worden ist. Endlich — wiederum eine Parallele zum Wormser Edikt — sollen des Luthers, Zwinglis und ihrer Anhänger, auch andere verführerische und verbotene Bücher, Schand- und Schmach-

1) Über den Fortgang dieser Bewegung siehe unten. Schon hier sei herausgehoben, daß der spätere Hauptführer Benedikt Burgauer ist, der auch in Baden opponierte.

2) Siehe oben S. 165f.

3) Quam discessionem a se evangelistarum gravi et lachrymabili epistola apud nostros deflevit Oecolampadius (Gerbel an Jonas, Briefwechsel des J. Jonas I, S. 99).

4) Eidgen. Absch. IV, 1a, S. 936.

schriften und Gemälde verboten werden.[1]) Der Beschluß war solidarisch von den Orten Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden (Obwalden, Nidwalden), Zug, Glarus, Freiburg, Solothurn und Appenzell gefaßt als eine „cristenliche vereinung" und sollte für das ganze Gebiet gelten. Das alles hatte sich an Zwinglis Abendmahlslehre — „dwil doch das nit der mindst, sonder der gröst artikel ist, darumb dann die disputatz gehalten wirt"[2]) — entzündet. Man darf sagen: sie ist der Hebel geworden für den energischen Zusammenschluß der Katholiken gegen Zwingli; so gewiß Ansätze dazu schon früher vorhanden waren. An sie knüpft der zu Baden wie nie zuvor gemachte Versuch an, über Zürich eidgenössische Maßregeln zu verhängen.

Mit Spannung und Erwartung wurde ihr Verlauf außerhalb der Schweiz verfolgt. Petrus Tossanus schrieb am 26. Juli 1526 an Oekolampad, er habe von den ihm in Baden widerfahrenen Schwierigkeiten gehört; bei Hofe habe ein Schweizer das Gerücht verbreitet, Oekolampad habe seine Meinung über die Eucharistie revoziert.[3]) Aus Waldshut schrieb am 10. Juni, also unmittelbar nach Disputationsschluß, ein gewisser Antonius Halieus eine öffentliche „epistola, quibus praeiudiciis in Baden Helvetiorum sit disputatum".[4]) Hinter dem Namen („Fischer") steckt offenbar ein Süddeutscher, vermutlich Johannes Piscatorius aus Stein a. Rh., damals schon lange in Süddeutschland, nachweislich war er in Baden.[5]) Er erzählt selbst, daß er von Baden nach Schaffhausen, von dort nach Waldshut gekommen sei, um bei günstiger Gelegenheit und nach voller Wiederherstellung seiner Gesundheit in die Heimat zurückzukehren. Er ist von den Seinen abgeordnet worden, „um Theseus und Perithous mit den Centauren kämpfen zu sehen", und war enttäuscht, Zwingli nicht in Baden zu treffen, hört aber, daß er die besten Gründe gehabt habe, auszubleiben. Er teilt dann die Thesen Ecks und die Gegenthesen Zwinglis d. h. seine erste in Baden eingereichte Eingabe[6]) mit. Es scheint fast, als habe er selbst sich an der Disputation anonym beteiligen wollen[7]); jedenfalls ist er ärgerlich gewesen,

---

1) Auf die übrigen Bestimmungen gehe ich nicht näher ein. Es spielt als Vorbild auch der Regensburger Konvent von 1524 (bez. der Zulassung der Prediger), sodann der Nürnberger Reichstagsabschied von 1523 herein, wenn es heißt: Das Evangelium solle „nach gemeinem christenlichen verstant, wie das die heiligen lerer, so von der Kirchen angnomen sind, usslegen". — Das Bücherverbot hat eine unmittelbare Wirkung in Nürnberg erzielt. Vgl. IX, S. 267, Anm. 62, wo in den Worten des Ratsbeschlusses die Bezugnahme auf die Badener Disputation ganz deutlich ist. (Vgl. oben S. 232.)

2) Vgl. S. 336, Anm. 1. 3) Simmlersche Sammlung, auch Herminjard I, 447.

4) Exemplar in der Stadtbibliothek Zürich.

5) Vgl. Keidel: Johs. Piskatorius (Bl. Württ. K. G. 6, 143 ff.). Keidel kennt die oben erwähnte Schrift nicht. — Obige Worte waren schon geschrieben, als E. Stähelin in Z. K. G. 37, 394 ff. sich ebenfalls für die Identifikation von Halieus und Piscatorius aussprach.

6) Sch.-Sch. 2, 2, 486 ff.

7) Metuebat enim Faber quosdam ex Atesinis ac Sueviae urbibus, qui de facie non erant ei noti; deshalb habe er die Namenabgabe gefordert. Die Stelle dürfte zugleich für die süddeutsche Herkunft des Verfassers sprechen. Die Meinung von M. Kirchhofer: B. Haller, 1828 S. 71, Halieus sei der Berner Thomas v. Hofen, ist irrig und beruht auf Verwechslung mit dem S. 339 erwähnten Büchlein.

daß die Disputanten ihren Namen abgeben mußten. Nach Wittenberg gelangte ein Bericht über die Badener Tagung durch Nicolaus Gerbel, der schon am 5. Juni an Justus Jonas, Melanchthon, Bugenhagen und an Luther schrieb.[1]) Richtig erkannte er in der Disputation eine Sprengung der eidgenössischen Einheit. Oekolampad erhielt Lob wegen seines Standhaltens „mit wunderbarer Milde und Bescheidenheit". Kennzeichnend für Gerbel aber ist, daß er allen Nachdruck auf die Spaltung im evangelischen Lager der Schweiz über die Abendmahlsfrage legt. Bei ihm hat die Ecksche Taktik einen vollen Erfolg erzielt! „Alle — so sagt er mit ganz erheblicher Übertreibung — wie viele ihrer im übrigen Oekolampads Meinung zustimmten, gingen in dieser einen Frage über das Sakrament (des Abendmahls) zur Meinung von Eck über." Ja, Gerbel sucht jetzt Luther in dieser Sache mobil zu machen: „es ist Zeit, daß Eure Kirche sich mit dieser Angelegenheit befasse; vor allen Dingen Luther, ob vielleicht einiger Augen erleuchtet werden könnten".[2]) Er sendet auch Material: annotavi tibi nonnulla, quibus maxime nititur Oecolampadius. Am 10. Juli schrieb er wiederum an Luther und Melanchthon, berichtete über die in Baden aufgeworfenen Fragen und forderte noch dringender Luther zur Meinungsäußerung auf.[3]) Endlich folgte Ende Juli noch ein dritter Brief an Luther[4]), und er wiederholte ihn mit anderen Worten, als Luther nicht antwortete.[5]) Er hatte keine Zeit.[6]) Also die Zustimmung schweizerischer Pfarrer zu der These des Katholiken Eck bringt Zwingli Luther auf den Hals! Gerhard Roussel wollte, wie er am 17. Juni Farel nach Straßburg meldete[7]), gehört haben, die Evangelischen hätten „Ort und Sache" preisgegeben.

Die Straßburger hatten im Anschluß an die Disputation und durch sie einen kleinen Skandal mit Faber auszufechten.[8]) Das strenge Verbot der katholischen Majorität umgehend hatte ein Unbekannter, nicht, wie man lange annahm, der Berner Unterschreiber Thomas v. Hofen, sich Notizen während der Disputation gemacht, sie nach Straßburg geschickt und dort unter dem Titel „Warhaftige handlung der disputation in obern Baden" bei Wolf Köpfel drucken lassen[9]) mit einer sehr scharfen Einleitung wider die

1) Briefwechsel, herausgegeben von Kawerau, I, Nr. 97. Vgl. oben S. 288. Enders 5, Nr. 1075; Vogt Nr. 20.

2) Si forsan vel aliquorum oculi possent illustrari. Vgl. auch die gleißnerischen Worte im Briefe an Luther. 3) Enders 5, Nr. 1086. 4) Enders 5, Nr. 1088.

5) Enders 5, Nr. 1095. 6) Enders 5, Nr. 1097 (si otium esset).

7) Herminjard I, 439 (cessisse . . . loco et rei).

8) Vgl. zum Folgenden E. Egli: Die zu Baden „niedergeworfenen" Briefe (Zwingliana II, 377ff.). Schon vor der Disputation hatten die Straßburger in einem Schreiben an Faber vom 23. Mai 1526 (Simmlersche Sammlung) Front gemacht gegen seine „Büchlin, in welchen Du Dir selbst frolichen gewünst gibst, als ob Du den Zwinglien schon überwunden hättest". Sie erwähnten, daß sie schon 1525 Faber zu einem Gespräche aufgefordert, aber keine Erhörung bei ihm gefunden hätten: jetzt möge er wenigstens nach der Badener Disputation kommen.

9) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Über den Verfasser siehe E. Stähelin in Z. K. G. 37, 378ff.

Zerstörer des Evangeliums.[1]) Die Schilderung des Disputationsverlaufes rückte die Vergewaltigung der Evangelischen „viel Hohn und Spott wider Ecolampadium und sein mitgenosse“ in den Vordergrund und war infolgedessen naturgemäß von Tendenz nicht frei. Sehr deutlich aber war die erste These Ecks vom Abendmahl in den Vordergrund gerückt worden. Der Verfasser berichtete eine interessante Begebenheit: „Darum ist auch D. Ludwig Berr (von Basel) am 21 tag Maii — also vor der eigentlichen Disputation! — zum Ecolampadium in die Herberg komen und hat ihn gebetten, er wölle dissen Artickel vom Sacrament alleyn fallen lassen, in den übrigen wöllen sye wohl ein Rachtung[2]) treffen“. Ludwig Bär hat das freilich aufs lebhafteste bestritten, und wie Oekolampad ihm vor dem Bürgermeister von Basel bestätigen mußte, hat er so die Äußerung nicht getan, wohl aber gesagt: „wenn der erst artickel abgericht (erledigt), so werend darnach die andern auch bald abgericht“.[3]) D. h. der Arikel vom Abendmahl war die Hauptsache. Der Köpfelsche Druck wurde nun in mehreren Exemplaren mit der Schrift Leo Judaes gegen Erasmus[4]) sowie mit einigen Briefen an Zwingli geschickt, durch die Ungeschicklichkeit des Boten aber fiel das ganze Paket den Katholiken in die Hände. Straßburg hatte aber noch mehr getan: es sandte Exemplare des Büchleins nach Speyer auf den dortigen Reichstag — offensichtlich zu dem Zwecke, gegen den „schweizerischen Reichstag“ durch den deutschen Propaganda zu machen.[5]) Sofort machten am 28. Juni die in Baden versammelten Eidgenossen dem Reichstage zu Speyer offiziell Mitteilung von dem Büchlein und berichteten, die Disputation sei dazu zusammengetreten „sollich irrung abweg zu tun“.[6]) Außerdem schickten die Katholiken jetzt das abgefangene Büchlein nach Basel, „damit sie die erzürneten Eidgnossen mehr erzürnen möchten“.[7]) Capito hatte dann mit Faber einen publizistischen

---

1) Erwähnung verdient daraus die besondere Heraushebung des Wormser Ediktes: „Die auffrur haben sye on beschwerung irenthalb erwegt, so bald sye nurt (!) erlanget haben das Keyserlich Mandat wider das Evangelium.“

2) Vereinbarung, s. Schweiz. Idiotikon VI, 316.

3) VIII, Nr. 496. Die Eidgenossen machten an Straßburg am 28. Juni offizielle Mitteilung von dem Irrtum des unbekannten Autors.

4) „ein schedlich lugenbüchlin wider den frommen Erasmum in die gantzen Christenheit vom Sacrament neuwlich ußgangen, hat der gut Erasmus nie künden erfaren, wer dz gethon.“ (So Faber in der „neuwe Zeitung“.) Vgl. oben S. 143ff. Der Bote gibt dann als Verfasser den „abtrinnig münch Pellicanus“ an.

5) Vgl. Capitos Angabe der Motive der Edition des Büchleins VIII, 622.

6) Vgl. Faber „Neuwe Zeitung“. Hier auch die Nachricht von dem Feilbieten des Büchleins auf dem Reichstage. Zur Sache vgl. auch Ney in Z. K. G. VIII, 308. — Joh. Sapidus erzählte in einem Briefe an Bucer vom 3. August 1526 (Simmlersche Sammlung), daß Beatus Rhenanus über die Straßburger gelacht habe, weil sie an Erasmus die prudentia humana, ratio und vires humanae tadelten, dabei aber selbst damit operierten, wie beweisen epistolae vestrae Zwinglio missae, quas nuper Faber Constantiensis vulgato sermone reddiderit.

7) VIII, Nr. 496.

Streit.[1]) War es auch nicht nötig, es Zwingli besonders zu sagen, so gab es doch die Sachlage ganz richtig wieder, wenn der Straßburger seiner Kennzeichnung des „Papstes mit seinen Trabanten“ beisetzte: quem leviter suffulciunt propugnatores impanati Christi d. h. die Lutheraner.[2]) Das hatte sich ja gerade auch in Baden dank Eck gezeigt.

Der Konstanzer Generalvikar hat nun nach seiner Abreise aus Baden in Speyer auf dem Reichstage seine Pläne weiter verfolgt und die Intriguen gegen Zwingli fortgesponnen — allem Anschein nach gerade wieder auf Grund der Abendmahlslehre. Erwünschten Anlaß dazu boten ihm die „in Baden niedergeworfenen Briefe“. Er hat sie auf dem Reichstage verlesen lassen[3]) und sie haben dort böses Blut, auch unter den Straßburger Gesandten, gemacht[4]), er ließ seine „neuwe Zeitung“ mit Aktenstücken, darunter auch jenen Protest der Eidgenossenschaft zu Baden an den Reichstag (siehe S. 340) drucken. Einfluß gewährte ihm seine Wahl in den sogen. großen Ausschuß, der sich zur Beratung der Religionsangelegenheiten unter den Ständen bildete. Sie erfolgte unter Widerspruch der weltlichen Fürsten, und die Gründe desselben verdienen Hervorhebung[5]): „er predige hie und mecht auß seiner predig vermerkt werden, was ime ausschutz gehandelt wurd. Zum andern, so sey er in der disputacion zu Baden gewesen, darumb sey er diser sach argwenig. Zum dritten, so habe er nechstmals die brieff, so an die gemeinen stend von den eidgenossen außgangen, trucken lassen“. Also Faber wird als ungeeignet abgelehnt nicht zum wenigsten wegen seiner Agitation in der Schweiz. Die Ablehnung drang nicht durch, Faber blieb im Ausschuß.[6]) Nun berichtet L. Lavater in seiner Geschichte des Abendmahlsstreites: „am Ende des Reichstages beschwor Johannes Faber, der Vikar des Bischofs von Konstanz, unter Tränen die Fürsten, sie möchten, wenn nichts anderes, so wenigstens dieses verhüten, daß ihnen Christus und damit das ganze Heil durch die Mishandlung (conculcatione) des Leibes Christi entrissen würde. Darauf zielten die ab, die leugneten, daß er im Sakrament genossen werde“.[7]) Diese Bemerkung findet am Aktenbefunde seine Bestätigung. Fabers Predigten haben sich nachweislich hauptsächlich um die Messe gedreht[8]); sodann findet sich in einem Gutachten des fürstlichen Ausschusses über die Beschwerden der Weltlichen wider die Geistlichen die wertvolle Stelle: „Und zum ersten dieweil die h. hochwirdigen sacramenten von Christo iren ursprung haben, on alle mittel christlichem glauben

1) VIII, Nr. 494 Anm. 1. 2) VIII, 623.

3) Polit. Korrespondenz der Stadt Straßburg, I, 262. 4) Ebenda 263.

5) Ney in Z. K. G. VIII, 312. Den vierten Grund der Ablehnung Fabers, der ihn überhaupt wegen seiner Polemik gegen etliche Stände beargwöhnt, lasse ich beiseite.

6) Ebenda 313.

7) Historia de origine etc. S. 7[b]. Lavater fußt auf Zwinglis „Amica Exegesis“. Vgl. 3, 469.

8) W. Friedensburg: Der Reichstag zu Speyer 1526, 1887, S. 304.

anhengig und desselben gewisse zeichen sindt, sollen derselbigen ubung bey meniglichen im h. reiche erhalten und gehandthabt werden, und zuvorderst des sacraments des waren h. leibs und pluts Christi, so das sacrament des althars genant wurdet, soll nymandt gestattet werden, das darwider geleret, geprediget oder disputirt werde etc., wie etliche bose, teufflische, ketzerische geister gethan, als ob daselbst nit gegenwertig were der ware leib und plut Christi, und sollen diejhenen, so darwider predigen, schreiben oder leren, von meniglicher obrikeit als offenbar verdampt ketzer an irem leben gestrafft werden".[1]) Nun ist zwar Faber kein Mitglied dieses Ausschusses gewesen[2]), aber die Formulierung trägt unverkennbar den Stempel seines Geistes. Es ist der Geist der Badener Disputation. Die Verdammung der Sakramentierer soll — offenbar durch Reichsgesetz — erzielt werden, und darunter war an erster Stelle Zwingli gemeint. Nicht minder wichtig aber ist, daß diesem Gutachten auch die lutherisch gesinnten Mitglieder des Ausschusses zugestimmt haben.[3]) Sie haben nur einen Zusatz sich erlaubt: nach der auf jene Verdammung folgenden Empfehlung des Altarsakramentes in der Messe haben sie eingeschoben: „doch das dabei das gemeine folck gelernet, wie es das sacrament innerlich im glauben genießen und die frucht desselbigen suchen und das leiden Jesu Christi, darinne alle unsre seligkeit gelegen, betrachten und sich desselbigen teilhaftig machen soll".[4]) Das ist das einzige, was die Lutheraner verlangen, eine Verinnerlichung der katholischen Lehre, wie sie auf katholischer Seite selbst vielfach üblich war. Hier war also die von Faber und seinen Helfershelfern taktisch gegen Zwingli ausgespielte Gemeinsamkeit der Lutheraner und Katholiken in der Abendmahlslehre praktisch geworden an politisch hochwichtiger Stelle! Der Verlauf des Speyrer Reichstages hat dann die ganze Aktion Fabers nicht ausreifen lassen.[5])

„Ich möchte wissen, was Johannes Faber gegen Konstanz im Schilde führt", schrieb am 14. Juni 1526 Urbanus Rhegius aus Augsburg an die Gebrüder Blarer.[6]) In Konstanz wurde die Disputation angelegentlichst verfolgt, schon deswegen, weil man die katholischen Gelehrten nach ihrer Rückkehr von Baden zu einem Religionsgespräche in den eigenen Mauern erwartete.[7]) Der Rat der Stadt hatte der Aufforderung des Bischofs, die

1) Ney in Z. K. G. IX, 142. 2) ib. S. 138.

3) Nämlich der Hesse Schrautenbach, Bernhard v. Solms und Hieronymus Vehus. Vgl. ib. S. 138.

4) ib. S. 142. Über den Charakter dieses Zusatzes als unter Einfluß der Evangelischen erfolgt s. ib. S. 140. Zum Ganzen auch Friedensburg, a. a. O. S. 273f., 349. Friedensburg (S. 351 Anm. 1) ist die Besonderheit des oben zitierten Passus aufgefallen, er hat ihn aber nicht zu erklären vermocht.

5) Zu Capitos Gegenmaßregel gegen Faber auf dem Reichstage s. VIII, Nr. 541, Anm. 11.

6) Schiess I, 135.

7) Das Nähere bei E. Issel: Die Reformation in Konstanz, 1898, S. 56f.

Konstanzer sollten nach Baden gehen, nicht entsprochen, weil sie nicht eingeladen seien; darüber spottete Eck: „wo uns (die Konstanzer) unsere herren gen Baden geschickt, hettind wir, wie auch die anderen von im usgeriben müssen werden". Dagegen schrieb Ambrosius Blarer eine „Entschuldigung der Dienern des Evangeliums Christi zu Costentz uff die luge, so jnen nach gehaltner Disputation zu Baden zugelegt ist".[1]) Über die Abendmahlslehre war hier nur so viel gesagt, daß „der erst artickel noch nit zu end disputiert was", etwas mehr war gegen das Meßopfer ausgeführt.

Auch Rhegius ist auf Nachrichten aus Baden gespannt[2]) und wird sie wohl bald erhalten haben. Und Zwinglis „Kundschafter" in Augsburg[3]), Peter Gynoräus, sandte dem Zürcher Freunde mit eigenhändiger Widmung alsbald die im August 1526 erchienene Schrift Ecks „de sacrificio Missae".[4]) Nach Heidelberg zu Martin Frecht versprach Oekolampad Kunde über die Disputation zu senden.[5]) Auch der Humanist Nikolaus Ellenbog in Ottobeuren las die Akten.[6]) Der Augsburger Drucker Philipp Ulhart aber sorgte dafür, daß in den evangelischen Kreisen Süddeutschlands auch die Vorgeschichte der Disputation, der Handel zwischen Zwingli und Eck, bekannt wurde, „darauß ain yeder frummer mercken mag, ob Eck die warhait erfaren, leeren oder beschirmen alt auffsatz am hertzen lig"[7]); Zwinglis Fernbleiben war damit gerechtfertigt!

Kein Wunder, daß nun auch die Publizistik das Badener Gespräch sich zum Vorwurf nahm![8]) Aber nach ihrer Art haftete sie an den Äußerlichkeiten und drang in die theologische Materie nicht ein. Nur der Theologe Utz Eckstein in seinem unmittelbar vor der Disputation verfaßten „Concilium"[9]) hat die Bedeutung der Badener Tagung richtig erkannt, wenn er sofort die Abendmahlslehre in den Mittelpunkt rückt. „Viel starcker Sprüchen jetzt bring ich, die entscheiden das Sacrament, das Christi Leib

1) Exemplar der Simmlerschen Sammlung. Über Ecks Gegenschrift s. Th. Wiedemann: Dr. Joh. Eck, S. 257ff.; Issel, S. 58.

2) a. a. O.

3) So nennt ihn F. Roth: Augsburgs Reformationsgeschichte ² I, 1910, S. 200.

4) Das Exemplar mit der Widmung: Huld. Zuing. suo P. gynorianus D. D. auf der Kantonsbibliothek III B. 135. Randglossen Zwinglis finden sich nicht. Die ganze Schrift setzt sich zwar mit Zwingli (neben Luther) sehr eingehend auseinander, behandelt aber nur das Meßopfer nach allen Seiten hin, nicht sowohl die Frage der Realpräsenz, die für Eck Voraussetzung ist. Eck hat namentlich Zwinglis de conone missae epichiresis gelesen. Für den Verlauf des Streites im protestantischen Lager ist die Schrift weiter nicht wichtig; darüber, daß die Messe kein Opfer sei war man einig. Zwinglis Antwort an Gynoräus s. VIII, Nr. 524.

5) Epp. p. 205.

6) A. Bigelmair: Nik. Ellenbog (Festgabe für A. Knöpfler 1917) S. 35.

7) Vgl. die bei Schottenloher: Ulhart S. 128, Nr. 144 – 146, verzeichneten Drucke, die die Briefe des Zürcher Rates vom 6. Nov. 1524 und Zwinglis Brief vom 15. Jan. 1526 enthielten, ferner Zwinglis Antworten über Ecks Schlußreden und unchristliche Antworten.

8) Vgl. darüber F. Humbel: Ulr. Zwingli und seine Reformation im Spiegel der gleichzeitigen, schweiz. volkstüml. Literatur, 1912, S. 219ff.

9) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich.

nicht in's Brot werd gsendt." In der Ausführung freilich behandelt Eckstein zuerst das Meßopfer, um von da aus auf das Abendmahl überzugehen. „Nur gdencken, nicht opffern, hörst Du's?" Den Meßpfaffen gilt die derbe Rüge: „Also verkauffen sie das Brot, und sagen heiter, es sey Gott, wie er am Creutz gehangen sey". Oder es soll gesagt werden, „ob Gott doch steig von Himmel herab, und komm zum Pfaffen in der Meß, daß er sein Blut und Fleische eß". Für die Antwort auf diese Frage ist es charakteristisch, daß Eckstein nur zwei einander gegenüberstehende Ansichten kennt. Realpräsenz und Symbol — wie Zwingli im „klaren Unterricht".[1]) „Es ist nun jetz der gröste span worden underm gemeinen Man, daß niemand weißt, woran man ist, einr halts für den Leib Jesu Christ, der ander für des Leibes zeichen. Das mag ein ander nicht erreichen."[2]) Keineswegs aber wird nun die erstere Ansicht am Katholizismus erläutert, vielmehr an — den Lutheranern, die also hier ganz solidarisch mit den Römischen erscheinen. „Der Luther und Hans Pomerantz[3]) sind jetz der Meynung gar und gantz." Eckstein legt auf das „jetz" Nachdruck. Denn er fügt hinzu: „Haben vor beyd anderst geschrieben, sind aber nicht darbey geblieben." Er bringt auch dafür den Beweis: „Der Luther schreibt in einem Buch, im Deuteronomii (!) man das such, da er lehrt, wie man Thier soll essen, hat er die Sach also ermessen, und spricht daselbs in seim Comment[4]): mit Glauben eß man's Sacrament. Nun hab der Glaub beinin zän nicht." Bugenhagen aber sei einerseits nicht damit einverstanden, „das Blut Christi allein die trenck, die allzeit seyen eyngedenck, daß Christus für sie sey hingeben", anderseits („daneben") sage er: „sein Fleisch man auch nicht anderst eß, so man stäts glaubt und nicht vergeß, man mög ihn auch anderst nicht niessen, denn so man glaub Christi Blutvergiessen, und wer desselben nicht vergeß, derselb im Geist das Fleisch recht eß".[5]) In sehr interessanter Weise bestätigt uns also hier der Publizist, was uns früher bereits klar geworden war[6]), daß die Zwinglianer bei den Führern der Lutheraner eine Schwenkung angenommen haben, die sich — irrig — darauf stützte, daß sie ursprünglich den Glauben beim Abendmahlsempfang so stark in den Vordergrund gerückt hatten, daß die Realpräsenz zu verschwinden schien. Tatsächlich handelte es sich nicht um eine Schwenkung, sondern nur um eine Verschiebung der Akzente. Eckstein sucht ferner seinen Lesern klarzumachen, daß Christus die „figurlich Red" liebe, also trotz des „ist" „ein geistlichs darbey verstahn" werden kann. Auch hat er sehr gut den springenden Punkt verstanden, wenn er fragt: „ist's Sacrament des Leibes speiß, oder

1) Siehe o. S. 302ff. 2) D. h. das sind unvereinbare Gegensätze.

3) Natürlich Bugenhagen. — F. Humbel geht auf diese so überaus interessanten und wertvollen Nachrichten zum Abendmahlsstreite überhaupt nicht ein. Vgl. jedoch S. 188 die kurze Notiz aus Eckstein.

4) Annotationes in Deuteronomion 1525, WA XIV, 650.

5) Vgl. dazu oben S. 194ff. 6) Siehe o. S. 251, 259f., 276.

speißt es die Seel allein?“, und aus der Bejahung des letzteren die Folgerung zieht: „darumb die Seel gar nicht erkennt für ihr speiß das brötig Sacrament. . . Der Seele speiß wachßt nicht hie auff Erd, Christus der ist gen Himmel gfahren, das sah die Galileisch scharen.“ Wie er gen Himmel gefahren ist, genau so und nicht anders wird er wiederkommen. Nun aber „magst Du nicht mit der warheit jehen (bekennen), daß Du Gott je hast also gsehen widerkommen, wie er auffgfahren“. Also sitzt Christus noch im Himmel und ist noch nicht herniedergestiegen; das geschieht erst am jüngsten Tage. Gewiß, das Sakrament ist „Zeichen eines heiligen Dings“, aber Christus ist nicht selbst darin. Ein Genuß des „brötinen Gottes“ hat auch keinen Wert: „geht es denn dreyn, so geht's auch drauß, das wer ein unsauber Gottshauß“. In Gott sein ist etwas ganz anderes: „So ich zu Gott ein Liebe hett und allweg gutes von ihm redt, auch begierig wer, bei ihm zu syn, dennzumal ich gwiß in Gott bin, ja, mit dem Gmüte ohne den Leib“. „Daß nun Gott in dir leiblich sey wie ein Krautball, ist fantasey“. 1. Cor. 10, 4 kann nur von einem geistlichen Genießen verstanden werden: „Dergleichen Sprüch findt man noch meh“. Z. B. 2. Mos. 12, 11: „Da steht noch klar, das ist Phase, ist lengest hin, kompt nimmermeh, und heißt darumb der Uberschritt, daß Israel ward geplaget nit. Es ist Phase, der Jud gwiß seyt, wann er das Lämblein zubereit. Nun ist es nicht der Uberschritt und mag's nicht seyn, das fehlt sich nit“. Das Passahmahl aber ist das Vorbild des Abendmahls; denn: „nach Jüdscher weiß auch Christus redt, am abend, alß er's Nachtmahl hett, sein Leib hat er da eyngesetzt anstatt des Lambs, da er sich letzt“. Christus spricht: Das ist mein Leib, der für Euch gegeben wird; tatsächlich aber war er noch nicht hingegeben. Wäre es nun der wirkliche Leib Christi gewesen, so „hetten die Jünger Christum gnossen, eh er sein Blut noch hatt vergossen“. „Hett da der Leib denn d' Jünger gnützt, was hat er denn sein Blut verschwitzt?!“ Wenn aber das Brot wirklich der Leib war, der für uns dahingegeben wird, also der ans Kreuz gehängte Leib, so hätte dieses Brot auch an's Kreuz gehängt werden müssen, denn es war ja Christi Leib. Ist aber „das Brot nicht geben hin, so ist es nicht sein Leib gesyn“. Wie konnte überhaupt der Leib in dem Brote sein, der noch lebte und nicht tot war?! Berufung auf Wundererscheinungen helfen nicht, sie sind Täuschung, niemand hat Gott je gesehen. 1. Cor. 11, 29 spricht nicht gegen die symbolische Auffassung; denn unmittelbar vorher ist gesagt, daß man Brot esse und Wein trinke, dabei des Herrn Tod gedenkend. Seiner Gottheit nach ist Christus allgegenwärtig, „sein Menschheit mögen wir nicht sehen“. Nach „dem Glauben“ ist er gen Himmel gefahren, sitzt zur Rechten Gottes und kommt erst zum Gericht wieder. Joh. 6, 54ff., von Eckstein eingehend exegesiert, zeigt auch, daß die Seele nicht mit Fleisch gespeist wird.

Das alles sind Gedanken Zwinglis, nur popularisiert und in Verse gesetzt. Man versteht, daß man in Utz Eckstein ein Pseudonym für den

Zürcher Reformator sehen konnte.[1]) Nur in einem Punkte ist Eckstein Zwingli über: im Lutherhaß. „Sich, Luther und der Carrenstatt, auf denen ich nur gar vil hatt (diese Hochschätzung Karlstadts ist Zwinglisch)[2]), die kyben wie zwo Badermetzen ..... Der Luther nennt den Carrenstatt ein Saw, die in dem Bantzer gaht[3]), sagt ihm auch Fraw Hulden darbey, nun schawe, ob das Christlich sei! Das ärgert vast den gmainen Man, der spricht: wo ist man jetz daran? Sag ich, du armer Biederman, was gehet uns der Luther an? Wir Christen ghören Christo zu.“ Luther und Karlstadt haben sich nun freilich wieder vertragen, aber was will das besagen? „Der Luther metzget seim Haußgsind alle Jar ein Saw und ein Rind; der Schweintod ist in Sachsen gseyn, der Luther hatt diß Jars kein Schwein“, darum hat er um die Panzersau geworben. Damit erfüllet er den Spruch: „Ihr torheit wird aller Menschen kund. Der Spruch ist gredt aus Paulus Mund (2. Tim. 3, 9), den schreibt der Luther auff sein Buch, auff seim Haderbuch man ihn such“. So weit war Zwingli noch lange nicht und ist auch nie ganz so weit gekommen. Aber als Zeugnis der Volksstimmung muß dieses Zeugnis festgehalten werden. Es ist auch ein Niederschlag des Abendmahlsstreites. Konnte aber Zwingli sich mit Luther einigen, wenn auf seiten seiner getreuesten Schüler — zu denen gehört Eckstein — so über den Wittenberger geurteilt wurde?! Ein neuer Riegel schob sich hier vor die Konkordie. —

Am Schluß der Badener Disputation erhob sich der Generalvikar Johannes Faber und legte auf den Tisch des Hauses, zur Überantwortung an die Boten der 12 Orte „ein geschriben buch[4]), in dry deil verordnet, darinn er vermeint und wolt angezeigt haben irrthumb und unwarheit der Zwinglischen laren. Welches Buch die presidenten von ihm entpfangen; darby er sich mit sicherm versprechen erbotten, das er sollich als bald im müglich, in ein offenlichen truck welt lassen ußgon“. Faber hielt Wort. Am 4. September erschien aus der Presse von Ulrich Morhart in Tübingen die „Christenliche beweisung Doctor Johann Fabri über sechs Artickel des unchristenlichen Ulrich Zwinglins, Meister zu Zürich, überantwurt offentlichen in der pfarrkirchen vor den verordneten vierer Bischoffen,

---

1) So Murner und auch noch Jung: Beiträge z. Gesch. der Reformation der Stadt Straßburg. Vgl. Vögelin: Jahrb. f. Schweizer Gesch. 7, 971, 179, 227. Wesentlich dieselbe Argumentation für die Zwinglische Abendmahlslehre bringt Eckstein in der „Klag des Glaubens“. Es ist unnötig, noch einmal darauf einzugehen. Ganz im Sinne Zwinglis wird betont, daß ein geistiges Essen eines Leibes ein Selbstwiderspruch sei, daß Gott nicht alle Wunder tue, die er tun könne, und daß das Fleisch nichts nütze. — Worauf sich die Bemerkung Hallers an Vadian vom 24. Dezember 1526 (Briefsammlung Nr. 475): „exstant cantiones apud nos duae vulgares et rhythmicae, quae egregie depingunt conventum nostrum Badensem“ bezieht, ist nicht auszumachen.

2) Siehe oben S. 67 f.

3) Vgl. „Wider die himmlischen Propheten.“ WA. XVIII, 139; Barge: Karlstadt II, 275.

4) Die Handschrift befindet sich heute in der Stadtbibliothek Zürich, Msc. F. 5. Vgl. VIII, Nr. 554.

Costentz, Basel, Losan und Chur, auch der zwölff orten gemeiner eidtgnoßschaft".[1]) Hier hielt Faber seine Privatdisputation mit dem Zürcher Leutpriester. Er ist der „Geselle Luthers, der vor fünf jaren[2]) sich auch understanden, allerley newer leeren in das gemein volck zu bringen". Aber Faber weiß natürlich, wie sein Freund Eck, Zwingli auch von Luther abzurücken. „Er hat wol im anfang den Luther hoch gelobt, aber als im der geist kommen, hatt er etlich artickel, als des hochwirdig sacrament und der bildtnuß, auch wider den Luther angefangen leeren."[3]) Der erstere Artikel ist von allen Ketzereien Zwinglis der schlimmste: er hat „besonder auch die rechten warheit des hochwirdigen sacrament des altars abgethon und auß dem waren fronleichnahm ein beckenbrot gemacht". Faber, dem hier der Unterschreiber am Grüt eingeblasen hat, setzt hinzu: „das er doch sonst an vil orten auß dem evangelio vormals, ee er in die letsten Ketzeryen gefallen, für den waren leib Christi gelert, geprediget und seinen underthanen geben hatt und ist also unbestendig in seiner leer". Aber er hat sich die Mühe gegeben, Zwingli selbst eingehend nachzulesen und bringt nun eine ganze Reihe von Stellen aus Zwinglis Schriften, „von dem einundzweinzigsten bis in dises gegenwirtig iar ausgangen, deren gar nahent bey viertzig sind"[4]) zum Beweise für seine Behauptung. Sie sind, wenn auch nicht alle gleich treffend, so doch im allgemeinen sehr geschickt ausgewählt; die Einzelbesprechung erübrigt sich, da wir die Stellen schon kennen.[5]) Die Schlußfolgerung Fabers war unanfechtbar: „auß disen 37 orten, die ich von wort zu wort auß den Zürichern büchlin gezogen, habent ir zu vernemmen, das für und für vom Zwinglin vil iar gehalten, gelert, geprediget und geschriben ist, wie das in der meß nach den auffgesatzten worten sey der ware leib, das ware blut Christi Jhesu, das es also der herr an dem letsten nachtmal auffgesetzt". Wie nun freilich Zwingli „ein Gadarener" wurde, der „hatt nit mögen leiden, das Christus bey im wer beliben", weiß Faber nicht, aber den Tatbestand konstatiert er, wiederum an einer Reihe von Stellen, ganz richtig anhebend mit dem Briefe an

1) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. — Am 6. Oktober 1526 meldet Oekolampad, das Buch Fabers werde in Basel feilgeboten (VIII, Nr. 539).

2) Also von 1521, nicht etwa von 1519, datiert Faber Zwinglis Abwendung vom rechten Glauben. Es ist das Jahr, da die Zürcher Geistlichkeit sich weigerte, das subsidium caritativum nach Konstanz zu zahlen.

3) Faber nennt dann weiter noch die Prädestinationslehre: „also das etlich all ir übelthat, wann auch ein bruder dem andern das haupt abgeschlagen, mit dem entschuldiget habent, es sey des vatters will", die Wiedertäuferei, den Kommunismus, die Internierung der Nonnen in Zürich u. a. Eine Abweichung von Luther wird auch darin gefunden: „Luther vermeint, man solle die meß nit teutsch halten, Zwingli bit umb Gott, man soll das Evangelium und Epistel teutsch lesen".

4) Das ist ungefähr richtig. Vgl. die neue Zwingli-Ausgabe.

5) Siehe oben die Darstellung der ältesten Abendmahlslehre Zwinglis. Faber operiert hauptsächlich mit der Auslegung der Schlußreden.

Matthaeus Alber und den „Widerruf“ im Commentarius de vera et falsa religione kräftig unterstreichend. Da hat Zwingli „den herren mit füssen tretten, da vor der war leib gewesen, hatt er das beckenbrott hingestelt, da das ware blut gewesen, hatt er also ein weinzech angericht“. Es kennzeichnet die Situation, wenn Faber die Abendmahlslehre an die Spitze seines Buches stellt; ausdrücklich ruft er noch seinen Lesern zu: „den punct wöllent ir zu hertzen fassen, dann er wichtig und groß, auch daran die seligkeit aller Christen gelegen ist“.[1])

Im zweiten Teile seines Buches weitet nun Faber den Unterschied zwischen Luther und Zwingli aus zu einer eingehenden Gegenüberstellung der Theologie der beiden Reformatoren. Das hatte vor ihm noch niemand getan, Eck hatte sich auf die Abendmahlslehre beschränkt. Faber bringt nicht weniger als 150 Punkte — „das sind die rechten hundert fünfzig und drey visch, die Petrus in einem netz gefangen und außgeschossen hatt“ — in denen Luther katholisch, Zwingli aber ketzerisch denkt. Es ist ergötzlich, diesen katholischen Luther aus katholischem Munde dargestellt zu sehen. Alle 150 Beweise seiner Rechtgläubigkeit aufzuzählen, führt zu weit, aber einiges muß erwähnt werden. „Lutherus halt, das er die Ceremonien und derselbigen werck in der kirchen nit verwerffen oder abthun wölle; des widerspiel Zwinglius aber haltet.“ „Lutherus leeret, dieweil man nit aller zwölffbotten leeren haben mög, soll man sich halten der heiligen vätter als Gregorii und anderer, deren Meinung Zwinglius doch verachtet.“ „Luther leeret in der Kirche weyhen und andere göttliche ämpter verbringen, komment von Petro und Paulo, welches Zwinglin aber verwirfft.“ „Luther leeret, die Ketzer soll man bannen und vertreiben, das will Zwinglin nit für gutt haben.“ „Luther leeret, das (!) primatus Petri und das Bapstthumb sey vom Evangelio und göttlichem rechten gegründt, des widerspil aber Zwinglius haltet.“ „Luther sagt, wie der glaub sey der erst anfang aller gutter werk, aber gantz und gar unbekant von menschlicher vernunfft, dann was geglaubt werd, sey alles wider die vernunfft; so kompt Zwinglin und will nichts glauben, es mög es denn sensus communis begreifen, und insonders mit dem hohen, verborgnen schatz des altars.“ „Luther haltet, das die im hymmel auch mögent sancti genent werden; so leeret Zwinglius, das die im hymel nit, sonder allein auff erden Sancti, d. i. fromm genennt werdent.“ „Luther leeret, das die bildstürmer unrecht thuend, deßhalb wider seinen eidgesellen den Carolostadium geschriben, Zwinglin dritt die bild mit füssen und verbrent sie.“ „Luther haltet, das ein fegfewer seye, er wiß auch, das eins sein

1) Faber behandelt weiter das Schriftprinzip, den Ketzerprozeß, die Taufe, die Lästerung des Nächsten, die Wahrhaftigkeit, die Sophistik (sie wird wieder speziell am Abendmahl erläutert), den Begriff des Testamentes u. a. Es ist die erste Theologie Zwinglis, tendenziös entworfen von dem Gesichtspunkte aus, daß Zwingli sich widerspreche, aber nicht schlechthin falsch. Der Katholik hat ein Empfinden besessen für die Entwicklung Zwinglis, wie sie der Reformator selbst sich und anderen nicht zugestand.

müsse, Zwinglin will es nit zulassen.“ „Luther haltet Apocalypsim, Zwinglius aber nit, es füg im dann.“ „Luther probiert auß dem psalter, auß dem ersten und andern büchern Moisi, auß dem Daniele und auß dem h. Evangeli, das gott der herr all unser heyl durch mittel und dienstbarkeit der Engel verfüge, das aber Zwinglius nit haltet.“ „Luther haltet, Petrus habe Rom bekert, wider das der Zwinglius ist.“ „Luther haltet, das das wirdig sakrament des altars der massen sey, das in der meß das brott und der wein in das fleysch und blutt Christi transformiert werdent, Zwinglin leeret das widerspil.“ „Luther haltet, das die Messen, so man auch nit offenlich, sonder einer für sich selb halte, syend gutt und habe mer mal erfaren, wisse auch, das dieselbigen nutzbar syend in den anfechtungen und anligen, Zwinglin halt das widerspil.“ „Luther halt, das alle ayd und glüpt, die man Got und dem menschen gethon, halten soll, aber Zwingli absolviert alle meineidig, trewloß pfaffen, münich und nonnen.“ „Luther leeret, das uns Christus nit hab wöllen on sonder zeichen lassen, das sind der tauff und die meß, und redt daselb von dem h. brott; wider die alle drey ist Zwinglin, und sonders wider das heilig brott.“ „Luther helt in außlegung der geschrifft, und welches der recht sinn sey, seye nit gewissers und bessers, dann sich einer der h. lerer und der gantzen kirchen außlegung behelff; welches aber Zwinglin nit halt.“ „Luther schreibt, einer, der in todtsnötten ligt, soll beruffen ein priester, demselbigen beichten sein sünd, dann die Christenliche ordnung sey zu zeitten des h. Cypriani und also vor 1200 jaren gehalten worden, das verachtet Zwinglius.“ „Luther schreibt, das die römisch kirch nit irre, Luther halt, was die gantz kirch halt, sey wol anzenemen und keinswegs zu verwerffen; das aber Zwinglin nit helt.“ „Luther halt die empfengknus der h. mutter Marie on erbsünd, Zwinglin verspottet es.“ „Luther halt, das der geistlich gwalt, wann er auch etwan mißbraucht wirdt, frevenlich nit ist zu verachtent; das aber Zwinglin verachtet.“ „Der Luther nennt die meß ein göttlich Ding; wie sie Zwingli nennt, weyßt jederman.“ „Luther haltet, das der priester ob dem altar in dem meßgwand ein mitler sey zwischent gott und den menschen, das aber Zwingli verspottet.“ „Luther halt die dienst des verdienen der heiligen, das es sey ein schatz der kirchen, Zwingli gar nit.“ „Luther hatt offentlich widerrufft und darzu für den stul zu Rom appelliert Anno 1518 und alle seine bücher bäpstlicher heilikeit befolhen, auch versprochen, was entscheiden werd, wöll er halten; der meinung aber Zwinglius nit ist.“ „Luther leret, das sacrament soll man von dem priester empfahen, Zwinglius aber will das nit, sonder in den hiltzinen schißlen soll es ein yeder selber nemmen.“ „Luther halt, dieweil es müglich gewesen, das Christus auß der junckfrauwen leib on zerstörung außgangen oder geborn, auch ingangen zu beschloßner thür und außgangen durch das beschlossen grab, so sey noch vil mer müglicher, das er also hie in dem sacrament des altar sey; Zwinglius meint, Christus muß biß an jüngsten tag sitzen zu der gerechten des

vatters, mög nit hindan kommen wider alle geschrifft und lerer, muß auch leiblich sitzen, als ob in Stephanus nit einmal auch zu der gerechten des vatters gestanden gesehen hett." „Luther halt, die beicht sey not, sagt auch, die heimlich beicht sei wunderbarlich gut und nutz, ja notturfftig in der kirchen Christi; das aber wider den Zwinglin ist." „Luther sagt, das man das heilig brott geben soll denen, die krank sind und sterben wöllen, Zwingli hatt kein sacramenthauß, das man sacrarium nennet." „Luther bewert durch zwölff ursach und geschrifft, das Bapsthumb sey von gott auffgesetzt und im evangelio gegründt; Zwingli halt das widerspiel." „Luther hette gern das sacrament abgethan, allein das er dem Bapst einen gutten puff het mögen geben, er hat aber es nit gefunden, dann es wer wider das evangelium gewesen; aber Zwingli hat das gefunden." „Luther laßt zu den geistlichen gewalt, das derselb mög und solle die geistlichen und offenlichen sünd straffen, das aber Zwinglin nit leiden will." Aber ist denn dieser so gut katholische Luther überhaupt ein Ketzer? Faber hat die Schwierigkeit, in die ihn sein Eifer, Zwingli zu verketzern, hineingeritten hat, wohl empfunden. Seltsam, daß Luther „dise yetz erzelten puncten hatt gehalten, auch so er offenlich zu Rom für einen ketzer verurteilt ist; besech ein yeder, was das für ein ding sey!" Luther und Zwingli sind „wider einander wie ja und nein, weiß und schwartz", und doch auch Luther ein Ketzer?! Faber muß sich gleichsam entschuldigen: „dise 150 stuck hab ich euch nit darumb eingefürt, das ir demselbigen Luther anhangen sollent in allen seinen leeren", aber er kann nur auf das Faktum hinweisen, daß Luther von Papst und Kaiser als Ketzer verurteilt worden ist — „darbey sollen wir es lassen bleiben" — ohne sachliche Begründung.

Daß an dem von Faber scharf herausgestellten Katholizismus Luthers ebensoviel falsch wie wahr ist, darauf kommt es nicht an; auch darauf nicht, so interessant es auch ist, daß die bis in die Gegenwart beliebte Konfrontierung des deutschen und schweizerischen Reformators derart, in Luther den Konservativen, in Zwingli den Fortschrittlichen zu sehen, hier, im katholischen Lager, erstmalig auftaucht[1]); das Folgenreiche der Faberschen Aktion lag in der Diskreditierung Luthers in den Kreisen der Zwinglianer. Faber sprengte Luther und Zwingli auseinander und wollte das auch. Wer hat denn damals die Einsicht in Recht und Unrecht jenes Lutherschen Katholizismus besessen? Doch wohl niemand! Dann aber blieb nicht nur etwas, sondern sehr viel hängen. Zumal in dem gänzlich urteilslosen Volke. Und nun sollte späterhin Zwingli mit diesem Luther eine Einigung eingehen? Das bedeutete in den Augen der Menge schlecht-

1) Ein Kausalzusammenhang zwischen damals und heute liegt nicht vor; die moderne, in der Schweiz fast zum Dogma gewordene Auffassung des Verhältnisses: Luther und Zwingli geht auf Heinr. Lang zurück, der den „Reformer" und „freien Schweizer" Zwingli schuf. Das hat s. Z. beste kirchenpolitische Dienste getan, bedarf aber historisch sehr starker Modifikation.

hin den Abfall von der Reformation und die Rückkehr zum Katholizismus. Denn es handelte sich ja jetzt nicht mehr nur um das Abendmahl, sondern um die ganze Theologie und Ethik, und jenes war nur der am schärfsten herausspringende Punkt. So schob sich der katholische Keil mächtiger denn je zwischen Zwingli und Luther. Dieser Keil saß fest; die kleinen Keile, die Faber nachschob, wenn er auch eine Diskrepanz zwischen dem Zürcher Rate und Zwingli oder auch zwischen Zwingli und Oekolampad — hier speziell in der Abendmahlslehre — festzustellen suchte, wirkten nicht, denn bei den nahen persönlichen Beziehungen der beiden Teile war die Einheit unschwer wiederherzustellen, zumal bei Oekolampad Faber mit der Abendmahlsanschauung aus der katholischen Periode operierte, die der Basler in Baden ausdrücklich desavouiert hatte. Und wenn Faber endlich noch Uneinigkeit zwischen Zwingli und Karlstadt aufzuzeigen sich bemühte, so war Karlstadt in der öffentlichen Meinung zu sehr belastet, als daß Zwinglis Abweichung von ihm hätte bedeutsam werden können.

Nachdem er eine ganze Zahl von Ketzern als Gesinnungsgenossen Zwinglis und ebenso viele Kirchenväter als seine Gegner aufgezählt hatte, hielt Faber es im Schlußteile noch einmal für notwendig, ausführlich Zwinglis Abendmahlslehre zu widerlegen. Seine „christliche beweisung von dem hochwirdigen Sacrament des altars“ ist nicht originell, aber die Wiederholung bekannter katholischer Argumente gegen Zwingli hämmerte sie ins Volksbewußtsein. Von einem Tropus kann nach Faber keine Rede sein, denn es wäre „wunderbarlich“, daß keiner unter den Jüngern und Evangelisten davon etwas gesagt hätte. Das Zeugnis der drei Evangelisten stimmt zusammen; aus ihm folgt, „das ein yeder Christenlicher verstand auß offnen worten sagen muß, der war leib und blut Christi seyend warlich gegenwürtig under der gestalt des brots und weins“. Paulus, der doch sonst die Evangelisten so fleißig auslegt, sagt auch nichts von einem Tropus. Etwas Unmögliches wird mit der Realpräsenz nicht behauptet, wir müssen nur auf die göttliche Allmacht schauen: es ist Christus auch möglich gewesen „von der Höllen aufzustehn“, den großen Stein vom Grabmal zu wälzen, leiblich gen Himmel zu fahren, vierzig Tage nach der Auferstehung auf Erden zu wandeln. Ja, wir können es auch nicht begreifen, daß ein Körnlein in die Erde fällt, und sich mehret zu 30, 40 und mehr Körnlein; darum darf sich niemand wundern, daß der wahre Leib und Blut Christi durch des Priesters Gewalt in Wein und Brot verwandelt werde[1]), Christus hat diese Gewalt allen Priestern gegeben. Wir dürfen also nicht zweifeln, „daß wir den leiblichen, sichtbarlichen Leib Christi, wiewohl in einer unsichtbarlichen Gestalt, zugegen haben, nießen und empfangen.“ Paulus unterscheidet, 1. Cor. 11, 26, „dieses“ Brot ausdrücklich von gewöhnlichem Brote, und im Lukasevangelium (22, 16) sagt Christus ausdrück-

1) So formuliert Faber, sichtlich von Zwinglischer Fragestellung aus, wie der Leib Christi in das Brot gebracht werden könne.

lich, er werde ein Passahmahl mit ungesäuertem Brote nicht mehr mit seinen Jüngern halten. Paulus tadelt ja auch die, welche den Leib des Herrn nicht unterscheiden! Das „Hauptstück und Grundfeste" Zwinglis, Joh. 6, 63, wird von ihm gänzlich falsch verstanden. Hätte Christus hier von seinem eigenen Fleisch gesprochen, so hätte ja auch seine Fleischwerdung, von der Johannes (1, 14) redet, „nichts nütze" sein müssen. Christus sagt aber nicht: caro mea non prodest quicquam, sondern ganz allgemein: caro non prodest quicquam, d. h. „Fleisch" steht hier im Gegensatz zu „Geist". Die Zwinglianer machen aus der Schrift „eine wächserne Nase", unmöglich kann „allweg" in der Schrift „est" für „significat" genommen werden. Kurz und gut, „im Sakrament des Altars ist der wahr Leib und Blut Christi". Wollte man (wie Zwingli getan hatte) vom Begriffe des Leibes die Größe und Sichtbarkeit unabtrennlich bezeichnen, so ist hinzuweisen auf Christi Hindurchgehen durch verschlossene Türen und sein Reden mit Paulus vor Damaskus, trotzdem er zugleich im Himmel war, auch auf Mt. 18, 20. Zwingli und die Seinen „heften Christum an die rechten Hand Gottes, als ob er allweg sitzen muß und nit ston möcht, wie Stephanus gesehen, daß er nun (nur) ein Ort im Himmel inne hab auf etlich Schuh breit, verstehen nicht, was die gerecht Hand Gottes sei". — Nicht alles, aber vieles von dieser Argumentation hätte auch ein Lutheraner vorbringen können.[1])

Diese Schrift Fabers ist das Finale der Badener Disputation gewesen[2]), kräftig mit der Ouvertüre sich zusammenschließend zu einer Verketzerung Zwinglis gerade auf Grund seiner Abendmahlslehre. Die Sachlage war, wie man sie auch auffassen mochte, in keiner Weise gebessert, im Gegenteil, die Gegensätze waren überall verschärft, sowohl zwischen den Katholiken und Zwingli als auch zwischen Zwingli und Luther, oder auch, trotz aller sachlichen Annäherung, zwischen Luther und den Römischen. Es war eine allgemeine Verhetzung eingetreten. Die hatten die Urheber der Badener Disputation auch gewollt. In dem Sinne haben sie einen Erfolg zu buchen. Wie ein ins Wasser geworfener Stein wühlte die Disputation auf und zog weite Kreise.

Auf der Badener Disputation war auch der altgläubige Pfarrer Balthasar Sattler aus Eßlingen erschienen.[3]) Er predigte daraufhin dortselbst, Christus habe durch seinen Tod für unsere Sünden genuggetan und sei

1) Faber handelte weiter noch vom Meßopfer, Bildern, Gelübden, Bann u. a. ganz kurz.

2) Die Schrift Fabers vom August 1526: „Summarium. Underricht, aus was christenlichen Ursachen Dr. Johann Fabri bißher der Lutherischen leere nit anhängig" setzt sich in dem Abschnitt über das Abendmahl nur mit Luther und Karlstadt auseinander, nicht mit Zwingli. — Über die Wirkung der Faberschen Schriften in Straßburg s. VIII, Nr. 550.

3) In den Akten erscheint er als „Balthasar N., pfarrer zuo Eßlingen", der mit dem Konstanzer Weihbischof, Melchior Fattlin, gekommen war. (Eidgen. Absch. IV 1ᵃ, S. 930.) Vgl. Keim in Theol Jahrbb. 14, 379; Stähelin II, 274f.; Baur I, 517f.

auch nur einmal für unsere Sünde aufgeopfert worden. Das ging gegen die zweite Disputationsthese Ecks, und sofort suchte Zwingli auch diesen süddeutschen Vorort für sich zu gewinnen, Luther, der 1523 die Eßlinger im Reformationswerke gestärkt hatte[1]), auch hier den Rang abzulaufen; hatte ihm doch am 3. April bei einem Besuche in Zürich der Minorit Conrad Hermann berichtet, veram de eucharistia sententiam Eßlingae ferme ab omnibus accipi.[2]) Er schrieb am 20. Juli 1526 eine Epistel dorthin, die alsbald von seinen süddeutschen Freunden gedruckt wurde.[3]) Hier zog er aus den Worten Sattlers theologische Konsequenzen, darunter auch diese: „fallt ouch hin, daß Christi fleisch und blut nit lyblich im sacrament des nachtmals syn". Denn wenn er darum in die Welt kam, mit seinem Tod die Sünder selig zu machen, so kann er „allein getödt eine spys der seel" sein „und nit lyblich geessen", wie Joh. 6, 63 beweist. Ebenso kann die Auffassung dann nicht richtig sein, „in essen diß sacraments sye nachlassung der sünd[4])"; denn die Sündenvergebung ist „allein mit dem tod erobret". Diese kühnen Folgerungen erregten in Eßlingen Bestürzung; Zwingli sah sich genötigt, am 28. Oktober 1526 zur Erläuterung einen zweiten Sendbrief dorthin zu senden.[5]) Hier wird er einerseits deutlicher gegen die Widersacher, andererseits entgegenkommender, indem er eine gemeinsame Basis sucht. Er hat es ja mit z. T. lutherisch Orientierten zu tun. Es ging unverkennbar auf Luthers Schrift „wider die himmlischen Propheten", wenn scharf der Vorwurf der Schwärmerei abgewiesen und gerade zurückgeschleudert wurde auf die, „die fleisch und blut Christi im nachtmal lyblich essen wöllend". Das sind die Lutheraner, die zwar auch dieses Mal nicht genannt werden. Sie suchen aber nur „fluchten" (Ausflüchte). Wenn wir (Zwingli) sprechen: wir haben einen Glauben mit euch, nämlich das Vertrauen in den Tod des Herrn Jesu Christi, und das ist sein Fleisch essen und trinken sein Blut, so sagen sie: das ist noch nicht genug, es „ist noch ein anderes essen sines fleisches, das ißt man ouch lyblich geistlich.[6])" Das ist natürlich für Zwingli, wie schon früher[7]), ein unerträglicher Selbstwiderspruch. „Hat dann Christus zween lyb gehabt, einen lyblichen und einen geistlichen?" Er gibt zu, beistimmen zu können, wenn die Gegner sagen: „wir essend den lychnam Christi, den wesenlichen[8]), geistlich", nämlich im Vertrauen auf seinen Tod, aber ein zweites Essen „ouch lyblich, wesenlich, fleischlich, doch

1) Enders 3, Nr. 716, WA. XXII, 151ff. Da die Epistel in Süddeutschland gedruckt wurde, mag Zwingli sie gekannt haben. 2) VIII, Nr. 464. 3) 2 3, 1ff.

4) Das ging natürlich gegen Luther. Zwingli sagt: „die meinung, da etlich leerend".

5) 2 3, 8ff.

6) Diese Doppelung ist deutlich Bezugnahme auf die Unterscheidung in Luthers Schrift „wider die himmlischen Propheten", s. unten Kap. 8.

7) Siehe o. S. 89f. u. ö.

8) Also kann auch Zwingli das „substantive" der Realpräsenz zugeben, wenn es richtig verstanden wird! Das ist für das Marburger Religionsgespräch im Auge zu behalten.

geistlich“ würde ein doppeltes geistliches Essen bedeuten, einmal, da man auf Christus vertraut, sodann, da man sein Fleisch leiblich geistlich äße. Christus essen heißt nur in ihn vertrauen — Zwinglis bekanntes credere est edere —, leiblich ißt ihn niemand. Das „Gedicht“ vom leiblichen geistlichen Essen ist „glych als da einer von einem hölzinen schürysen seit“, es ist Wortklauberei („ein dicht der worten“). Möchten die Eßlinger das einsehen und sich in die von Zwingli mit Stolz aufgeführte Reihe der süddeutschen Reichsstädte Straßburg, Ulm, Nürnberg, Augsburg, Konstanz, Nördlingen u. a. stellen!

Kapitel 7.

Der Streit zwischen Bucer, Bugenhagen und Luther.

Um dieselbe Zeit, da die Schweizer in Baden stritten, bereitete sich langsam aber sicher eine heftige, zum Skandal ausartende Fehde zwischen Straßburg und Wittenberg, Bucer und Luther vor, in die auch die Zürcher hineingezogen wurden.[1]) Bucer hatte, um seinen Lebensunterhalt zu verbessern, seit Herbst 1525 die Übersetzung von Bugenhagens Psalterkommentar aus dem Lateinischen ins Deutsche begonnen.[2]) Ende Dezember war die Arbeit fertig, im Januar 1526 gab sie Adam Petri in den Druck. Bugenhagen selbst hatte dem Plane, den „etliche gute Freunde“ angeregt hatten, gerne zugestimmt, er hatte Bucer sein mit zahlreichen Korrekturen versehenes Handexemplar zur Verfügung gestellt zwecks Vornahme von Änderungen und Verbesserungen und hatte ihm ausdrücklich die Erlaubnis zu einer freien Übersetzung gegeben, in einer Form, deren Gefährlichkeit er nicht ahnte: „Lege, lieber Bucer, dieses mein Psalterium aus, so frei wie möglich (quam liberrime), ändere, füge hinzu, streiche, bringe in andere Ordnung, lasse Einiges an seinem Orte, lege Anderes klarer oder anders aus, sodaß es ebenso sehr dein wie mein Psalterium sei. Alles soll dir von mir aus erlaubt sein, von dem du dir Gutes für unsere Deutschen versprichst.“[3]) Also unbeschränkter Kredit! Und Bucer nutzte ihn aus. Die Arbeit machte ihm Mühe, ekelte ihn sogar an, wie Capito berichtet.[4]) Als der Druck vollendet war, schwante Capito

1) Zum Folgenden vgl. WA. XIX, 462 ff. G. Geisenhof, Bibliotheca Bugenhagiana, 1908, S. 25 ff. 2) VIII, Nr. 428.

3) Omnia hic tibi per me licebunt, quibus consultum speraveris nostris Germanis. — Zum Vergleiche ziehe man den von Oekolampad an Farel und Capito für sein Buch: de genuina etc. am 25. Juli 1525 ausgestellten Freibrief heran: „Poteris tu cum Capitone mutare, addere, demere pro tua prudentia.“ (Herminjard I, Nr. 154.) Aus neuerer Zeit vgl. man die Vollmacht Friedrichs des Großen an Voltaire, an seinem Antimachiavell nach Gefallen zu verändern, zu verbessern oder zu ergängen. (V. Heydemann in Historisch. Vierteljahrssch. 1922, S. 63.) 4) VIII, Nr. 428.

sofort nichts Gutes. „Wie Wittenberg den Eifer des Mannes (Bucer) billigen wird, werden wir in Bälde erfahren. Ganz gewiß hat er einiges besser gemacht, und jetzt ist er dabei, Exquisiteres zu sammeln.“ Er sieht den Kampf voraus und bittet darum Zwingli um kaltes Blut. „Bescheidenheit und Gründe“ müssen ihre Waffen und Stützen sein, nicht Autorität und vermeintliche Bildung.[1]) Nachdrücklich hat Capito den Freund gewarnt, er solle doch, was er zu sagen habe, separat sagen, aber Bucer wollte nicht, er steifte sich auf die erhaltene Erlaubnis, bessern und ändern zu dürfen.[2]) Auch eine Warnung Zwinglis, kurz vor Vollendung des Werkes, schlug er in den Wind.[3]) Sein Verfahren nannte er selbst ein veritate conspurcare, wobei es Anmerkung verdient, daß er ursprünglich nur von conspurcare geschrieben, dann mildernd ein veritate eingefügt hatte.[4]) Der Hauptschuldige aber an dem ganzen Handel war Conrad Pellikan, der damals bei Adam Petri arbeitete; er gibt zu, daß er „mitgearbeitet“ habe[5]), und zwar muß die „Mitarbeit“ so stark gewesen sein, daß ihn Bucer den autor huius mei peccati nennen konnte.[6]) Was war geschehen?

Bugenhagens Psalter[7]) war mit Vorrede Luthers und Melanchthons versehen. Luther, der doch wahrlich Sachkenner und selbst Psalmeninterpret war, bekannte: „dieser Pommer ist der erste, der Interpret des Psalters genannt zu werden verdient“; darum solle man sich freuen, gratulieren und danksagen. Melanchthon aber verglich den Verfasser mit den alten Hermen (Mercuriles statuae), die den Weg durch schwieriges Gelände anzeigten. Gewidmet war das Buch dem Kurfürsten Friedrich von Sachsen, die Widmung gab eine ausführliche Entstehungsgeschichte. So konnte wirklich das Werk als Denkmal des Luthertums gelten. Vermutlich hat gerade das Pellikan und Bucer gereizt. Bugenhagen war anläßlich der Auslegung von Ps. 110 (V. 1) auf das Abendmahl zu sprechen gekommen. Um der Schwäche unseres Glaubens willen „hat Gott immer äußere Zeichen hinzugefügt zur Bekräftigung unseres Glaubens an die Verheissungen und Worte Gottes. Und deshalb hat er uns auch äußere Sakramente gegeben gleichsam als Siegel, durch die er seine Worte, die wie Schrift sind, aber ins Herz geschrieben, die Schwachheit unseres Glaubens bekräftigen will. Siegel ohne Schrift sind nichts, der Schrift beigefügt beglaubigen sie die geschriebenen Worte. Die Worte sind nicht wegen der Siegel da, sondern die Siegel wegen der Worte. In den Worten wird der ganze Wille erklärt, aber dennoch fordert die Schwäche des Glaubens auch ein Siegel. Das sagen wir gegen die, welche vor dem Sakramente der Eucharistie, wie wir es nennen, das Wort Gottes vernachlässigen und ver-

1) a. a. O. 2) VIII, Nr. 531.
3) IX, Nr. 599. Vgl. Amica Exegesis 3, 481. 4) VIII, Nr. 503.
5) Chronicon ed. Riggenbach S. 78. 6) VIII, Nr. 503.
7) Ich benutzte die beiden Baseler Ausgaben von 1524 (Geisenhof Nr. 3 und 5). Die Exemplare stammen aus der Stiftsbibliothek des Großmünsters und sind jetzt Eigentum der Kantonalbibliothek Zürich.

achten. Du wirst keinen Türken zum Christen machen, magst Du auch 600 Mal das Sakrament des Brotes und Weines in seinen Mund stoßen, wie Du auch siehst, daß viele von den Unsrigen dadurch (nämlich durch den bloßen Sakramentsempfang) nicht besser werden, sodaß sie Gott vertrauten und Gott fürchteten. Dann wirst Du einen Christen machen, wenn Du ihm das Evangelium des Heils verkündest, wenn nur Gott ihm den Segen dazu gibt". Das war ganz die frühlutherische Auffassung[1]), die bei den Sakramenten allen Nachdruck auf das Wort legte und auf den Glauben. Gewiß war die Realpräsenz hier nicht ausgeschlossen, aber sie war auch in keiner Weise religiös notwendig, darum war ihrer auch nicht gedacht. Die Spitze dieser Abendmahlslehre richtete sich nur gegen die Katholiken, gegen den mechanisch-automatischen Sakramentsgenuß ohne Glauben. So wie die Worte da standen, ohne die unausgesprochene Voraussetzung der Realpräsenz, hätte Zwingli sie nicht zu beanstanden gewußt. „Zeichen heiliger Dinge" waren ihm auch die Sakramente, und auf ihre Notwendigkeit gerade um der Glaubensschwäche willen hatte der Erasmist oft hingewiesen.

Man kann es verstehen, daß mit dämonischer Gewalt Bucer jene Worte anzogen. Wenn es so in einem autoritativ legitimierten Buche der Lutheraner zu lesen stand, um was stritt man dann noch?! Konnte man nicht den unseligen Sakramentsstreit aus der Welt schaffen?! So ritt Bucer der Teufel, wenn er jetzt ein wenig nachhalf. Seine Vorrede zur Übersetzung[2]) sollte das eigene Gewissen beschwichtigen. „Darumb sich nieman verwundern sol, ob er's nicht alles hier findet im Teutschen, wie er's im Latin liset." Der Gründe sind mehrere: Bugenhagen selbst hat laut Handexemplar geändert, er hat dem Übersetzer „gwalt geben, zu ordnen, zu und von zu tun, auch zu endern, nach dem ich's dem leyen nutzlich achten möcht". So hat Bucer zwar „nichts ausgelassen", aber wohl einiges „in andere ordenung gericht". Keineswegs aber willkürlich. Nein, Bucer hat einen Maßstab: alles, was er bietet, ist „auf den verteutschten psalter, den wir nun durch D. M. Luther vil klarer und verstentlicher haben, dann kein andere sprach, geordnet". Nun hat der Straßburger den 110. Psalm, bei dessen Auslegung Bugenhagen über das Abendmahl sprach, sehr frei behandelt, starken, nur zu begreiflichen Nachdruck auf das Sitzen zur Rechten Gottes gelegt, hingegen den ganzen Passus über Sakramente und Eucharistie fortgelassen. Statt dessen ließ er im folgenden Psalm zu den Worten: „er hat ein Gedächtnis gemacht seiner Wunder" (V. 4) einen Einschub machen, sichtlich aufs neue gereizt durch eine kurze Bemerkung seiner Vorlage. Hier stand zu lesen: „Man legt die Worte aus vom Sakrament der Eucharistie, das Christus hinterlassen hat zum Gedächtnis an Alles, was er getan hat für uns in seiner angenommenen Menschheit, insbesondere zum Gedächtnis an seinen Tod, in dem er sprach: ‚Das tut zu meinem

1) Vgl. oben S. 177f. und Bugenhagen selbst oben S. 194ff.
2) Sie datierte vom 3. Oktober 1525.

Gedächtnis', weil folgt: ‚Speise gab er denen, die ihn fürchten'; andern nämlich gab er diese Speise nicht; nehmen sie sie, so empfangen sie zum Selbstgericht, was für sie nicht bestimmt war. Das Folgende bezieht sich auch darauf: ‚er wird ewiglich seines Testamentes gedenken', d. h. dieses, der Eucharistie, wie wir es nennen, über die er gesagt hat: ‚dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute' usw. Das Alles ist wahr und gefällt wahrhaftig, wenn wir die Augen nicht nur auf das äußere Sakrament richten, sondern auf den Glauben an das Sakrament, d. h. auf die Sache selbst[1]) dieses Gedächtnisses und Testamentes."[2]) Bugenhagen wollte aber eine „weitere", umfassendere Auslegung geben und führte zu dem Zwecke die verschiedenen Heilstaten Gottes (mirabilia dei) an. Das summum sacramentum ist die Fleischwerdung; gerade die aber hat Gott „denen, die ihn fürchten, d. h. glauben" zur Speise gegeben. „Wer Gott nicht fürchtet, kann dieses Sakrament niemals essen, wie Du klar siehst Joh. 6. Es heißt aber dieses Sakrament essen: glauben, daß Christus für Dich Fleisch und Blut geworden ist und Beides zu Deinem Heile hingegeben hat. Wenn Du so issest, hast Du das ewige Leben. Das äußere Sakrament aber von Brot und Wein oder des Leibes und Blutes Christi ist nur ein Zeichen dieses Sakramentes; ohne dieses nimmst Du es unwürdig zum Gericht. Deshalb meine ich, man dürfe niemals über das äußere Sakrament der Eucharistie lehren oder schreiben ohne jenes, von dem wir sprachen (es ist zwar vor unseren Augen in den Himmel genommen, aber dennoch immer durch seine Kraft gegenwärtig denen, die Gott fürchten), damit wir nicht das Sakrament ohne Glauben zu umfassen scheinen."[3]) Bucer gab diese Gedanken so wieder: „Darumb der herr wol sagt: Selig sind, die das wort gottes hören

1) Zur Bezeichnung der fides als der res sacramenti vgl. Graebke Seite 18ff. zu Luthers „Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi" 1519.

2) Exponunt de sacramento eucharistiae, quod reliquit Christus in memoriam omnium, quae gessit pro nobis in homine assumpto praecipue mortis, dicens: „Hoc facite in mei commemorationem, quia sequitur: ‚Escam dedit timentibus se', aliis enim hanc escam non dedit, qui si accipiunt, ad damnationem sui accipiunt, quod ipsis non datum est. Et quod additur ad idem spectat: Memor erit in seculum testamenti sui, id est, huius, ut vocamus, eucharistiae, de qua dixit: Hic calix novum testamentum est in meo sanguine etc. Vera sunt haec omnia et certe placent, si non in externum solum sacramentum oculos defigamus, sed in fidem sacramenti, id est, in ipsam memorialis huius et testamenti rem.

3) Quod sacramentum qui non timent, deum nunquam edere possunt, ut ista clare vides Joh. 6. Est autem sacramentum hoc edere, credere Christum pro te carnem et sanguinem factum et utrumque in rem tuae salutis expendisse. Si ita edis, habes vitam aeternam. Sacramentum vero externum panis et vini sive corporis et sanguinis Christi huius tantum signum est, quod sine hoc indigne sumpseris ad iudicium. Quapropter censeo nunquam vel docendum vel scribendum esse de externo eucharistiae sacramento, sine isto, de quo diximus (quod receptum quidem est ab oculis nostris in coelum, sed tamen semper sua virtute praesens est timentibus deum), ne scilicet sacramentum sine fide amplecti videamur.

und behalten; welchen er nun dise speiß gibt, die entpfahens auch und glaubens . . . durch welchen glauben wir essen sein fleisch und trincken sein blut, niessen das war hymelbrot, das der welt das leben gibt Johan. 6, und zwar dise ist die höchste gedechtnis der wunder gottes . . ., das er sein einigen sun für uns geben hat zu unser erlösung." „Solchen glauben zu bekennen und so herlicher gedechtnis danck zu sagen, hat Christus auch hinder im verlassen die weyß und cerimony, das brot zu brechen und den kelch under uns zu teylen, dobey wir bedencken sollen und im des danck sagen, das er sein leib und blut uns zu erlösung hyngeben hat, das dann mit im bringt die verbrüderung mit allen, die solchs glauben genossen sind, mit denen wir ein brot und ein leyb sind, die wir alle eins brots teylhafft sind, 1. Cor. 10. Darumb sagt er im letsten nachtmal, nachdem er in das brot brach und gab: Nemet und esset, das ist mein leyb, der für euch gebrochen und geben wirt, on zweyfel an's creutz in todt; desgleichen, als er in den kelch gab: Trincken alle daraus, dis ist das new testament in meinem blut, das für euch und vil vergossen wirt zu vergebung der sünd, das thut zu meiner gedechtnis, das ist: bedencket dobey und bedencket euch's, das ich mein leyb und blut also für euch geben habe, das eüwer geystliche speyß und wores hymelbrot ist, die ir ewiglich nicht sterben werdet, so ir's also glaubet, das ist: mein fleysch und blut also geistlich niesset. . . . Sehet, in disem stehet das gantz christlich leben; das wirt also eygentlich erhalten, so man das fleysch Christi isset und sein blut trincket, das ist: glaubet und solchen glauben täglich stercket, das er sein leyb und blut für uns geben hat; darumb sol man solchs bey dem tisch des herren bedencken, predigen (Bucer verweist auf 1. Cor. 11, 26). . . . An solcher verkündigung und gedechtnis ligt es alles; das Brot brechen und Kelch under uns teylen ist nichts dann ein eusserliche geberd, wie auch der wassertauf, dobey wir unsern glauben also erbauwen und veriehen sollen und unser gemüt dohin richten, das wir bedencken und ye fester und fester glauben, das unser heyland ein mal sein leyb und blut für unser sünd geben hat, domit wir solichs geystlich niessen und zu unser seligkeit ynnwendig gespeyset werden. Mögen wir das thun, so essen wir für und für den leyb Christi und trincken sein blut; wo nicht, ob wir schon alle stund das brot des herren und den kelch der benedeyung niessen, werden wir nicht dann unser verdamnis niessen, so weyt ist's darvon, das wir den heylsamen leyb und blut Christi niessen. Dis sol man leren, dis sol man fassen, daran ligt es alles, fleischlich niessen mag nit nützen, darumb alles von fleischlicher gegenwertigkeit des leybs und bluts Christi im brot disputieren oder predigen gepürt keim Evangelischen, der ein diener des geists sein sol und nichts leren dann das uns frum machet. Das thut nun nicht das sacrament entpfahen, noch vil weniger das anbetten des brots und kelchs, sonder allein, das wir bedencken, glauben und dancksagen, das Christus für uns gestorben ist. Gott wil in keiner leyplichen gestalt, sonder im geyst und der warheit

angebettet sein ... vil weniger wirt's im gefallen, das ettlich in als gott und schöpffer im brot anbetten. Paulus nennet's nienen anders dann brot, so sprechen dise zu demselbigen brot: allmechtiger gott und schöpffer, hilff uns, verzeyhe uns unser sünd. Christus sagt: Nemet hyn und esset, so lossen dise das essen anstehen, fallen nider und sprechen: „Herr gott hilff uns", bawen im hübsche heußlin, singen und klingen im. ... Christus hat wol gesagt, als er das brott sein iüngern botte: das ist mein leib, er hat's aber heissen essen und gewysen auff sein leib[1]), der für sy in todt geben wardt, das sy das glaubten und in ynwendig empfiengen und geistlich essen, dann sunst das leiplich nit nütz, ia vil mer schad ist. Darumb er gewolt hat, das sy glauben sollen, wie er in das brot und wein gab leyplich zu niessen, das er niemals zum leben irer sele sein leyb und blut gebe, indem er's für sy in todt übergebe und solichs also geistlich essen, das dann allein das ewig leben bringet, wie uns der herr gantz klärlich leret, Joh. 6. Wer nicht zancken wil und die wort des herren recht ansehen, der wirt's also finden; wil yemant zancken, so sag ich, das wir die weiß nicht haben, die gemeyne gottes auch nicht, 1. Cor. 11. Das etlich nun sagen, Christus habe nit verbotten, sich im brot anzubetten, darumb man's solle frey lassen, wil nicht gnug sein, er hat auch nicht verbotten, sich anzubetten in den frummen Christen; solt ich darumb für ein frummen man niderknyen? ... Uns ist verbotten alles, das wir nicht aus eim woren glauben thun mögen. ... Daß wir für das brot niderfallen ... wo das sol gnug sein, werden wir der papistischen stempenyen gar vil widerbringen.... Darumb bette man Christus an zu der gerechten des vatters im geyst, das man glaub und veriehe, das er unser eyniger heyland ist ... ehre in im brot, das man's mit gedechtnis und danck seins tods, für uns erlitten, niesse, und ehre in in seinen minsten, das wir denselbigen alles guts thuen. ... Und ob wir gleich möchten in unserm anbetten [der Hostie] ein Christliche meynung haben, das wir gott allein meynten, so haben doch nicht alle solch wissen, und faren uns nicht dest weniger nach und wöllen gott grossen dienst bewysen haben, so sy das brot leyplich ehren mit nyderfallen, anruffen und anderm, das sy uß keim glauben, sonder aberglauben thun. ... Das man aber mit ehrerbietung und niderknyen des herren tisch gemeinschafft nymet, ist Christlich, so ferr man lere, das man domit sich wölle danckbar gott erzeygen. ..." Das war Bucers „Übersetzung"! Zur Rechtfertigung setzte er an den Schluß: „Dis hab ich also wöllen hie sagen, dieweil man doch gemeinlich hat dis ort dise gedechtnis der wunder gottes, speyß und testament, das der psalm hie meldet, uff das nachtmal des herren gezogen, domit ein yeder wuste nicht das leyplich für das geistlich zu setzen. Das Fleisch ist nit nütz, die wort gottes sind das leben und der geist."

---

1) Wie der folgende Relativsatz deutlich macht, ist das natürlich nicht „Karlstadtisch" verstanden.

Bugenhagen war ahnungslos, in der festen Überzeugung, Bucer habe seine Sache gut gemacht. Die Einschmuggelung wurde zuerst in Augsburg bemerkt. Nur zu begreiflich! Hatte doch hier der Zwinglisch gesinnte Philipp Ulhart 1526 einen Sonderdruck veranstaltet: „der 111 psalm Dauidis, mit der exposition und verklerung des Hochgelerten Johannis Bugenhagii . . . darin ain rechter Christlicher bericht des Nachtmals Christi, unnsers herrn, ainem yegkichen (!) verstendigklich gegeben wird".[1]) Ein Augsburger[2]) brachte die Einschmuggelung „fast nach einem halben Jahre"[3]), also im Sommer 1526, nach Wittenberg. Bugenhagen wurde stutzig, der Augsburger sagte: „und weil man spricht, Du habest so geschrieben, sagt man, die ganze Wittenberger Schule denke so"; da lachte Bugenhagen, in der Meinung, der Mensch halte ihn zum Narren (ineptire). „Was hat das mit der ganzen Schule zu tun, wenn der Pommer allein so denken und schreiben sollte?" Dann sah er sich die Sache genauer an und erkannte, daß doch etwas an der Sache sei. Da das Werk dem Kurfürsten gewidmet, durch Zeugnisse Luthers und Melanchthons bekräftigt sei, so werde man allerdings sagen, diese Meinung über die Eucharistie sei die der „ganzen Schule". Das kann nur Satans Werk sein. Man spricht auch von einer lateinischen Übersetzung der Bucerschen Arbeit, für „die Franzosen und die, welche kein Deutsch verstehen". So fühlte Bugenhagen, noch ehe er das ganze Werk durchgelesen hatte[4]), sich zu einer Entgegnung und Klarstellung verpflichtet, die in Wittenberg bei Joseph Klug gedruckt wurde: Oratio Joannis Bugenhagii Pomerani, quod ipsius non sit opinio illa de eucharistia, quae in psalterio sub nomine eius Germanice translato legitur. Zwei Nachdrucke erschienen 1527, einen von ihnen hatte Vincenz Obsopoeus bei Johann Secer in Hagenau besorgt.[5])

Bugenhagen schrieb ruhig, klar und bestimmt. Er widmete seine kurzen Ausführungen Spalatin und Johann Agricola, „die schon in Speyer weilten". Diese Übersendung auf den Reichstag ist Absicht: „Ihr seid ja schon an einem Orte, wo vermutlich jener deutsche Psalter, der unter meinem Namen veröffentlicht wurde, verkauft und gelesen wird, und wo gewisse Menschen damit um sich werfen, wir dächten mit jenen Sakramentierern." Da schickt er ihnen „den Pommer selbst, er mag für sich sprechen". Daß Bucer einiges eingefügt hat, was nicht aus Bugenhagens Küche stammt, mag hingehen. „Aber ich werde nicht dulden, daß meinen

1) Vgl. Schottenloher: Ulhart S. 31.

2) Bucer in seiner Gegenschrift nennt ihn „den Augspurgischen bruder, bey dem mehr geschreys dann geyst funden wirt, dann ich weiß, wer er ist". Es wird sich um Frosch oder Stephan Agricola handeln. Vgl. S. 266.

3) Diese Angaben macht Bugenhagen in seiner Gegenschrift.

4) Non enim vidi omnia. Bugenhagen hat eben den Ulhartschen Sonderdruck (Anm. 1) gesehen.

5) Geisenhof: Bibliotheca Bugenhagiana Nr. 199—201. Ich benutzte den Originaldruck nach dem Exemplar der Münchener Hof- und Staatsbibliothek. — Capito berichtet am 26. Sept. 1526 an Zwingli über die oratio (VIII, Nr. 531).

Ansichten und unter meinem Namen etwas beigemischt ist, was ich nur als gottlos (impia) beurteilen kann." Das ist zu Psalm 111 geschehen, „wie wenn ich der Verfechter jener Meinung wäre, die gegen die klaren Einsetzungsworte Christi leugnet, daß von den Gläubigen in der Eucharistie der wahre Leib Christi gegessen und sein wahres Blut getrunken wird, wie wenn man so gegen Christi Wort streiten müßte, wie durch Gottes Gnade gegen menschliche Überlieferungen und den gottlosen Mißbrauch dieses hochheiligen Sakramentes[1]) gestritten worden ist". Dabei hat er, Bugenhagen, doch unzweideutig in verschiedenen Schriften, vorab in seinem Briefe an Joh. Heß, seine Meinung dem Publikum vorgelegt, „derart, daß ich die Sakramentierer provoziert habe, daß sie in Gegenschriften nicht sowohl gegen mich als gegen Christi Wort auftraten — wie konnte das mein Dolmetscher ignorieren?!" Es handelt sich nicht um persönliche Streiterei, er hegt auch keinen Haß gegen Bucer, es geht um seine Ehre. Schweigen hieße Zustimmung. Ehrlich hat er Bucer gegenüber gehandelt, in liberalster Weise ihm Freiheit zugestanden, und nun ist der Psalter benutzt worden, um „alles, was gewisse Leute gegen uns empfinden, unter unserem Namen feilzubieten!" Wenn es Bucer, was Bugenhagen durchaus respektiert, gegen das Gewissen ging, die Wittenberger Meinung über die Eucharistie vorzutragen, warum hat er nicht ganz geschwiegen? Es war absolut nicht notwendig, in dem Psalm etwas über das Sakrament der Eucharistie zu sagen. „Ich hätte ihn wirklich gelobt wie einen guten Mann, der, wie er es ansieht, meine Irrtümer um des Gewissens willen nicht zu verdeutschen gewagt hätte; wir verlangen ja von niemand, gegen das Gewissen zu handeln oder zu sprechen, wie immer er auch irren mag. Warum suchte er, wo es gar nicht nötig war, die Gelegenheit, seine Lehre, als wäre sie die meine, einzuschmuggeln, um so meinen Namen und das Amt des mir von Gott anvertrauten Wortes zu beflecken und den Gläubigen zu verdächtigen?!" Jede Entschuldigung ist lächerlich. Bugenhagen hat an jener Stelle nur wenige Worte über die Eucharistie gesagt, „die nichts gegen jene neue Meinung ausführen". Ohne sich etwas zu vergeben, hätte Bucer sie wörtlich wiedergeben können. Bugenhagens tatsächliche, von den Sakramentierern abweichende Ansicht wurde genügend aus der Erläuterung zu Psalm 110 (V. 1) klar. Im übrigen war ja, als er schrieb, auch nicht die geringste Ahnung von „diesem Brande gegen Christi Einrichtung" zu spüren. Einen zügellosen Freibrief hat er Bucer mit der erteilten Erlaubnis freier Übersetzung nicht ausgestellt. Sonst hätte ja auch irgend jemand als Bugenhagens Meinung ausgeben können, der Türke sei ein Christ. Freilich, es war ein Fehler, ja, eine Sünde, den Schatz des Wortes Gottes menschlicher Willkür anzuvertrauen; das hat sich bitter gerächt: denn nun sind „auch die Besten unter uns verdächtigt"! Zum Schluß bekräftigt Bugenhagen seine Friedfertigkeit.

1) Gemeint ist das Meßopfer.

Es ist dahin gekommen, daß „einige nichts anderes treiben als die Sakramentssache, als wenn die Offenbarung des Evangeliums nichts wäre, nichts die Vergebung der Sünden, nichts der Gewissensfriede durch den Glauben". Diese Leute verwirren die Gewissen, aber „sie können kein Gewissen trösten"; nicht einmal ihr eigenes können sie über ihren erdichteten Tropus gewiß machen. Beweis sind ihre vielen Bücher, die nur gegen sie zeugen. Ihre Berufung auf die Tradition der Kirchenväter ist falsch. Gewiß haben die Alten viel über die geistige Nießung (spiritualis manducatio) geschrieben, „wie auch wir bisher in Wort und Schrift", aber sie bekennen doch klar, daß Brot und Wein „der wahre, nicht der erdichtete Leib und Blut des Herrn" seien. Die „Sorglosigkeit" der Alten bez. der Eucharistie erklärt sich aus ihrer Ahnungslosigkeit von den kommenden Streitigkeiten. Gerade Tertullian, auf den sich die Gegner gerne berufen[1]), sagt in seiner Schrift de resurrectione carnis: „unser Fleisch nährt sich von Leib und Blut Christi, damit auch die Seele von Gott gesättigt wird". Aber es handelt sich jetzt nicht um die richtige Abendmahlslehre. „Wer's glaubt, mag's glauben, wer nicht, mag es lassen." Ihm kommt es nur auf den Nachweis an, daß Bucer ihn falsch dargestellt hat. „Gerne verzeihe ich allen, wenn sie nur aufhören, die Gewissen zu verwirren, die sie mit ihrer Ansicht nicht trösten können." Sein Psalter wird künftighin keine Zusätze mehr bekommen. „Sollte ich irgendwie hinzuzufügen haben, so wird es in einem Sonderdrucke geschehen."

Bucer antwortete 1527 am 25. März. Zuerst lateinisch, dann deutsch. Die lateinische Schrift erschien gemeinsam mit der Antwort an Luther[2]), die deutsche separat; sie war nicht eine einfache Übersetzung der lateinischen, es war gekürzt und geglättet worden. Bucer wollte viel beweisen: „Das Martin Butzer sich in verteütschung des Psalters Johann Pommers getrewlich und Christlich gehalten. Und weder vom Sacrament, noch anderm etwas wider die warheyt oder auch den Pommern drin gesetzet hat."[3]) Die Büchlein wurden in Straßburg gedruckt, und der Drucker setzte als Motto auf den Titel des deutschen: „Hört bede parten, bewert alles und behalten das gut." Den Vorwurf, „Bücherfälscher" zu sein[4]), lehnt Bucer energisch ab. Dann verteidigt er in guter Disposition zuerst seine Person, dann die Sache, seine und seiner Freunde Abendmahlslehre. Er konnte zu Psalm 111 nicht vom Abendmahl schweigen, Bugenhagen hat es ja auch nicht getan, denn „der fünffte verß desselbigen

1) Das zielte auf Oekolampad. Zur Sache vgl. Loofs RE³ I, 59.

2) S. u. S. 382.

3) So der Titel der deutschen Schrift. Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Bucer sagt, er habe Bugenhagens Psalter „vor eim iar verteutschet", das weist auf spätestens Anfang 1527, dem ja die lateinische Schrift sicher angehört. Capito schreibt am 26. Sept. 1526, die Schrift stehe bevor. VIII, Nr. 531.

4) Bucer behauptet, daß ihn Bugenhagen so „ungütlich und neben der warheit schiltet", aber dieser hatte das Wort „Bücherfälscher" nicht gebraucht.

psalmens ist von vilen auff das sacrament gezogen". Seine Absicht war „weder meiner meynung behilf noch ires namens verdunclung, sonder allein, das die teutschen ein lauteren, gesunden verstandt der Psalmen und andern zufelligen puncten vernemen". Keineswegs hat er nun aber „die meynung so verleugnet, das die glaubigen essen den waren leib Christi, wenn sie das brot des Herren essen, und trincken das ware blut Christi, wenn sie den kelch des Herren trincken". Im Gegenteil, er hat „frey an disem und anderen orten geschriben und predigt, wo glaubige seind, die das nachtmal Christi halten und glauben, das er auch jnen wie seinen jüngeren sein leib und blut zu ewiger erlösung schencke, das solche den waren leib und das ware blut Christi warlich, d. i. durch den glauben essen und trincken zu ewigem leben; das, wie brot und wein durch den mundt in dem (!) leib, also durch den glauben der wort Christi der ware, einige leib und das ware, einige Blut Christi in die seel entpfangen werden zu furung[1]) und sterckung des hertzlichen vertruwens auff die gnad Gottes und geneygten willens zu allem guten". Nur das hat Bucer als nicht schriftgemäß nicht hinzugesetzt, „das der leib und das blut Christi durch seine wort über brot und wein gesprochen leiblich in's brot und wein gesetzet und darinn alsdann fleyschlicher weys genossen werden". Das hat aber Bugenhagen an jener Stelle[2]) auch nicht gesagt. Also hat Bucer nur „eben sein meynung, wie wol mit andern und mer worten, wie ich des von jm nit allein gewalt, sonder auch befelch entpfangen hab" wiedergegeben. Wenn er auch über die Anbetung des Brotes Christi einiges gesagt hat, das Bugenhagen „nit hat", so hat er doch eben nur „die gewisse warheit Gottes" gesagt. Darüber darf Bugenhagen nicht klagen, zumal er doch Bucer zugebilligt hatte, „das buch sol gleich wol mein als des Pommers sein". Warum hat denn Bugenhagen seinen Ärger sogleich an die große Glocke gehängt, warum nicht Bucer persönlich ermahnt? Er wäre gern bereit gewesen, öffentlich die ganze Psalterauslegung allein auf seinen Namen zu übernehmen. „Und warlich, wer deine unbedachte Epistel zu dem Hessen, ee dann diser Psalm gedrucket war, mir zukommen, ich wolte weytleuffiger vom nachtmal Christi an disem ort geschriben und der welt, was mein und dein meynung hierinn were, angezeygt haben." Der lateinische Text fügt hinzu, unter Berufung auf viele Zeugen, daß Bucer nach der Publikation des Briefes an Heß am Ende seiner Übersetzung bezeugen wollte: mihi tecum de eucharistia non convenire, ne videar eo quod solius spiritalis manducationis Christi tecum memineram, malo aliquo dolo tacuisse carnalem. „Aber um des Druckers willen, da, was ich schrieb, mit Deiner Meinung nicht variierte, habe ich das unterlassen, indem ich nicht zweifelte, wenn Dich etwas beleidigen würde, wie etwa die Meinung von der Anbetung des Brotes, daß Du mir

1) Soll jedenfalls heißen: furderung.
2) Vgl. oben S. 356f.; Bucer zitiert sie wörtlich.

das mitteilen werdest und es dann noch Zeit sein würde, die Kirche von unserer Differenz über diesen Punkt in Kenntnis zu setzen." Jeder Kenner des Hebräischen, fährt Bucer fort, wird zugeben, „das die teutsch verklerung des Psalters filfeltig besser, gewisser und dem synn des geysts im Psalmen gemesser ist dann die, so er erstlich hat lassen im latin ußgon". Über die Abendmahlslehre als solche ist „oft von andern und gnugsam geantwurt". „Ungewisse Ding" lehren er und die Seinen nicht. „Wir leren, wo glaubige versamlet seind, inmitten deren seye Christus, speise sie warlich mit seinem warem leib und blut zum ewigen leben, so sie bedencken und glauben, er habe auch für sie sein leib und blut hingeben". Was ist daran Ungewisses? Die Ungewißheit liegt vielmehr auf der Gegenseite. Denn wo hat der Herr geheißen, daß „so man die wort, die der Herr im letsten nachtmal zu seinen jungeren sprach, über brot und wein sage, komme alsbald in brot und wein der leib und das blut Christi, und das leiblich und wesenlich"?! Gerne würde Bucer sich diese Ansicht aneignen, wenn nur „Schrift darüber" vorhanden wäre; denn „wir achten des Luthers und der seinen als hochbegabter diener Christi freuntschafft so gering nicht". So aber sind jene Ansicht nur „menschlich gedancken", Leib und Blut des Herren werden nur „durch den glauben und im hertzen" gegessen. Tertullian steht nicht auf der Gegner Seite, sondern auf der Bucers.[1]) Bugenhagen übersieht, daß „die vetter und besonder Tertullianus, haben ein andere ardt zu reden, dann filleicht Pommeran gewonet hab". Höhnisch tat Bucer Bugenhagens Versicherung ab, er werde an seinem Psalter nichts mehr ändern. Sollte er nicht vielmehr gerade eine emendatio vornehmen, das Seinige herausschaffen, damit das Göttliche hervortrete?! Er hat doch in seinem Handexemplar auch gebessert! Bugenhagen möge in sich gehen, und wo er irrt, den Irrtum offen kundtun. „Hat jemand gegen Dich gefehlt, so richte Du nicht selbst. Auch wir sind Christi und streben nach seiner Ehre. Der Herr verzeihe Dir, denn Du hast nicht gewußt, was Du tatest."

„Die elenden Menschen sind nicht zufrieden, ihr Gift in eigenen, und zwar unzähligen Büchern ausgespritzt zu haben, sie müssen auch fremde Bücher mit ihrem Schmiergifte (veneno illito) verderben. So hat Bucer es dem Johannes Bugenhagen mit seinem Psalter in wirklich ausgezeichneter Perfidie gemacht, von dem er doch wohl wußte, daß er total anderer Meinung sei als jene gottlose Sekte." So urteilte Luther.[2]) Ist sein Urteil gerecht? Es scheint zunächst, unbedingt. Man ist geneigt[3]),

---

1) Bucer exegesiert die fragliche Stelle so: „diser Lerer will an dem ort die würdy unsers fleisch beweren, deshalb erzelet er etlich der heyligen zeychen, so dem leib bewisen werden und spricht under anderm: Das fleisch wirt mit dem leib und blut Christi gespeyset, uff das auch die seel von Gott gemestet werde, nennet das brot und den kelch des Herren uffs herlichst, nemlich, wie Christus selb, sein leib und blut, dann er an disem ort unsers leibs herlichkeit begert groß zu machen."

2) WA. XIX, 471. 3) Vgl. z. B. W. Walther, WA. XIX, 462ff.

Bucer einen groben Vertrauensbruch und den Vorwurf der Bücherfälschung zur Last zu legen, in Bugenhagen den schmählich betrogenen Leichtgläubigen zu sehen, den seinerseits höchstens der Vorwurf der Unklugheit treffen kann. Aber ganz so einfach liegen die Dinge nicht. Sie müssen in die Gesamtgeschichte des Abendmahlsstreites eingefügt und dürfen nicht isoliert werden. Den ganzen Zwist kann nur verstehen, wer sich die Entwicklung der Abendmahlsanschauung im Schoße der Lutheraner klarmacht. Es dürfen nicht einfach der Luther und Bugenhagen von 1526 mit Bucers Einschub konfrontiert werden — dann ist das Verdikt leicht fertig —, sondern der frühere Standpunkt beider verlangt die stärkste Berücksichtigung. Denn er ist Bucers Stütze und, wie sogleich bemerkt sei, in gewissem Sinne auch sein Recht. Mit dem von Bugenhagen ihm erteilten Freibrief kann natürlich nicht operiert werden, wenn Bucer über Bugenhagens Abendmahlslehre, so wie dieser selbst sie verstand, vollständig im Klaren war, aber die Erlaubnis zu „möglichst freier" Übersetzung kann dem Straßburger auch zur moralischen, nicht nur äußerlichen Rückendeckung werden, wenn er hier nicht klar sah. Und das ist der Fall gewesen. Man stelle sich vor: Bucer liest die Worte Bugenhagens über die Eucharistie. Was findet er? Kein Wort über die Realpräsenz, aller Nachdruck liegt auf Wort und Glauben, die Sakramente sind nur äußere Zeichen, Joh. 6 legt allen Wert auf den Glauben, es war auch davon die Rede, daß Christus „vor unsern Augen in den Himmel genommen war" — war das nicht seine, Bucers, und seines Freundes Zwingli Abendmahlslehre?! Wir antworten heute: Nein, schon aus dem einfachen Grunde, weil hier trotz allem die Realpräsenz vorausgesetzt wurde.[1]) Aber hat Bucer darum gewußt? Hat er es klar erkannt? Das ist der springende Punkt. Bugenhagen weist in seiner Oratio ganz richtig darauf hin, daß zur Zeit der Ausgabe seines lateinischen Psalmenkommentars — es war März 1524 — die ganze Abendmahlskontroverse noch nicht existierte. Herbst 1525, als Bucer übersetzte, stand sie in hellen Flammen, konnte das Bucer verborgen sein? Er behauptet, den Brief Bugenhagens an den Breslauer Joh. Heß nicht gekannt zu haben. Das wird man ihm glauben, da sich feststellen läßt, daß vor Ende Oktober die Epistel nicht in Straßburg bekannt wurde.[2]) Wenn Capito sie am 28. Oktober kennt, so ist damit noch nicht gesagt, daß sie Bucer bekannt war.[3]) Aber war denn diese Epistel so wesentlich? Hatte Bucer nicht hinlänglich sonstige Gelegenheit

1) Vgl. über den Unterschied zwischen Luther und Zwingli oben S. 58ff.

2) Siehe oben S. 287.

3) Er hat sie wirklich erst gegen Schluß seiner Übersetzung, d. h. gegen Jahresschluß, kennen gelernt, siehe S. 363. Und daß er sein ursprüngliches Vorhaben eines Nachwortes nicht ausführte, wird jeder begreifen: Eine derartige Selbstkorrektur hätte wirklich dem Drucker das Geschäft verdorben. Und so etwas mußte überlegt werden! Übrigens bezeugt auch Capito, daß Bucer bei seiner Übersetzung der Brief Bugenhagens noch nicht bekannt war. Vgl. VIII, Nr. 531.

gehabt, die Ansicht der Wittenberger zu kennen, und verfährt er darum nicht auf alle Fälle unredlich? Ich glaube nicht, daß die Frage mit einem glatten Ja beantwortet werden darf, und verweise auf die bisherige Darstellung. Entscheidend ist die Tatsache[1]), daß Bugenhagens Brief an Heß die erste unzweideutige Kampfschrift seitens der Lutheraner war, die klar und unzweideutig ihren Standpunkt enthüllte. Von da aus wird Bucer auf alle Fälle entlastet. Vor diesem Briefe war die Situation durchaus ungeklärt. Die Wittenberger hatten eben noch nicht unzweideutig gesprochen, wenigstens nicht für die weiteren Kreise. Die Schweizer und Süddeutschen operierten mit den Basler Drucken der Lutheraner, die wir kennen, die den Frühstandpunkt vertraten und von der Änderung nichts verrieten. Bucer hat den Bugenhagen des Psalmenkommentars mit seinen Augen gelesen, genau so wie Zwingli[2]), er fand sich dort selbst wieder. Und wenn man nun mit Bugenhagen fragen will: warum hat er sich mit der wörtlichen Wiedergabe seiner Vorlage nicht begnügt, warum hat er Bugenhagen kommentiert, sogar mit scharfer antithetischer Spitze gegen die, welche die leibliche Realpräsenz und die Adoration der Hostie vertreten?, wenn er also damit zweifellos eine Kenntnis der inzwischen ausgebrochenen Streitigkeiten verrät, so kann mit bestem Rechte die Gegenfrage geltend gemacht werden: war diese Kenntnis derart, daß ihr Inhalt die im Psalter niedergelegten Gedanken (natürlich so, wie Bucer sie verstand) aufheben mußte? Das kann nicht der Fall gewesen sein, sobald unsere Behauptung richtig ist, daß erst die Epistel an Heß unzweideutig den neuen Wittenberger Standpunkt kundtat. Ihr Recht aber läßt sich an Bucer neu erproben. Die Polemik gegen die Adoration der Hostie nämlich geht gegen Luthers Schrift „von Anbetung des Sakramentes“ 1525[3]). Aber diese Schrift war vor Bugenhagens Psalter, den doch Luther durch sein Vorwort approbiert hatte, gefallen; außerdem hatte Luther sich hier so gemäßigt wie möglich ausgedrückt. Der „Brief an die Christen zu Straßburg“[4]) datierte später als Bugenhagens Werk, aber Luther hatte hier viel weniger vom Abendmahl als von Karlstadts Gesamtstellung gehandelt; und in den Ausführungen über das Sakrament hatte er nicht nur bekannt, daß man ihm vor fünf Jahren einen großen Dienst getan hätte, wenn man ihn hätte berichten können, daß im Sakrament bloß Brot und Wein sei, sondern hinzugesetzt, er sei leider dem alten Adam nach noch jetzt nur allzu geneigt zu solcher Annahme! War das ein unzweideutiges Zeugnis? Verriet es nicht ein gewisses Schwanken? Konnte Bucer sich da nicht versucht fühlen, Luther umzustimmen? Aber Luthers Schrift „wider die himmlischen Propheten“? Sie ist, wie wir sahen[5]), den Straßburgern sehr unbequem gewesen. Und sie verfocht

1) Vgl. oben S. 196. 2) Vgl. S. 287.

3) Siehe oben. Erst aus dem Briefe an Heß hat Bucer erfahren, daß Bugenhagen hier genau wie Luther dachte. Vgl. den Zusatz der lateinischen Ausgabe, S. 363.

4) Siehe oben S. 178ff. 5) Siehe oben S. 215.

auch energisch die leibliche Realpräsenz. Aber es war doch zu beachten, einmal, daß sie an erster Stelle gegen Karlstadt ging, sodann daß auch hier noch gesagt war, daß, wenn im Sakrament nur Brot und Wein ohne den wirklichen Leib Christi da wäre, aber dazu das Wort von der Dahingabe Christi für unsere Sünden, wir darin schon dieses Wortes halber die Vergebung hätten. Die Notwendigkeit der leiblichen Realpräsenz, so gewiß sie verfochten wurde, hinkte doch in der theologischen Begründung deutlich nach.[1]) Die Ende 1525 eben einsetzenden Streitigkeiten mit den Schwaben waren kein Streit mit den Wittenbergern. Und nun wird man Bucers Neigung zum Ausgleich, auch seinen gerade damals noch lebendigen, verdünnten Erasmismus heranziehen müssen, der ihn empfänglich machte für Lutherisch klingende Formeln — darauf verweist er ja selbst —, um seinen Schritt zu verstehen und damit zu entschuldigen. Es war ein Versuch, ob es nicht vielleicht in Erinnerung an vergangene glückliche Zeiten, so wie Bucer sie verstand, die Wittenberger für den geistigen Genuß Christi im Abendmahl zu gewinnen gelingen möchte. Freigesprochen von Schuld wird Bucer nicht, das will er ja auch selbst recht eigentlich nicht, wenn er sein schlechtes Gewissen im Briefe an Zwingli verrät und von einem peccatum spricht[2]), und „optima fide", wie er später schrieb[3]), hat er nicht gehandelt, er durfte Luthers Härte gegen die Leugnung der Realpräsenz Karlstadt gegenüber zum mindesten nicht einfach beiseite schieben. Aber entlastet wird er. Er war der Ansicht Luthers nicht absolut sicher und wollte riskieren, ihn zu gewinnen. Dabei hat er verloren. Capito, der warnte, ist hier der Einsichtigere gewesen. Der Maßstab, den Bucer in seiner Vorrede aufstellte[4]), alles auf Luthers Bibelübersetzung abstellen zu wollen, ist füglich nicht von ihm eingehalten worden. Aber eine „Perfidie" hat er nicht begangen.

Stehen die Dinge so, so wird man auch Leo Juds Berufung auf Luther und Bugenhagen in seinem Mitte April 1526 unter dem Pseudonym „Ludovicus Leopoldi" ausgegangenen, gegen Erasmus gerichteten Büchlein[5]), das im Spätsommer 1526 in Wittenberg bekannt wurde[6]), anders beurteilen als Luther. Er stellt den Zürcher auf gleiche Stufe wie den Straßburger, brandmarkt ihn auch als schuldig der „Perfidie". „So hat auch mir neulich ein gewisser unsinniger Leopoldus getan, der in einem herausgegebenen Büchlein behauptete, Erasmus, Luther, Melanchthon, der Pommer und ganz Wittenberg denke wie jene (nämlich die Sakramentierer). Was soll aus uns nach unserem Tode werden, wenn derartiges zu unseren Lebzeiten begegnet?"[7]) Wir haben festgestellt, daß die Spitze dieser Schrift gegen

1) Vgl. Graebke a. a. O. S. 51 ff. 2) Siehe oben S. 355.
3) Im Vorworte der Antwort an Luther. 4) Vgl. S. 356.
5) Vgl. oben S. 143. 6) WA. XIX, 465.
7) Genau diesen letzteren Gedanken spricht auch Bugenhagen in der Widmung seiner Oratio aus. Ist die Übereinstimmung nicht eine zufällige, so kommt Bugenhagen die Priorität zu. Vgl. zur Datierung WA. XIX, 463.

Erasmus ging, und nicht gegen Luther.[1]) Erasmus soll von den Katholiken abgesprengt werden; darum wird er Luther und auch Zwingli angenähert. Das ging, wie wir sahen, hinsichtlich Zwinglis nicht ohne Gewalttätigkeiten ab. Ebensowenig bei Luther, zumal hier die Schwierigkeit hinzukam, Zwingli und Luther als Einheit erscheinen zu lassen. Leo Jud hat die Schwierigkeit gespürt. Er kann sich in Luther nicht zurecht finden, seine Äußerungen sind nicht übereinstimmend, so möchte er annehmen, daß sie nicht alle wirklich von Luther stammen. „Auch glaub ich, das in Luthers namen etwan büchlin außgeen, die aber nit sein seyen und von im nit gemachet, also grosser falsch ist yetz in der welt." Zitiert wird dann von Luther „de abrogatione missae, von abthuung der Meß"[2]) — also ein Werk aus der Frühzeit! Hier „bewährt Luther, daß die Meß ein Falsch und kein Opfer sein mag." Sofort schließt Leo Jud daraus: „so muß er auch der Meinung sein, daß nit da sei Fleisch und Blut; denn wo er der Meinung wäre, daß im Brot Fleisch und im Wein Blut wäre, so würde er das Papsttum nit mögen bestreiten, sondern würde die Messe und Papsttum aufnehmen und befesten; denn das Hauptstück und Grund der Messe ist, daß im Brot sei Fleisch und im Wein Blut Christi . . . . . Deshalb ist gewiß, daß der Luther nit glaubt, daß Fleisch im Brot und Blut im Wein sei, wie man ihm joch solchs zulegt." Wenn Luther die Meßpfaffen für „nichts vor Gott" erklärt, so kann er nicht an die Realpräsenz glauben, denn die Wandlung im Sakrament ist das Kennzeichen des Pfaffentums. Luther nennt auch das Nachtmahl vielfach ein Sakrament. „Ist es nun ein Sakrament, so ist es je nit Fleisch und Blut; denn Sakrament ist ein Zeichen eines heiligen Dings", und nicht das bedeutete heilige Ding selbst. Aus dem Hinweis Luthers auf die göttliche Verheißung im Sakrament folgert Leo Jud sofort die Bedeutung eines Gedächtnismahles im Sinne Zwinglis und lehnt ausdrücklich ab, Luthers Meinung wäre, „daß es den Glauben stärke", nämlich Brot und Wein in Verbindung mit Leib und Blut Christi; man kann nur sagen, daß das Gedächtnis des Leidens und Todes Christi den Glauben stärke. Luther irrt, wenn er die Verheißung in die Worte: „das ist mein Leichnam" setzt; denn die Verheißung war schon vor Christi Kommen auf Erden da und ist durch sein Todesopfer versiegelt worden; daran gedenken wir im Nachtmahl. Wenn Luther betont, daß man nichts zu glauben schuldig sei, als was Gott zu glauben geboten hat, so folgert Leo Jud daraus: also kann Luther nicht die Realpräsenz vertreten, denn die fordert Gott nicht von uns. Weiter beruft sich Leo Jud auf die assertio omnium articulorum Luthers (1520) — also wiederum ein Werk aus der Frühzeit![3]) Wenn Luther hier den Gnadenempfang an den Glauben knüpft und nicht nach scholastischer

1) Das ist von W. Walther WA. XIX, 464 verkannt worden, der in der Schrift „eine Herausforderung" der Wittenberger sieht.

2) Gemeint ist de abroganda missa privata 1521 WA. VIII, 411ff.

3) WA. VII 91ff.

Weise an das Sakramentsinstitut, „wie möchte dann Luther dem leiblichen Essen des Fleischs und Bluts Christi Gnade zu geben?“ „Deshalb es nit glaublich ist, daß der Luther sage, das bringt Gnade, so man glaube, im Brot sei Fleisch und im Wein Blut.“ An der Bezeichnung „Testament“ für die Eucharistie durch Luther darf man keinen Anstoß nehmen[1]), denn oft genug werden die Zeichen mit dem Namen der bezeichneten Dinge genannt. Freilich spricht Luther in seinen Schriften mitunter davon, es sei Leib und Blut Christi da und man esse es im Nachtmahl — Leo Jud interpretiert die Stellen genau so wie die entsprechenden des Erasmus, d. h. im Sinne einer Vergeistigung und Vertiefung der Zwinglischen Ansicht[2]): er glaubt auch seinerseits diese Formel gebrauchen zu können. Daß Luther jene Worte nicht massiv real versteht, beweisen auch „Melanchton über Joannem[3]) und Pomeranus Bugenhagen im Psalter“; sie „schreiben klar und lauter, der leichnam und blut Christi mögen nit dann geistlich und im Glauben genossen werden. Deshalb ich je mein, die Wittenberger seien all solcher Meinung“.

Das gab nun freilich ganz und gar nicht die Wittenberger Meinung tatsächlich wieder. Aber kann man von „Perfidie“ sprechen? Zunächst erscheint Leo Jud schwerer belastet als Bucer. Er schreibt ein Vierteljahr später und kennt zweifellos den Brief Bugenhagens an Heß, so gut wie Zwinglis Antwort darauf. Das schwäbische Syngramma zitiert er. Er betont auch wiederholt, daß neben den von ihm herausgegebenen Worten Luthers andere stehen; er ist also auf alle Fälle besser informiert als der Straßburger.[4]) Aber man versetze sich in Leo Juds Situation: er kämpft gegen Erasmus, gleichzeitig ist Luther gegen die Zürcher aufgetreten, wie, wenn er unter dem unmittelbaren Eindruck dieser Doppelbefehdung noch einen letzten Friedensversuch macht?! Auf den Frieden kommt es ihm letztlich wirklich an: die „Welt soll zur Ruhe kommen, so wird zwischen Erasmo, Luther, Zwingli, Ecolampadio, Carolstad, Capitone, Buzero, ja, allen Gläubigen kein Span noch Zwietracht“. Und sind denn nicht Handhaben zum Frieden da? Eben jene Äußerungen, die er bietet? Gewiß, er bekennt offen, andere stehen ihnen gegenüber, aber können sie nicht Irrtum sein? „Und ob gleich vielleicht in etlichen Büchlein von Luther anders geschrieben wäre . . . will ich dasselb aus christlicher Liebe auch im besten Verstehen geschehen sein; denn wer ist, der nicht auch zu Zeiten irre und dann wiederkehre?“ Jedenfalls soll man nicht sagen dürfen, „ich hätte herausgeklaubet, was ihnen (Luther und Erasmus) zu Nachteil dienen mög, was aber mit ihnen sei, des habe ich nicht gedacht. Ich mag mit Gott bezeugen, daß ich allein das gesetzt habe, das mich dünkt hat, es sei

1) Das hatte ja Zwingli auch nicht getan; s. o. S. 32f.

2) Vgl. S. 143. 3) Vgl. darüber oben S. 192

4) Walther hat durchaus recht: „man wußte damals in Zürich genau, wie Luther über die Schweizerische Abendmahlslehre dachte“. (WA. XIX, 464). Aber das allein tut's nicht bei der Beurteilung der Schrift Leo Juds.

der Schrift gemäß und ihnen vor aller Welt ehrlich". Man hat keine Veranlassung, an dieser Beteuerung Leo Juds zu zweifeln. Dann aber ist seine Schrift ein Versuch, den schon ausgebrochenen Streit, den er wohl kennt, zurückzuschrauben auf die vor ihm vorhandene Einheitsbasis, die er mit bestem Gewissen für stärker gehalten hat, als sie wirklich war. Man wird den Versuch deplaziert nennen können, gewiß, aber „Perfidie" war er nicht. Leo Jud hat nichts verschwiegen — in dem Punkte ist er ehrlicher als Bucer — er hat nur falsch gedeutet und hat unterschätzt, was tatsächlich sehr wichtig war. Von einer Beschönigung der Sachlage durch ihn wird man sprechen können, aber nur weil man in Wittenberg von Aussöhnung absolut nichts wissen wollte, konnte man in Leo Juds Versuch die „Perfidie" sehen. Man hätte ihn, ohne der Wahrheit etwas zu vergeben, milder beurteilen können.

Endlich gehört in diesen Zusammenhang auch der vierte Band der Übersetzung von Luthers Kirchenpostille durch Bucer. Die Übersetzung des großen Werkes war auf Bitten des Druckers Johannes Herwagen in Straßburg unter Zureden Luthers[1]) erfolgt. Die drei ersten Bände erregten, obwohl auch hier Bucer schon einige Freiheiten sich erlaubt hatte[2]), keinerlei Anstoß. Beim vierten Bande wurde er selbst stutzig, fühlte sich aber dem Verleger verpflichtet und ließ sich auch durch Zwingli nicht zurückhalten.[3]) Er fand „einiges nach meinem Urteil Menschliches, das ich den Kirchen Frankreichs und Italiens, für die meine Übersetzungsarbeit bestimmt war, für eine echte Erläuterung der Schrift Gottes nicht anzubieten wagte". Dieses Menschlich-Allzumenschliche befand sich zwischen dem Gottesworte, wie „schädliches Kraut unter gesundem".[4]) Bucer fühlte sich verpflichtet, „an der einen oder anderen Stelle" diese Menschlichkeiten kundzutun, d. h. er gab Erläuterungen bei — einen Freibrief, wie ihn ihm Bugenhagen erteilt hatte, besaß er hier nicht, er mußte die Vorlage respektieren. Die Erläuterungen bestanden in einem Dreifachen: einer Vorrede, gerichtet ad fratres Italiae, Anmerkungen zu einigen Stellen Luthers und einer Exegese zu 1. Cor. 9, 24ff. Der Mittelpunkt sämtlicher Beigaben war die

---

1) Rogatu Johannis Hervagii typographi et hortatu M. Lutheri theologi sagt Bucer in der Vorrede seiner Verteidigungsschrift, iussu et hortatu Lutheri in der Widmung des 4. Bandes. Daran zu zweifeln, hat man keine Ursache. Dann aber gibt W. Walthers Satz: „Obwohl Bucer noch vor Beginn oder während dieser Arbeit zu einem Anhänger Zwinglis geworden war, fielen doch die drei ersten Bände so aus, daß Luther damit nur zufrieden sein konnte" (WA. XIX, 465), die Sachlage nicht treffend wieder. Luther selbst hat die Übersetzung gewünscht, also Bucer damals noch nicht mißtraut. Das ist auch ganz selbstverständlich; denn der erste Band der Übersetzung erschien am 1. Februar 1525, ist also sicher vor Ausbruch des Abendmahlsstreites begonnen.

2) Ich verweise dafür auf meine Ausgabe des Winterteiles der Kirchenpostille (WA. X, 1, 2), in der die Übersetzung Bucers eingehend berücksichtigt wurde, und die Einleitung dazu.

3) IX, Nr. 599 vgl. Amica Exegesis 3, 481.

4) Die Zitate stammen aus Bucers Verteidigungsschrift.

Abendmahlslehre. Wie die Vorrede (vom 27. Juli 1526) berichtet, sind einige Italiener mehrere Monate bei Bucer gewesen[1]), und er hatte sich über ihre Lauterkeit und Standhaftigkeit freuen können. Zum Danke dafür widmet er ihnen die Übersetzung des vierten Bandes der Postille — man hatte in Italien die drei ersten Bände gelesen und sich daran erfreut. Sofort aber betonte er die menschlichen Mängel jeglichen Menschenwerkes und berief sich dafür auf Luther selbst, der den reinen Quell der Schrift stets über die abgeleiteten Bäche menschlicher Arbeiten gestellt wissen wünschte. Nur die h. Schrift sei irrtumsfrei, so gut wie Christus allein ohne Sünde. Auch das Heiligste und Gelehrteste der übrigen Menschen verrate die Menschlichkeit, wie etwa die zahlreichen „lapsus" bei Tertullian, Origenes, Chrysostomus, Augustin u. a. beweisen. So muß man ausnahmslos alle Schriften „cum iudicio" lesen, nicht mit dem Urteil der Vernunft, sondern mit dem des Geistes, der allein die Tiefen Gottes erforscht. Darum darf man aber auch über „einige Kontroversen" in der Gegenwart nicht erschrecken; ihnen liegt göttliche Absicht zugrunde, Gott will, daß wir uns nicht auf Menschenwerk verlassen, will uns durch sie, die übrigens die Kirche von Anfang an kannte, zu seiner Schrift zurückrufen, in der es „nichts Zweifelhaftes" gibt. Es handelt sich zudem bei den Streitigkeiten um Außenposten, in der Hauptsache stimmen wir überein.[2]) „De signis tantum est non nihil controversiae." Aber selbst die ersten Jünger Christi, „die den Herrn selbst gehört hatten und sichtbar mit seinem Geiste beschenkt worden waren", haben über Gesetzesbeobachtung und christliche Freiheit gestritten. Bucer spricht nun zuerst über das signum baptismi und setzt sich eingehend mit den Täufern auseinander, sowohl was ihre Tauflehre[3]), als was ihre Stellung zur Obrigkeit betrifft. Die Kontroversen über das Abendmahl sind „mehr ein Verlust der Liebe als des Glaubens", quod fratres sint et non vulgares utrique Christi ministri, qui circa hanc contendunt. „Unser Glaube ist der: entsprechend der Lehre des Paulus verkünden wir, so oft wir das Brot der Eucharistie essen und den Wein trinken, den Tod des Herrn, bis er kommt, d. h. wir erwägen, bekennen und verkünden, daß Christus seinen Leib und sein Blut für unsere Erlösung am Kreuze dem Vater darbrachte. Tun wir das in wahrem Glauben,

1) Bucer sagt weiterhin, daß sie die Werke Zwinglis und Oekolampads „gelesen" haben. Das wird nicht in Straßburg geschehen sein, sondern in der Heimat, ist auch dort nicht weiter auffallend. Zwingli war trans Alpes bekannt. Vgl. den Brief des Augustiners Aegidius a Porta aus Como, VIII, Nr. 421.

2) In summa interim fidei et religionis nostrae ac dogmatis primae notae pulchre inter omnes convenit. Uno ore docent, quicquid natum ab homine est, carnem et peccatum esse, spiritus expers atque iustitiae. Quos autem elegit deus, sola sua gratia per Christum iustificare et regenerare, dum spiritu inflat, qui fiducia in suam bonitatem erigat. Die Worte sind eine hübsche Bestätigung des von P. Wernle in „Christl. Welt" 1916, Nr. 43, über die Gemeinsamkeit aller Reformatoren Bemerkten.

3) Hier ist für Bucer das Ergebnis: nemo, qui libertatem Christi noverit, gravabitur hac in re publico se mori adtemperare. Certe scripturam habet. Nämlich Mt. 19, 14.

so wissen wir, daß wahrhaftig (vere) unser Geist durch Fleisch und Blut Christi gespeist (pasci), gekräftigt (vegetari) und gestärkt (roborari) wird, ut nihil aeque iam libeat quam proximis in gratiam eius servire, in id carnem nostram castigare, adversa omnia aequanimiter ferre, hoc est totos nos deo patri per Christum hostiam vivam, sanctam et acceptam consecrare. So daß wir bei der Feier der Eucharistie sowohl an Christi Opfer mit Danksagung fromm gedenken als auch wechselseitig uns selbst als Opfer Gott öffentlich vor der Kirche darbringen, tum nomini dei magnificando, tum iuvandis fratribus, uns selbst und all das unsrige. Die Alten haben dem durch ein gemeinsames Almosen (collatis in commune eleemosynis) Ausdruck gegeben und daher der Eucharistie die Bezeichnung „Opfer" gegeben.[1]) Die Straßburger streiten „in keiner Weise" (nihil) darüber, „ob durch Wiederholung der Worte Christi: das ist mein Leib usw. real der Leib Christi in das Brot transponiert wird, oder ob das Brot, wie die Thomisten reden, in ihn transsubstantiiert wird. Denn Christus hat die Seinen nichts geheißen, als das dargereichte Brot zu essen, den Kelch zu trinken und dabei seiner zu gedenken .... Nirgends lesen wir, daß er durch seine Worte geboten hat, durch Konsekrierung des Brotes seinen Leib daraus zu machen. Gewiß hat er zum dargereichten Brote gesagt: das ist mein Leib, und zum Kelche: das ist mein Blut, aber er fügte hinzu: der für Euch gegeben, das für Euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden". Das war ebensowenig wörtlich verstanden, wie die Übergabe des h. Geistes (Joh. 20, 22) diesen corporaliter durch Jesu Anhauchen in die Jünger hineintransponierte oder der Hauch in den h. Geist transsubstantiiert wurde. Christus „konnte durch Brot und Wein seinen Leib und sein Blut den Seinen geben vere et tamen spiritaliter citra ullam panis aut vini realem immutationem". So allein war es ihnen heilsam. Die gegenteilige Annahme setzt einen sonst nicht üblichen Wunderbegriff voraus. Christi Wunder vollziehen sich sinnlich-sichtbarlich (sensibilia), man sah den verwandelten Wein oder die auferweckten Toten. Beim Abendmahl sieht man nur Brot und Wein, folglich kann man hier keine Wunder annehmen. Wir sollten auch frei werden „von den Elementen der Welt". Wenn Bucer auch nicht zweifelt, daß diese Auffassung „von Gott und durch die h. Schrift uns offenbart" ist, so will er doch mit niemand streiten. „Wenn jemand bez. der Eucharistie uns widerspricht, wenn er nur Christus als unseren einzigen (unicum) Heiland anerkennt, derart, daß wer an ihn glaubt, das ewige Leben hat, die h. Schrift in allen Stücken als wahr bekennt, endlich den Gebrauch der Eucharistie, wie Christus ihn eingerichtet hat, fromm und ehrwürdig (religiose) beobachtet, so werden wir ihm keineswegs unsere Freundschaft verschließen. Solange wir hier auf Erden sind, irren wir alle, daher muß man die Glaubensschwachen nicht zum Streite, sondern zur milden Er-

1) Bucer führte nun praktisch den Straßburger Brauch vor; ich habe die interessante Stelle in den Zwingliana 1916 Nr. 2 mitgeteilt.

bauung führen. „Andere“ freilich streiten härter als sich ziemt; das müssen wir Gottes Urteil anheimstellen. Bucer läßt keinen Zweifel darüber, daß er mit diesen „anderen“ auf Luther zielt; denn er nennt ihn alsbald persönlich. „Unser Luther, durch den uns der Herr wahrlich (certe) Unvergleichliches geleistet hat und heute leistet, ist hier gar heftig; den Grund sehen wir in seinem immensen Eifer um die Schrift, deren Lauterkeit (synceritas) ihm durch die Leugnung der leiblichen Gegenwart Christi im Brote zweifellos verletzt wird.“ Luthers scharfe, der Milde entbehrende Feder ist bekannt und wird leider von „gewissen Leuten“ „stramm nachgeahmt“. Zwingli und Oekolampad, „in denen Christus, was niemand mit Recht leugnen wird, gar mächtig ist“, schreiben zur Ehre Christi und für die Reinheit des Glaubens, „damit wir nämlich alles von dem zur Rechten des Vaters sitzenden Christus erbitten, nicht von den Elementen der Welt, und im Geiste dorthin erhoben werden, nicht vergeblich, um nicht zu sagen unfromm (irreligiose) an den Sakramenten haften bleiben“. Nach der synceritas scripturae streben sie nicht minder. Es gilt nun, beide Parteien zu prüfen; dazu ist in Bucers Übersetzung beste Gelegenheit. Der gegenwärtige Bruderstreit ist bitter, zumal noch allerlei sonstige Ketzereien hinzukommen, wie die Täufer und die Bauernbewegung.

Eine kleine Sonderabhandlung (adnotatio) hatte Bucer zur Epistelauslegung für den Sonntag Septuagesimä[1]) beigefügt. Hier (1. Cor. 10, 4) stand die heikle Stelle über den geistlichen Fels, aus dem die Väter tranken, und Luther hatte die Gelegenheit zu einer eingehenden Darlegung der Abendmahlslehre benutzt. Er hatte angeknüpft beim Glauben der Väter; der war derselbe wie der unsrige, verschieden jedoch waren die äußeren und leiblichen Zeichen. „Sie gläubten an denselbigen Christum, da wir an gläuben, wiewohl er noch nicht ins Fleisch kommen war, sondern hernach kommen sollt; und solches ihres Glaubens Zeichen war der leibliche Fels, da sie Wasser aus trunken leiblich, gleichwie wir an dem leiblichen Brot und Wein auf dem Altar essen und trinken den wahren Christum geistlich, d. i. im Essen und Trinken äußerlich üben wir den Glauben innerlich.“ Auch beim Genuß des Manna war nur das Zeichen ein anderes, der Glaube war, wie der unsrige, der an Christus — Luther wollte es frei stellen, ob Christus wirklich geistlich da war, oder ob es sich um Glauben an den künftigen Christus handelte[2]); die Hauptsache war, daß es eben Christusglaube war. Nun fuhr Luther fort: „Es sind auch etliche, die diesen Spruch: ‚Der Fels aber war Christus‘ ziehen auf den leiblichen Fels und deuten's also: Der Fels bedeutet Christum; denn Christus sei kein leiblicher Stein, und soll hie das Wort ‚ist‘ so viel gelten als ‚deuten‘. Das führen sie danach weiter auf ander Wort Christi, da er vom Sakrament spricht: ‚Nehmet und esset, das ist mein Leib‘, als sollt er sagen: das Brot

1) EA² 8, 90ff. Die Epistel umfaßt 1. Cor. 9, 24—10, 5.

2) Comitante petra oder consequente petra.

bedeutet meinen Leib, es ist's aber nicht, wollen damit leugnen, daß Christi Leib das Brot nicht sei". Diese Interpreten brandmarkte Luther als „Schriftverkehrer". „Denn S. Paulus hie mit hellen Worten scheidet leiblichen und geistigen Felsen und spricht: Sie trunken vom geistlichen Felsen, der hernach kam, welcher war Christus. Er spricht nicht, daß Christus sei der leibliche Fels gewest, sondern der geistliche Fels; denn der leibliche Fels war nicht geistlich, so kam er auch nicht hernach oder zog nicht mit ihnen. Darum darf man ihres Deutens und Beugens hier nicht; sondern, wie die Wort lauten, so ist's wahr, daß vom Wesen, nicht vom Deuten zu verstehen sei." So heißt es auch Joh. 6, 55 nicht: mein Fleisch bedeutet oder wird bedeutet durch eine rechte Speise, „sondern von der geistlichen Speise ist's gesagt, also: mein Fleisch ist wahrhaftig und wesenlich eine Speise, nicht vor den Bauch, sondern für die Seele, geistlich." So müssen auch die Abendmahlsworte gedeutet werden: „Das Brot ist wesenlich und gegenwärtiglich da mein Leib." Es kommt nicht darauf an, daß „an etlichem Ort" ‚ist' = ‚bedeutet' ist, „sondern mußt auch beweisen klärlich, daß also sollt und müßte an diesem Ort zu nehmen sein. Das werden sie nimmermehr tun. Wo man's aber nicht tun kann, soll man sich unter Gottes Wort gefangen geben und sie halten, wie sie lauten".

„Martin Luther, so setzte Bucers Kritik ein, durch den uns die göttliche Güte gar Großes geschenkt hat, dessen Autorität um deswillen für alle Frommen mit Recht sakrosankt ist und von mir niemals zerbrochen werden wird, hat dieses für die Kirche Christi in bestem Glauben geschrieben, keineswegs jedoch dabei die Prüfung aller menschlichen Schriften an der Regel des Glaubens ausschließen wollen." An jener Stelle ist ihm aber eine Menschlichkeit begegnet. Jener Fels und das Manna haben Christus „repräsentiert"; mehr nicht. Von einem allgemeinen Glauben an Christus kann keine Rede sein; denn hätten die Israeliten Christus selbst gegessen und getrunken, so hätten sie das ewige Leben gehabt und wären von Gott „approbiert" worden. Das ist aber tatsächlich nicht der Fall gewesen, da nur ein kleiner Teil Gottes Wohlgefallen fand, nämlich die Gläubigen. Für diese, und nur für diese, waren Manna und Fels eine geistige Speise, eben kraft ihres Glaubens; sie haben „wirklich (vere) Christus genossen als lebendige Speise und Trank". Die übrigen haben eine „leibliche Wohltat Gottes" erhalten durch wunderbare Erquickung mit Brot und Wasser, haben aber nicht einmal diese gemerkt und sind daher als „Verworfene" in der Wüste umgekommen. So kann also jener Fels nur „eine Figur Christi" sein. Beim Abendmahl liegt kein Wunder vor, vielmehr bezeugen wir in ihm nur unsere Mannentreue im Dienste des Herrn (perseverantiam in domini militia), wir bewähren den Glauben und bekennen ihn nicht nur. Im übrigen möge der Leser die „Apologetica" Oekolampads[1]) lesen. „Denn er leugnet nicht, daß das Brot des

1) Vgl. oben S. 253f.

Abendmahls für die Frommen, denen es allein zusteht, Christi Leib sei", wenn er auch die Transsubstantiation oder die Transposition des Leibes Christi in das Brot leugnet. Das Essen Christi kann, seitdem er leiblich (corpore) zur Rechten des Vaters sitzt, nur im Glauben geschehen. Aber man soll prüfen, ob diese Ansicht richtig ist, und nur mit Gottes Wort widerlegen. Das lehrt Luther selbst. „Damit stimmt es freilich wenig, daß gewisse Leute nach papistischem Exempel die Lektüre der Bücher Oekolampads und Zwinglis durch die Obrigkeit verbieten lassen."[1]) Bucer möchte mit seiner Übersetzung niemand verdammen, „Prophet" will er sein, nicht Richter. „Denn wie wir nur das reden dürfen, was wir glauben, so dürfen wir auch nur dieses übersetzen, und es wäre unwürdig, so viele heilsame und bestimmte Aussprüche (prophetias) Luthers wegen des einen oder anderen menschlichen Wortes nicht lesen oder den Brüdern mitteilen zu wollen."

Die von Bucer sonst noch beigefügten Annotationes waren weniger bedeutsam, doch ließen sie den Kernpunkt der ganzen Differenz zwischen Luther und Bucer auch von anderen Gesichtspunkten aus scharf heraustreten: nur der Glaube allein trägt das Heil, eines sinnlichen Unterpfandes bedarf es nicht.

Luther hat die Vorrede Bucers und seine Zusätze als eine „Kreuzigung seines Werkes" bezeichnet.[2]) Das war nicht unrichtig, aber mildernde Umstände waren in diesem Falle am allerersten dem Straßburger zuzubilligen. Hier handelte es sich nicht, wie bei der Psalterübersetzung, um Einschmuggelung von dem Autor ganz fremden Gedanken ohne Kennzeichnung seiner Person, vielmehr hatte Bucer in seinem Vorworte und seiner Abhandlung über 1. Cor. 9, 24ff. unzweideutig seine Anschauung von der Luthers geschieden[3]); hier wußte der Leser genauestens, was Luther dachte, und was Bucer. Sein Verfahren ist hier nichts anderes als eine wohl begründete Erklärung des Übersetzers, in welchen Punkten er mit dem Autor nicht übereinstimme. Dagegen ist nichts einzuwenden. Wenn Luther den Straßburger einen sui sensus propagandi incredibili furore cupidus spiritus nannte[4]), so schießt das insofern übers Ziel hinaus, als Bucer wiederholt — wir haben die Stellen angeführt — seiner Hochachtung vor Luther Ausdruck gab und ebenso deutlich den Leser zur Prüfung beider Ansichten aufforderte.[5]) Propagandadrang soll Bucer gewiß nicht abgesprochen werden, aber es schwang auch ein Ethos mit: „wir dürfen nur das übersetzen, was wir glauben"; er wollte und konnte nicht durch völliges Stillschweigen den Schein der völligen Identität mit

1) Das zielte auf die Nürnberger, siehe oben S. 232. 2) WA. XIX, 471.
3) Diese Scheidung hatte Capito schon für den Psalter gewünscht, vgl. o. S. 355.
4) WA. XIX, 471.
5) Oekolampad sagt, wohl etwas schönfärberisch, aber nicht ganz unrichtig: Prœmiserat ... prefationem Christiana mansuetudine et pietate renitentem eruditionisque plenam et in ea submonuit et de eucharistia (VIII, Nr. 554).

Luther hervorrufen. Und wenn wir bei der Psalterübersetzung und bei dem Buche Leo Juds von einer Unklarheit über Luthers Abendmahlsansicht sprechen konnten, so ist diese jetzt, da Bucer sich deutlich von Luther unterscheidet, offensichtlich verringert, aber doch wohl nicht ganz geschwunden, wenn anders man die sehr wenig klaren Ausführungen Luthers zu 1. Cor. 10, 4 vergleicht. Hier war noch ganz in der früheren Art und Weise die Realpräsenz viel mehr vorausgesetzt als begründet. Luther hatte ausdrücklich für die Israeliten in der Wüste die Präsenz Christi bei ihrem Glauben für nicht notwendig erklärt[1]), allen Nachdruck auf den Glauben selbst gelegt, und nur in einer ganz äußerlichen Weise, veranlaßt durch die Auslegung: „bedeutet", die Realpräsenz im Abendmahl herangezogen und behauptet. Kann man es Bucer so schwer verübeln, daß er da „Menschlichkeiten" Luthers annahm und sie zu korrigieren strebte? Das Urteil: praefatio dira et sacrilega?) ist jedenfalls ein ganz einseitiges Werturteil Luthers.

Schon Bugenhagen hatte am Schluß seiner „Oratio" sein Mißfallen gegenüber den Buchdruckern ausgesprochen; man solle ihnen nicht glauben, wenn sie ein: emendatum, denuo correctum u. dgl. hinzufügten, sein Psalter werde nicht mehr geändert werden. Luther wandte sich in einem offenen Briefe vom 13. September 1526[3]) an den Drucker der lateinischen Postille, Johann Herwagen. Mit der Übersetzung als solcher ist er ganz einverstanden, auch Bucer als Übersetzer „gefällt ihm noch"[4]), und für die kleinen Versehen erhält er Amnestie. Um so schärfer wird, wie wir schon hörten, die „Befleckung jener Gabe der Beredsamkeit und des Verstandes" durch „das blasphemische Monstrum des sakramentarischen Geistes" gerügt. Klar und deutlich vollzieht Luther seine Scheidung von den Sakramentierern, und legt Wert darauf, daß er immer von ihnen geschieden gewesen sei. In seiner Schrift „von Anbetung des Sakramentes" „habe ich hinlänglich (abunde) bezeugt, nicht nur: was ich denke, nein, ich habe auch die Signifikatisten widerlegt, bevor noch einer an ihr Kommen dachte, und zwar mit noch unwiderlegten Argumenten". „Dann habe ich in einem sehr scharfen Buche (nach ihrem eigenen Zeugnis) gegen Karlstadt im nächsten Jahre der ganzen Welt meine Auffassung und meine Lehre be-

1) EA² 8, 99. — Luther und Bucer reden ganz deutlich zu 1. Cor. 10, 4 aneinander vorbei; sie sind einander viel näher als sie selbst glauben. Und der Unterschied tritt auch nicht genügend deutlich heraus: für Luther fällt der Schwerpunkt auf die objektive Grundlage des „Glaubens-Christus", für Bucer auf die subjektive Glaubensaneignung. Aber beide haben dann wieder beides.

2) WA. XIX, 471. 3) Vgl. zur Bibliographie WA. XIX, 469ff.

4) Placuitque et adhuc placet interpres Mart. Bucerus, qui pro facili et parata sua facundia satis dextre foeliciterque prae aliis mea reddit latine, quanquam alicubi vocabula et figuras meas non tenuerit, sed hoc in paucissimis iisque parvi momenti locis, ut, cum caetera constent, in his mihi quoque veniam dem, parum forte dilucide locuto. Caeterum opus ipsum digne absolvit, sensu et verbis meis redditis, idque testimonio meo confirmo.

kanntgemacht; und noch sehe ich keinen hervortreten, der dieses Buch widerlegen könnte, wo sie doch anderweitig so wortreich sind, daß sie Bücher regnen könnten." Wie kann man da sagen, er schweige? Und wenn er tausende Bücher schriebe, diesen „Tauben und Rasenden gegenüber, die nichts hören noch sehen", wäre es vergeblich! Das schwäbische Syngramma liegt vor der Öffentlichkeit, Luther „lobt" es und findet seine Meinung darin wieder. „Auch das hören sie nicht." Oekolampad hat sich die Mühe einer genauen Widerlegung nicht gegeben.[1]) Man fühlt sich fast versucht, den Spieß umzudrehen, wenn nun Luther sich ebenso wenig bemüht, die Gründe der Gegner zu würdigen. Er behauptet einfach, d. h. zieht sich auf das mit großen Lettern gedruckte Schriftwort: hoc est corpus meum zurück. „Hier sind unsere Gewissen gefangen." Bucers Behauptung, alle Wunder Christi — als ein miraculum Christi wird also das Abendmahl von Luther angesehen — seien sichtbar, ist nach Luther eine unberechtigte Verallgemeinerung, entsprechend dem logischen Fehlschluß des Trivialschülers: einige Tiere laufen, folglich laufen alle Tiere. „Wir wünschen, daß uns eine Schriftstelle gezeigt wird, die uns zwänge, daß unsere Auffassung der Worte: hoc est corpus meum falsch ist." „Aber da gibt niemand einen Ton von sich, trotz der Menge ihrer Bücher." Joh. 6, 51 hat mit dem Abendmahl nichts zu tun. „Ich gestehe, wenn viele Bücher schreiben heißt eine Lehre behaupten (dogma tueri), so triumphieren wahrhaftig jene über die ganze Schrift. Wenn aber eine Lehre behaupten heißt, mit guten Gründen (argumentis solidis) kämpfen und die Gewissen sicher machen, so haben jene wahrhaftig noch nicht ein Blättchen zu schreiben begonnen." Von irgend einer Gemeinschaft mit Leuten, die in der Sakramentsfrage anders denken, will Luther im Gegensatz zu Bucer[2]) nichts wissen. Es steht die Wahrhaftigkeit Christi auf dem Spiel. „Denn wenn wir hüben und drüben behaupten, daß Christus so oder so rede, und hier ein Gegensatz vorliegt, so müssen entweder wir oder jene Christus etwas falsches oder eine Lüge zuschreiben. Wenn aber Christus zum Lügner machen nicht heißt Christus verleugnen und den Glauben an ihn lästern, was heißt dann überhaupt Christus lästern?" „Ich habe es ja immer gesagt, diese ketzerischen Sakramentierer treiben mit Christus ihr Spiel, er ist im Ernste niemals von ihnen erkannt oder gelehrt worden, mögen sie noch so sehr prahlen, sie suchten das Evangelium und die Ehre Gottes." Doch sie sind genügend gewarnt. Qui perit, pereat.

Luther hatte dem Drucker Befehl erteilt, seinen Brief einer allfälligen Neuausgabe des vierten Bandes der Postillenübersetzung vorzudrucken als „Gegengift" gegen Bucers Vorrede. „O daß ich doch, ungestört durch andere Aufgaben, ein noch heftigerer Gegner der Sekte Bucers sein könnte!"

---

1) Vgl. S. 133ff., 295ff. (Die letztere Schrift hat Luther wohl im Auge.)
2) Vgl. oben S. 372.

Zu einem Neudruck der Postille ist es erst 1528 gekommen, und zwar absque ullis additamentis alienae sapientiae.[1]) Schon vorher aber hatte Johann Secer in Hagenau den Brief mit einigen Beigaben, darunter Bugenhagens oratio, gedruckt[2]); vielleicht in Luthers Auftrage.[3]) Noch früher war er handschriftlich verbreitet worden. Von Straßburg aus, wo man ja das Original in Händen hatte.[4]) Von dort hatte Oekolampad eine Abschrift bekommen und sie am 1. Dezember 1526 an Zwingli weitergesandt[5]), mit der Bitte, den Brief „wohl zu erwägen". Bucer hat spätestens im Oktober eine Entgegnung ins Auge gefaßt[6]); er war einer starken Resonanz im Kreise seiner Freunde sicher: „Alle schreien, daß Luther giftig, hart, grausam sei, der so strenge gegen Bucer, den liebenswürdigen, gelehrten, gemäßigten Menschen vorging", schrieb Gerbel aus Straßburg, und Oekolampad sprach von einem „undankbaren Geißeln eines gänzlich unhumanen Briefes".[7]) Er wußte auch zu melden, daß Bucer ein „Gegengift" vorbereite, das zugleich eine Apologie gegenüber Bugenhagen sein sollte. Der Straßburger ließ sie März 1527 bei Herwagen erscheinen: Praefatio M. Buceri in quartum tomum postillae Lutheranae etc.[8]) Sie war zunächst eine einfache Wiedergabe der Aktenstücke, die beste und wirksamste Apologie. Bucer druckte seine praefatio, seine kleine Abhandlung zu 1. Cor. 10, 4 und seine sonstigen Annotationes wörtlich ab, nicht minder Luthers Brief an Herwagen. Dann kam die Antwort darauf, datiert vom 19. März 1527: Bucer hatte den Brief in einzelne Stücke zerlegt und beantwortete sie einzeln und ausführlich, dabei ruhig und ohne Leidenschaft. Eine derartige Verwarnung an den Leser (praemunire lectorem), meint er, ist nichts neues, es gibt annotationes dieser Art zu Lactanz, Origenes oder Hieronymus. Aufzwingen wollen hat er seine Meinung niemandem, vielmehr das Urteil den Gemeinden überlassen; außerdem hat er stets respektvoll (honorifice) von Luther geredet und um Entschuldigung gebeten. „Verlangt Luther, daß niemand irgendwie von ihm abweiche, so möge er den Beweis erbringen, daß er Gott sei. Wir haben gelernt, nur den kanonischen Schriften diese Ehre zu erweisen." „In den Grundfragen des Christentums (in iis, in quibus religio Christi vere sita est), im Glauben an Christus und der Liebe gegen den Nächsten habe ich Luther immer als einen hervorragenden Diener Christi anerkannt und das auch offen ausgesprochen, stärker bisweilen, als es die Ehre Gottes und die Erbauung der Brüder erfordert hätte." Aber Luther hat nun einmal einige offenkundige Fehler (lapsus) bei der Schrifterklärung be-

1) Vgl. WA. XIX, 469.
2) Vgl. ebenda und S. 466f. zur Entstehung dieses Druckes.
3) VIII, Nr. 554. 4) WA. XIX, 467. Herminjard I, 466.
5) VIII, Nr. 554. 6) Vgl. den Brief Gerbels vom 25. Okt. WA. XIX, 467.
7) VIII, Nr. 554.
8) Siehe WA. XIX, 470 den genauen Titel. Ich benutzte das Exemplar der Simmlerschen Sammlung der Stadtbibliothek Zürich.

gangen, wenn sie auch nicht grundstürzend (non quidem intolerabiles Christique fidem evertentes) sind. So sind auch frühere und spätere Schriften von ihm nicht widerspruchsfrei.[1]) Seine Abendmahlslehre ist Menschenwerk (ex hominis ingenio nata); darum kann Bucer und die Seinen sie nicht unterschreiben. Um ein „Kreuzigen" des Lutherschen Werkes handelt es sich nicht, nur um ein Urteil über einzelne Punkte. Propagandazwecke liegen Bucer fern, es geht nur um die Ehre Christi. Sehr deutlich hebt der Straßburger seine Psalterübersetzung von der Postillenübersetzung ab: dort besaß er die Freiheit zu streichen und Zusätze zu machen[2]), hier ist er nicht so vorgegangen. Von „Perfidie" kann keine Rede sein, weder im einen, noch im anderen Falle. Seine, der Schrift entsprechende Abendmahlslehre ist diese: wir haben Christus in unserer Mitte, er ist nicht leiblich, wohl aber geistig anwesend — das hatte Bucer früher nicht deutlich herausgehoben — wir essen sein Fleisch „wirklich" (vere) und trinken sein Blut „wirklich" (vere), aber „im Geist und durch den Glauben".[3]) „Was gibt es hier Monströses?" (nämlich wie bei der wunderbaren leiblichen Transposition, die realiter et corporaliter den Leib in das Brot versetzt und ihn dann doch nicht sichtbar werden läßt praeter rationem operum domini). Ist es nicht Blasphemie, den zur Rechten Gottes sitzenden Christus realiter ins Brot zu transponieren? Wenn doch nur Luther auch die Gegenschriften mit prüfendem Urteil zu lesen gestatten würde! Davon ist keine Rede, daß überall „est" = „significat" sei, aber im vorliegenden Falle ist und bleibt das Brot „Zeichen des Leibes Christi". 1. Cor. 10, 4 handelt es sich um die geistige Gemeinschaft des Leibes und Blutes des Herrn; die ist die „wahre". Auch das unwürdige Essen spricht nicht für Luthers Ansicht; „denn wenn das Symbol des Leibes des Herrn profaniert wird, kann man mit Recht von einer Profanation des Leibes des Herrn sprechen". Luther hat die gegnerischen Schriften einfach nicht gelesen; sonst könnte er nicht sagen, er sei unwiderlegt. Auch Oekolampads Widerlegung des schwäbischen Syngramma, dieses liber refertus convitiis, hat er vermutlich nicht gelesen; sollte es doch der Fall sein, so hat er nicht gesehen, was jeder sehen konnte. Jedenfalls ist Luthers Urteil über Oekolampad eine „Unverschämtheit" (impudentia). Daß alle Wunder sichtbar sein müssen, hat er, Bucer, gar nicht behauptet, vielmehr müssen es nur alle leiblichen Wunder sein; den von Luther ihm vorgeworfenen logischen Schnitzer hat er also nicht begangen, vielmehr durchaus richtig ab universali ad particulare geschlossen: alle leiblichen Wunderwerke Christi sind sichtbar in die Erscheinung ge-

1) Legantur, quae in psalmos aliquando scripsit, et conferantur versioni psalmorum, quam postea aedidit. Conferantur et aliae eius lucubrationes priores cum posterioribus, quam multa ubique ... variant.

2) Bucer setzt hinzu: quanquam ... nihil cum Pomerani scriptis pugnans psalterio eo quidem loci assuerim. Das war eine Selbsttäuschung. Vgl. oben S. 356 ff.

3) Bucer formuliert einmal so: sicut corpore panis, ita mente editur corpus Christi.

treten, also hätte auch das Abendmahlswunder sichtbar werden müssen, wenn es ein Wunderwerk gewesen wäre. Jede rationalistische Anwandlung lehnt Bucer dabei bestimmt ab, nur die Schriftgemäßheit kommt in Frage: „Nichts ist uns unmöglich, nichts absurd, so daß wir uns scheuten, es Gott zuzuweisen, wenn jemand lehrt, daß man es ihm auf Grund der Schrift zuweisen müsse."

Keineswegs sieht Bucer in der ganzen Frage eine Kleinigkeit, wohl aber fürchtet er von dem Zank einen stärkeren Verlust der gegenseitigen Liebe als des Glaubens. Denn Bucer kann nicht genug immer und immer wieder die Gemeinsamkeit der Glaubensgrundlage hüben und drüben trotz der Abendmahlsdifferenz herausheben. So ist seine Apologie Konkordie.[1]) Trotz aller Schärfe und Bitterkeit über den „verbrecherischen Brief". Bucer kann Luther vorwerfen, er möge zusehen, daß ihn nicht der spiritus sacramentarius treibe, Christi Geist sei jedenfalls nicht unmilde gewesen, er kann ihm vorstellen, daß er die Kirchen „zerspaltet und verwirrt", und daß man Lästerung von Schriften, die man nicht gelesen, geschweige denn verstanden hat, für eine herrliche Tugend achtet. Bitter fragt er: „was, meinst Du wohl, scheint vielen die Ursache Deiner großen Feindseligkeit gegen uns? Wahrhaftig, es gibt Leute, die sie darin sehen, daß wir nicht zu Allem sprechen: αὐτὸς ἔφα, Luther hat zuerst das Evangelium auf Erden wiedergebracht, in größeren Dingen hat er nicht geirrt, also muß man ihm in allen Stücken glauben." Und Luthers Wunsch, noch heftiger zu werden, ist doch „fern vom Geiste Christi". Nicht minder bitter klingt es: „wie bescheiden haben wir doch zu Gunsten einträchtiger Wahrheit in dieser Sache wiederholt an sie geschrieben!" Aber der Geist der Liebe fehlt in Wittenberg. Er wird ersetzt durch Hinterhältigkeit. „So hat jemand die Instruktion, die Luther dem jungen Caselius an uns mitgab, ins Deutsche übersetzt, ein anderer Bugenhagens Beschuldigung gegen mich."[2]) Luther ist in dieser Sache geradezu geisteskrank und außer sich![3]) Trotz alledem: „gemeinsam anerkennen und lehren wir, daß wir alle Sünder sind, nichts Gutes von uns kommen kann, sondern Christi Verdienst und Werk unsere Gerechtigkeit und unser Heil ist. Ferner, daß unsere guten Werke insgesamt dem Nächsten durch die Liebe zugewiesen werden müssen, daß die Schrift endlich in allen Stücken wahr und Richtschnur (sequendam) sei, woselbst wir auch beiderseits Christi Abendmahlsworte als wahr und verehrenswert anerkennen. Wer sich dazu bekennt, dieses lehrt und nicht durch seine Taten für das Gegenteil ein-

1) Schon am 13. Dez. 1526 hatte Bucer gesagt: „respondebo homini, sed non suo more; alioqui recte Christiani dicerent, me furere" (Herminjard I, 466).

2) Vgl. Enders 5, Nr. 997, die deutschen Ausgaben der Antwort Luthers an Casel. Eine von ihnen stammt wohl aus Nürnberg, und dorthin weisen Spuren. Siehe Enders a. a. O. Anm. 1. — Zu Bugenhagen siehe oben S. 360. Die deutsche Übersetzung stammt aus Wittenberg. Vgl. Geisenhof Nr. 203.

3) Animi morbo extra te raptus.

tritt, warum sollten wir den nicht als Christen und treuen Diener des Evangeliums anerkennen, auch wenn er die eine oder andere, oder selbst mehrere Schriftstellen nicht richtig versteht, da ja Niemand nicht irgendwie einmal in der Schrifterklärung faselt (hallucinetur)? Allesamt sündigen und irren wir in vielen Stücken, aber der Glaube steht fest, wenn nur Christus nicht verworfen wird." Man soll sich aber keiner Täuschung darüber hingeben, daß eine Erschütterung der Liebe auch eine Schwächung des Glaubens bedeutet. „Ich behaupte, steht der Glaube an Christus fest, so kann man, wie an vielen anderen Stellen der Schrift, so auch bei den Worten des Abendmahls verschiedener Meinung sein, wenn man nur glaubt, daß Christus unser alleiniger Heiland ist und seine Worte wahr sind; keineswegs wird dann um der Meinungsverschiedenheit willen Christus als Lügner gelästert." Bucer legt Wert darauf, daß er von diesen Grundsätzen auch den Wittenbergern gegenüber Gebrauch macht. „Das ist der Grund, weshalb wir Euch als wahre Christen und verehrenswerte Diener des Evangeliums, sofern (dum) Ihr glaubt und bekennt, daß Euer und aller Auserwählten Heil allein von Christi Tode und keinerlei menschlichen Verdiensten abhängt, umfassen und unseren Kirchen entsprechend empfehlen, trotzdem wir keinen Zweifel hegen, daß Ihr die Abendmahlsworte in fleischlichem und des Reiches Christi gänzlich unwürdigem Sinne versteht. So solltet auch Ihr . . . über uns denken und verkündigen, auch wenn es feststünde, daß wir bei jenen Worten faseln! . . . Keineswegs muß, wie Du, Luther, durch Caselius an uns geschrieben hast, ein Teil von beiden Satans Diener sein. Christus und die Apostel haben viel schwerer Irrende ertragen und wie Gottes Kinder geachtet." (Bucer exemplifizierte am Beispiele des Paulus und der Urapostel.) „Wahrhaftig, auch Ihr hättet ohne Schimpfworte lehren können." Den Vorwurf der Sektiererei lehnt Bucer entschieden ab. „Wir wollen in derselben Kirche mit Euch sein und denselben Christus mit Euch anbeten. Nur eine Schriftstelle versteht Ihr leiblich, wir geistig. Doch bekennen wir, daß Christus den Seinen wirklich (vere) gegenwärtig und ihre Speise und Trank ist. So geringfügig (tantula) ist die Ursache, um derentwillen Ihr einen so gefährlichen Brand der Zwietracht erregt habt, uns von der Kirche vertreibt, den Christennamen absprecht. . . . Wir sind Menschen und können in vielen Dingen straucheln und faseln, aber es handelt sich da um Dinge, die an sich zum Heile nichts beitragen. Wenn wir an unsern Herrn Jesus glauben, daß er durch seinen Tod uns in Ewigkeit als Geheiligte vollendet hat, so wissen wir uns teilhaftig des ewigen Lebens." Solche Gläubigen kann nicht nur nicht Luther, nein, auch der Tod nicht von der Liebe Gottes scheiden. Möchte doch Luther Zwingli und die Zürcher Kirche, auch Oekolampad, um von ihm, Bucer, selbst nicht zu reden, näher kennen lernen! „Der Baum des Evangeliums bringt bei jenen bessere Früchte, als daß man leugnen könne, die Ehre des Herrn wohne bei ihnen." „Von uns kannst Du im übrigen überzeugt sein, daß wir

Dich lieben und verehren im Herrn, aufs Höchste (ut qui maxime); deshalb schmerzt es uns überaus (summe), daß mit dem Schmutze von Schimpfwörtern und dem widerlichen Dunst, ich hoffe nicht des Bruderhasses, wohl aber des Ekels und der Verachtung das allerheiligste Wort Gottes in unserer Mitte befleckt und verdüstert wird." Mit der dringenden Bitte (iterum atque iterum oro) an Luther, nur etwas zu verurteilen, was ganz sicher durch den Geist Gottes als menschlich anerkannt ist, schließt Bucer seine Apologie. „Der Herr möge von seiner Kirche die Ärgernisse entfernen und uns lehren, von ihm zu lernen, milde und demütigen Herzens zu sein."

An das Ende seiner Schrift stellte dann Bucer seine lateinische Antwort an Bugenhagen vom 25. März 1527.[1])

Luther hatte Recht, wenn er die drei „Fälle", Psalterübersetzung, Ludovicus Leopoldi und Einführung in den 4. Band der Postille als eine Einheit nahm. Sie gehören in der Tat zusammen. Aber Luthers Urteil ist ungerecht. Er sieht nur Bosheit, „Perfidie" und Frevel, wo eine Unsicherheit, Schwanken, Bestürzung nach Klärung rang. Den „Schrei", wie er selbst sagt[2]): „warum schweigt Luther, warum tut er seine Meinung nicht kund?" hat er gar nicht verstanden; er hielt die Gegner für „taub und rasend, die nichts hören noch sehen". Ihm war nicht bewußt, daß seine Meinung vom Abendmahl sich zwar nicht gerade geändert, wohl aber eine Akzentverschiebung erfahren hatte. Wir haben aber den Nachweis erbracht[3]), daß gerade diese Akzentverschiebung der gegnerischen Seite bewußt und wichtig geworden war, daß sie, gestützt vornehmlich auf die ältesten Lutherschriften, den jüngeren gegenüber, die sie nicht einmal recht kannte, nicht wußte, woran sie war, und darum hoffte und wünschte, es möchte ein Irrtum vorliegen. Darum auch betont Bucer in seiner Vorrede wiederholt den Unterschied zwischen dem Luther von Einst und Jetzt und deutet auf die Widersprüche. Das ist nicht dem katholischen Motive entsprungen, im Widerspruch die Offenbarung des Ketzers zu sehen, vielmehr dem Wunsche und der Hoffnung, es möchte der spätere Luther Irrtum und Täuschung sein. „Luther selbst, wenn er auch anderweitig anders denkt, schreibt in der Postille zur Lektion aus dem ersten Korintherbrief zu Kap. 10, Christus habe von sich selbst gesagt: das Fleisch ist nichts nütze" — wir haben die Stelle analysiert[4]), es ist nur zu begreiflich, daß Bucer verwandte Saiten klingen hörte: „Ich weiß es nicht, ob Luther selbst

---

1) Siehe oben S. 362f. 2) Vgl. WA. XIX, 472$_{26}$.

3) Vgl. S. 368ff. und vorher.

4) Vgl. S. 373ff., 376. Bucer meint speziell die Stelle EA^2 8, 97: „Wiederumb, wenn Gottes Wort und Zeichen nicht da ist oder nicht erkennet wird, so hilft's nicht, wenn Gott gleichfalls da wäre; gleichwie Christus von sich selbs sagt Johan. 6, das Fleisch sei kein nütz, weil sie nicht auf die Wort achten, wie er von seinem Fleisch redet; welche Wort machen seinen Leib zur rechten Speise da er spricht, er sei das lebendige Brot vom Himmel".

so denkt (nämlich den zur Rechten Gottes sitzenden Christus realiter ins Brot zu transponieren), von den Seinen freilich denken die meisten so.“ „Wieviel gesunder pflegte Luther nicht über die Eucharistie zu sprechen als jetzt, wo ihn der Streit seiner selbst unähnlich gemacht hat.“

Dieser Unklarheit hat Luthers scharfer Brief an Herwagen ein Ende bereitet. Hier liegt die dogmengeschichtliche Bedeutung des Streites mit Bucer und Leo Jud. Die Gegner wissen jetzt, woran sie sind[1]); sie dürfen auf den früheren Luther nicht mehr hoffen, er hat sich unzweideutig zur Realpräsenz im Sinne der Transposition bekannt. Die Lage ist dadurch offensichtlich verschärft, aber Klarheit ist wohltätig dann, auch wenn sie trennt, wenn die Unklarheit auf falschen Voraussetzungen sich aufbaut und trügerische Bilder vorgaukelt. Das war hier der Fall: der „frühere Luther“ war nie der gewesen, als den ihn die Straßburger und Zürcher glaubten; die Realpräsenz war ihm stets wert gewesen, er hatte den Wert nur nicht festzulegen vermocht. Früher oder später mußte die Entdeckung der Selbsttäuschung kommen. So bedeutete das aus Wittenberg losbrechende Donnerwetter eine Luftreinigung. Zunächst freilich klaffte nun der Riß. Und Luther beeilte sich, ihn durch seinen „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister“ offen zu halten. Die Schrift schloß sich folgerichtig dem Brief an Herwagen an: sie erläuterte unmißverständlich mit Spitze gegen Zürich und Straßburg seine Sakramentslehre. Bucers Friedensmahnung fand kein Echo. Das war auch kaum möglich; mochten auch beide Teile betonen, es ginge ihnen um Christus, sie verstanden darunter etwas ganz Verschiedenes. Für Bucer kam die Abendmahlsdifferenz schließlich doch auf eine „Kleinigkeit“ (res tantula) hinaus, für Luther ging es um Christus selbst.

Kapitel 8.

Luthers Schrift: „Sermon von dem Sakrament des Leibs und Bluts Christi wider die Schwarmgeister“ 1526.

Bei Luthers „Sermon“[2]) handelte es sich um Predigten, die Luther zur Vorbereitung auf die österliche Kommunion am 28. und 29. März 1526 gehalten hatte. Wenn sie erst ein halb Jahr später, Ende September oder Anfang Oktober, gedruckt wurden, so hat ein inneres Bedürfnis zur Ver-

1) Bekannt wurde der Brief an Herwagen in der Schweiz Ende November 1526. Vgl. VIII, Nr. 554 und 557.

2) Vgl. WA. XIX, 474ff. Natürlich kommt für den Abendmahlsstreit nur der Druck, nicht die Handschriften in Frage; denn diese kennen die Schweizer und die anderen Gegner Luthers ja nicht.

öffentlichung gezwungen: der Schein einer Ähnlichkeit oder gar Übereinstimmung zwischen Luther und den Schweizern mußte unmißverständlich, ausführlicher als im Briefe an Herwagen geschehen war, zerstört werden. Diese Tendenz ist zweifellos.[1]) Nicht ganz sicher, ob Luther bei der Herausgabe beteiligt gewesen ist. Für den Fortgang des Streites ist diese Unsicherheit unwesentlich. Die Schweizer und andere haben das Werk als ein Lutherisches angesehen, und Luther hat ihnen in keiner Weise widersprochen. So ist ihm jedenfalls die Herausgabe nicht irgendwie unliebsam gewesen, und wir haben ein Recht, den vorliegenden Druck als die wahre Meinung Luthers anzusehen.

Der Reformator beginnt mit einer sehr interessanten Erklärung. Wir würden sagen: Zugeständnis, wenn ihm nicht jedes Bewußtsein davon fehlte, daß es sich um ein solches handelte. Er unterscheidet beim Abendmahlssakrament zwei Dinge: „zum ersten, was man glauben soll, das man auf latinisch nennet „Obiectum fidei", das ist das Werk oder Ding, das man glaubt oder daran man hangen soll. Zum andern der Glaube selbs oder der Brauch, wie man das, so man gleubt, recht brauchen soll .... Nu habe ich bisher von dem ersten Stuck nicht viel geprediget, sondern alleine das andere, wilchs auch das beste ist, gehandelt." Da haben wir aus seinem eigenen Munde eine Erklärung über seinen früheren Standpunkt. Es war der, den die Schweizer am besten kannten, auf den sie sich stützten, und der ihnen auch nahestand. Aber kaum hat Luther ihn gekennzeichnet, so setzt er auch hinzu, daß es jetzt anders werden soll, und zwar gerade wegen und infolge der schweizerischen Angriffe. „Weil aber jetzt dasselbige (das erste Stück) von vielen angefochten wird und sich die Prediger, die auch für die besten gehalten sind, darüber spalten und rotten, daß bereits in auswendigen Ländern eine große Menge darauf fället und hält, das Christus' Leib und Blut nicht im Brot und Wein sei, will es die Zeit fordern, davon auch etwas zu sagen". Luther gibt also selbst zu — was uns die bisherige Darstellung ja längst gezeigt hat — daß die Polemik gegen die Realpräsenz ihn zur Betonung der objektiven Grundlage des Sakramentes zwingt. Er beseitigt damit zugleich jedes Mißverständnis und läßt die Schweizer nicht im geringsten Zweifel mehr; die Absicht seiner ganzen Schrift verrät so schon der Anfang. Die Akzentverschiebung ist öffentlich geworden.[2])

Das stärkste Argument für seine Anschauung ist bei Luther das: „es stehet geschrieben". Alles andere, so sorgsam er es auch heranträgt, erscheint gequält, ist auch oft genug nicht überzeugend und unausgeglichen. „Wir haben fur uns den durren, hellen text und wort Christi: Nemet, esset,

1) Vgl. auch W. Walther, WA. XIX, 475.

2) Vgl. über dieselbe auch Graebke S. 61: „es ist nun von großer Bedeutung für die fernere Entwicklung, daß unter dem obiectum fidei, dem „Werk oder Ding" des Sakraments — Ausdrücke, die bisher immer nur der Sündenvergebung beigelegt worden waren, hier Leib und Blut verstanden wird".

das ist mein leib, der fur euch gegeben wird. Das sind die wort, darauf wir pochen; die sind so einfeltig und klar geredt, das auch sie, die widersacher, müssen bekennen, es koste mühe, daß man sie anderswohin ziehe.“ Wer darüber irrtümlich denkt, soll vom Sakramente fern bleiben, bis er im Glauben stark wird. Vor allen „spitzigen Gedanken“ hat man sich zu hüten — warnend stellt Luther das Beispiel des Averroes hin! Die Vernunft hat hier zu schweigen, „Gott ist ein solcher man, der da lust hat zu thuen, was fur der welt nerrisch und untuchtig ist.“ Gott aber hat in seinem Worte gesprochen. „Wer aber den rechten glauben schepfft aus den worten, der gleubt also: Gott gebe, Christus krieche yns brot oder kilch oder worein er wil, wenn ich die wort habe, wil ich nicht weiter sehen noch gedencken. Was er sagt, das wil ich halten.“ Diese „Einwicklung“ ins Wort „erhält“, die Abweichung vom Wort aber bringt Spaltung, wie die sechs oder sieben Sakramentssekten zur Genüge beweisen, deren Kennzeichen allemal der „Wahn“ ist, „daß nicht Christus' fleisch und blut da sey“. Die Abendmahlsworte sind ganz klar; „wenn solche wort nicht klar sind, weis ich nicht, wie man deutsch reden sol.“

Aber die Gegner haben zwei Einwände: es schickt sich nicht, daß Christi Leib und Blut im Brot und Wein sein soll, und: es ist nicht notwendig. Luther weist sie beide zurück durch den Rekurs auf das Wunder.[1]) Das ist sachlich dasselbe wie das: es stehet geschrieben, nur eine inhaltliche Erläuterung. Rationale Erwägungen sind ausgeschlossen[2]), es kann sich nur um Wunderparallelen handeln. Luther bringt deren sechs. Die erste ist die Seele — „wilchs ein einige creatur ist und ist doch ynn gantzen leib zugleich, auch ynn der kleinisten zehe, das, wenn ich das kleiniste gelid am leibe mit einer nadel steche, so treffe ich die gantze seele, das der gantze mensch zappelt. Kan nu eine seele zugleich ynn allen geliedern sein, wilchs ich nicht weis, wie es zugehet, solt denn Christus das nicht vermügen, das er zugleich an allen orten ym Sacrament were?“ Meine Seele kann zugleich denken, reden, hören, fühlen, verdauen; das hält niemand für Wunder, weil wir es täglich sehen. Das zweite Beispiel ist das Korn auf dem Felde: wie kann aus einem Korn der Halm emporwachsen und so viele Körnlein tragen?! Das dritte Beispiel: „ich habe nur zwei augen und fasse doch alle heubte ynn meine augen auf einmal, ja, ich kan's gleich so wol mit einem auge thun als mit beiden“. Die vierte Parallele bietet das Wort und die Stimme: meine kleine Stimme kann in hundert oder tausend Ohren eingehen, „noch fasset ein iglich or die gantze oder volkomene stim“, nicht etwa wird die Stimme stückweise zerbrochen. „Wie viel ein erleuchter Ding ist's umb einen verklarten leib denn umb die leibliche stim!“ Mit dieser Stimme bringe ich auch Christus in die Herzen hinein, und zwar, „den ganzen Christus“. Ein

1) „So sagen sie, es schicke sich nicht, daß Gott ynn dem Sacrament so viel wunderwerck sol tun, als die er sonst nirgent thut“ (WA. XIX, 486, 22 f.).

2) „unnutze gedancken“ WA. XIX, 487 12.

größeres Wunder sogar als das des Abendmahls ist die Empfängnis der Jungfrau Maria, doch ist auch sie geschehen durch das Wort. (Das fünfte Beispiel.) Endlich — das letzte Exempel — glauben wir, daß Christus nach der Menschheit über alle Kreaturen gesetzt ist und alle Ding erfüllt. Er ist nicht nur nach der Gottheit, sondern auch nach der Menschheit ein Herr aller Ding und überall gegenwärtig. Christus ist um uns und in uns an allen Orten. „Sitzen zur Rechten Gottes" heißt eben „über alle Kreaturen und in allen und außer allen Kreaturen sein", und man hat sich die Sache nicht so vorzustellen, als wenn Christus gleichsam auf einer Leiter ins Haus gestiegen sei; folglich muß er beim Abendmahl auch nicht vom Himmel durch die Luft herabfahren und sich ins Brot herabziehen lassen. Das sind Spekulationen der „närrischen Vernunft", Christus ist uns näher als irgend eine Kreatur der andern. Er ist überall, ich kann ihn auch im Stein, im Feuer, im Wasser oder auch im Strick finden, „wie er denn gewißlich da ist[1])", aber ich soll ihn da nicht suchen, sondern nur da, wo das Wort ist. Er ist mit seinem Worte auch im Kerker gegenwärtig, doch gibt Luther zu, daß diese Realpräsenz eine andere ist als die sakramentliche; in dieser wird er „auch leiblich" empfangen. Himmel und Erde sind Christi Sack; wie das Korn den Sack füllt, also füllt Christus alle Dinge. Er vermag sich „in so viel Stücklein ganz und ungeteilt auszuteilen". Das ist ja etwas viel Kleineres als durch den Glauben ins Herz kommen. Darum auch ist das Sakrament ja nur Mittel zum Zweck des Glaubens: „er braucht eben des brods oder Sakraments um des glaubens willen."

Die Bestreitung der Notwendigkeit der Realpräsenz seitens der Gegner heißt Luther ein „Meistern Gottes nach eigenem Dünkel." Umgekehrt sollte es heißen: Gott will es so haben, darum ist Dein Dünkel falsch. Sonst könnte man auch Gott fragen: warum sandtest Du Deinen Sohn und ließest ihn sterben, wo Du doch Herr über Sünde, Tod und Teufel bist? Warum mußte Christus von der Jungfrau geboren werden? Warum mußte er Gott sein? Als Allmächtiger hätte er ja alles anders machen können, als er wirklich tat. Aber er hat es nicht getan, und „Gottes Werk sind nicht unsern Werken gleich". Ich habe einfach zu glauben. „Wenn er sagt, das es not ist, so schweigen alle creaturn. Weil nu hie Christus mit klaren worten sagt: „Nemet, Esset, das ist mein Leib" usw., gehoret mir den worten zu gleuben, so fest als ich allen worten Christi gleuben mus." Man muß „mund, augen und alle synne zuthun und sagen: Herr, du weist es besser denn ich". Das Wie? und Warum? geht uns einfach nichts an. Luther gibt zu — er hatte das ja bereits früher getan[2]) —

1) Unwillkürlich wird man hier an das bekannte Logion erinnert: *ἔγειρον τὸν λίθον κἀκεῖ εὑρήσεις με* usw. Vgl. Grenfell and Hunt: Sayings of our Lord (1897), S. 12. Pantheistische Gedanken liegen Luther dabei ganz fern, er will nur die Gottheit Christi klarmachen.

2) Vgl. oben S. 179.

daß ihn die Gründe der Gegner „bekümmert haben, was es von noten sey und wie da yn so einem kleinen stuck brods so ein großer leib sey, dazu ungeteilet und gantz yn einem yglichem stuck“, warum „uns Gott durch's brod oder unter dem brod speise“, aber man darf eben nicht „Gottes Willen und Werk mit der Vernunft messen“. Es gilt, bei den Worten bleiben, „das ym brod der leib Christi und ym wein warhaftig sein blut sey“. Luther versäumt nicht, hinzuzusetzen, daß die Realpräsenz von Leib und Blut Christi („das es warhaftig da sey“) „die Papisten auch gleuben“.

Sie verpfuschen freilich den richtigen Gedanken wieder durch die Stempelung des Sakramentes zu einem Werk, durch das man den Himmel verdienen könne. Ebensowenig darf man allerdings mit den Zwinglianern nur ein Gedächtnismahl annehmen. Gewiß predigt auch er, Luther, entsprechend den Worten: „das tut zu meinem Gedächtnis“ den Tod Christi, aber das Abendmahl ist doch mehr als öffentliche, „gemeine“ Predigt. Es „deutet auf gewisse Person“ ist individuell, wendet sich an den Einzelnen persönlich. Aber damit ist die Notwendigkeit der Realpräsenz noch nicht deutlich erwiesen. Luther schreitet dazu fort, in der Anwesenheit von Leib und Blut Christi das Unterpfand der Sündenvergebung, und nicht mehr nur das Vehikel, zu sehen.[1]) Er wendet sich „sonderlich“ an die Angefochtenen und gibt den Trost: „da hat mir mein Herr seinen leib und sein blut ym brot und wein geben, das ich essen und trincken sol. Und sol mein sein, dazu ich sicher sey, das mir meine sunde vergeben sind und das ich des tods und der helle los sein sol und ewig leben haben, Gottes kind und ein erbe des hymels sein. Darumb gehe ich zum Sacrament, solchs zu suchen.“ Die Sündenvergebung wird ja im Abendmahl angekündigt. „Und wenn gleich die wort nicht da stunden, wie es Paulus außenläßt, so hastu dennoch den leib, der fur deine sund gestorben, und das blut, so dafur vergossen ist. Wenn dir aber Christus geschenkt wird, so ist dir auch vergebung der sund geschenkt und alles, was durch den schatz erworben ist.“ Nur darin sieht Luther die Garantie auch für die sittliche Besserung und Frucht des Sakramentes. —

Daß diese Lutherschrift aus dem Gegensatz gegen die Zwinglianer geboren ist, verrät sie allenthalben. Sie ist inhaltlich nicht die beste. Es galt eben auf Dinge einzugehen, die Luther von sich abgewiesen hatte, und die sein innerstes Interesse am Abendmahl gar nicht betrafen. So kommt etwas Gezwungenes und Aufgenötigtes in die Gedankenentwicklung hinein. Daß neben der neuen Konstruktion seiner Abendmahlslehre noch die alte vertreten wird, nach der Leib und Blut „Wahrzeichen“ für die im Wort vorhandene Vergebung sind (sogenannte Signumtheorie), hat Graebke[2]) nachgewiesen. Für den Abendmahlsstreit wichtiger geworden

1) Vgl. Graebke S. 63. 2) a. a. O. S. 62.

ist die mangelnde Schärfe in der Präzisierung des Streitpunktes, namentlich rücksichtlich der Einwürfe der Gegner. Luther will hier einfach nicht reflektieren und debattieren, er schlägt alle Einwände mit dem Wunder oder dem Schriftwort nieder. Dabei entstehen dann Unklarheiten, die ebenso sehr dem Gegner ungerecht werden wie sie Luthers Ansicht im Nebel lassen. Z. B. der wiederholte Hinweis Luthers auf die Anwesenheit des wahrhaftigen Christus im Herzen, „nicht das er alsò darin sitze, als einer auf einem stul sitzet, sondern wie er ist zur rechten des vaters", traf den Differenzpunkt zwischen Luther und Zwingli gar nicht. Diese Realpräsenz stand nicht zur Diskussion, es mußte gezeigt werden — darüber ließen Zwinglis Schriften keinen Zweifel —, daß und warum Christi Leib und Blut leiblich im Brot und Wein empfangen wurden. Luther weiß wohl, daß es darauf ankommt[1]), aber er gibt sich nicht die Mühe der Begründung. Vielmehr spielt er letztlich alles wieder darauf hinaus, daß Christus ins Herz gebracht werde. Gewiß behauptet Luther sofort, daß es sich um den „einigen Christus" handelt, „der da Himmel und Erden erfüllet", sagt auch, daß es sich „um einen verklärten Leib" handelt[2]) oder daß „er ganz mit fleisch und blut in der gleubigen hertzen"[3]) sei, aber wenn er zur Veranschaulichung dieses Mirakels auf die Christus ins Herz bringende Predigt hinweist[4]), so hinkt doch dieser Vergleich nur zu bedenklich. Denn keine Predigt kann Christus mit Fleisch und Blut ins Herz hineinbringen. Es ist ein Irrtum, daß die leibliche Stimme „den ganzen Christus" in die Ohren bringt. Ebenso ist es ein Irrtum, daß „es viel größer (d. h. ein viel größeres Wunder) ist, daß er durch den Glauben ins Herz kommt, denn, daß er im Brot ist". Der Hinweis auf die Predigt, genau durchdacht, würde auf Zwinglis Abendmahlslehre führen, aber nicht auf die Luthers. Ebensowenig wie Bugenhagen gegenüber Schwenckfeld[5]) vermag Luther die leibliche Realpräsenz, die er doch vertritt, klarzustellen. Er verweist aufs Wort: „Sobald Christus spricht: das ist mein Leib, so ist sein Leib da durchs Wort und Kraft des heiligen Geists. Wenn das Wort nicht da ist, so ist es schlecht Brot; aber so die Wort dazu kommen, bringen sie das mit, davon sie lauten"[6]), aber wie das vorzustellen sei, bleibt in mystischem Dunkel.[7]) Es will auch beachtet sein, daß Luther auf den Empfang der Ungläubigen überhaupt nicht reflektiert. Das sieht fast so aus, als wenn der Empfang von Fleisch und Blut Christi, die ins (gläubige) Herz hineinkommen, doch als etwas Geistiges vorgestellt werden, das an den Glauben geknüpft sei. Auch der Hinweis auf die Teilnahme der Menschheit Christi an den Eigenschaften der Gottheit[8]) hilft nicht weiter, denn tatsächlich wird durch das

1) Vgl. WA. XIX, S. 493 8. 2) a. a. O. 489 6. 3) 499 34 f.
4) Vgl. besonders 489 27 ff. 5) Vgl. oben S. 198. 6) a. a. O. 491 13 ff.
7) Vgl. auch Graebke S. 70, dem gegenüber ich die massiv-realistische Auffassung der Kraft des Wortes noch stärker unterstreichen möchte.
8) 491 17 ff.

„überall in allen Kreaturen“ die Menschheit und Leiblichkeit aufgehoben, jedenfalls nicht irgendwie gerechtfertigt. Es ist auch sachlich das Beste gewesen, wenn Luther auf Gründe ganz verzichtete. Er konnte hier nicht überzeugen. Wo er es versuchte, sahen die Gegner sofort die Blößen. Die „groben grammatischen Schwärmer“ [1]) waren hier kraft der Logik die Überlegenen. Luthers Stärke lag im „Glauben“, im guten wie im schlechten Sinne.

Dem Lutherschen „Sermon“ zur Seite ging ein Werk des Justus Jonas. Wohl berechnet und überlegt: er übersetzte Luthers Schrift an die Waldenser von 1523 und stellte die Übersetzung unter eine bestimmte Tendenz, die das Widmungsschreiben an Johann Rüel vom 28. Oktober 1526 unzweideutig enthüllte. „Gewisse Leute“ — es sind die Zwinglianer — haben zu erklären gewagt, niemand habe bisher standhaft und ernst geglaubt oder glauben können, daß unter dem Brote der Leib des Herrn sei. [2]) Demgegenüber soll die Übersetzung jener früheren Lutherschrift beweisen, „daß Luther, wie er heute denkt, so auch damals gedacht hat, als er nicht einmal ahnen konnte, daß jene Partei (der Zwinglianer) entstehen würde“. Es soll also den Schweizern durch diese Publikation des Jonas ihre Waffe entwunden werden, Luther habe sich im Laufe der Zeit gewandelt in seiner Abendmahlsanschauung. Er ist sich gleich geblieben. Das sollte zu dem gleichen Ziele führen, wie der Brief an Herwagen: die Schweizer wissen jetzt, woran sie sind. Mit besonderem Nachdruck betonte darum Jonas auch, er wolle sich an die klaren, offenen, einfachen Worte Christi halten. [3]) Ein wenig unverfroren war nur die Behauptung, daß Luther damals „nicht einmal eine Ahnung“ vom Kommen jener Partei gehabt habe. Hatte doch gerade hier Luther sich mit der Ansicht des Honius auseinandergesetzt! [4])

Ein doppeltes Echo fand Luthers Sermon zuerst in Augsburg. Johann Landtsperger meldete sich wieder zum Worte. [5]) Bald nach Erscheinen der Lutherschrift wandte er sich am 30. Oktober [6]) bittschriftlich an Bürgermeister, Rat, Rektor und Professoren der Universität Wittenberg. Im Namen der christlichen Liebe protestierte er gegen das „Schmähen und Schänden“ der evangelischen Prediger, das insbesondere „euer Doktor Martinus Luther wohl geübt und in seinem Schreiben [7]) so mannigfaltig

---

1) 498 27. 2) Vgl. dazu oben Zwingli S. 89 f.

3) Siehe den Brief bei Kawerau: Briefwechsel des J. Jonas I, Nr. 100. Beschreibung des Druckes s. WA. XI, 425.

4) Siehe oben S. 178. WA. XI, 434. Gewiß war Honius nicht Zwingli, aber ihre Ansichten deckten sich, und so, wie die Worte bei Jonas standen, mußten sie einen der Wirklichkeit nicht entsprechenden Eindruck hervorrufen, als habe das Problem noch nicht existiert.

5) Vgl. oben S. 261. Zum Folgenden vgl. Martin a. a. O. S. 62 ff.

6) Durch dieses Datum ist die Ansetzung von Luthers „Sermon“ auf Ende September bis Anfang Oktober 1526 (so WA. XIX, 475) ganz sichergestellt.

7) Luthers „Sermon“.

gebraucht, daß ich nicht wohl glauben kann, daß der heilig Geist solchs in ihm wirk oder aus ihm rede". Auch Landtsperger gehört zu denen, die in Luthers Abendmahlsanschauung die Wendung empfunden haben: er spielt gegen den „Sermon" die Predigt „vormals auf unsers Herrn Fronleichnams Tag im xxiiij Jahr getan"[1]) als jenem „in etlichen Punkten widerwertig" aus und verband damit an die Adressaten die Bitte, Luther zu ermahnen, „daß er das Gotteswort nit auf ein anders biege als der recht Verstand des Texts erleiden mag". Des Augsburgers Konfrontation des früheren mit dem späteren Luther ist nicht übel, nur hat er, wie alle seine Gesinnungsgenossen an diesem Punkte übersehen, daß Luther niemals die Realpräsenz preisgegeben hatte. Auch seine eigene Anschauung ist jetzt gegen früher klar geworden, er hat sich der Zwinglischen Abendmahlslehre mit etwas Straßburger Färbung[2]) angeschlossen. Wenn Luther im „Sermon" jedem, der nicht die leibliche Realpräsenz annehme, geraten hatte, vom Sakrament fern zu bleiben, so antwortet Landtsperger: „wenn das wahr wäre, so wär es ein Artikel des Glaubens." Laut Joh. 6 ist Christus „ein geistliche Speis". Ein Glaubensartikel aber ist das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters, „gegründet im Evangelio und in Geschichten der Apostel und in Psalmen". Hoc est corpus meum heißt nicht: mein Leib ist im Brot, sondern: das ist mein Leib. „Und das Relativum quod (das für euch geben wird) bricht dem falschen Verstand ein Ohr ab und macht ihn geistlich"; denn Landtsperger deutet im Sinne Schwenckfelds: „das da geben wird für euch, ist mein Leib, dem Brot vergleicht im Nehmen, Brechen und Essen." Gewiß kommt Christus durch das Wort ganz in des Gläubigen Herz, aber daß man mit dem Worte Christi Leib ißt, steht nirgends in der heiligen Schrift — Landtsperger hat also hier

---

1) EA² XVII, S. 87ff. Eine Ausgabe dieser Predigt war in Augsburg bei Silvan Otmar erschienen. Daß diese Predigt im Abendmahlsstreit ihre Rolle gespielt hat, wird unten noch weiter deutlich werden. Lehrreich für die Art, wie man sie in Zürich las, ist ein aus dem Archiv des Antistitiums stammendes Exemplar der Zürcher Zentralbibliothek mit gleichzeitigen Randglossen und Unterstreichungen. Unterstrichen sind die Worte EA² XVII, S. 88, Z. 4 v. u. „Das Brod auf dem Altar — innerlich geessen". S. 90, Z. 1 „Wer mein Fleisch ißt, der hat das Leben — den Tod haben". Z. 5 „Christus sagt — das äußerlich aber betreugt". Z. 15 „Jenes Essen — an dem Leichnam Christi". Z. 5 v. u. „Christus will — sein Blut für mich vergossen". S. 91, Z. 10 „Aber der Herrn — zuvor frumm und glaubig sei". Dazu a. R. heraushebend: „zuvor". Z. 27 „Dann wenn ich sein Fleisch isse — bekräftiget das wie folgt". Dahinter gesetzt: „Mit seinem ganzen leben und wandel", a. R.: „Dis ist der ganz christlich verstandnus ein anderen on allen irthum". Z. 7 v. u. „Gleichwie — lebet durch mich". S. 92, Z. 1 „Darumb muß das Essen — nichts anders dann glauben". Z. 10 „Das ist der recht, einfältig Verstand des Euangelii". Z. 17 „Also sichstu — selig macht". Z. 19 „Der Gerecht lebt aus dem Glauben — so werdet ihr das Leben nit haben". Z. 8 v. u. „Es muß ein ander Essen sein — im Herzen geschicht". Z. 7 v. u. „Und wird allein der Glaub — seines Leidens theilhaftig". Mit diesem Luther konnte man sich verständigen!

2) Wobei es offen bleibt, ob diese direkt oder indirekt hineingekommen ist. Vgl. S. 391, Anm. 2.

ganz richtig die Inconcinnität in Luthers Darlegung empfunden.[1]) Ein leibliches Empfangen Christi im Abendmahl wäre eine Entleerung des Kreuzes: „ist sein Leib und Blut den Jüngern am Nachtmahl in Brot und Wein geschenkt, was hat er dann am Kreuz tan?“ Das Abendmahl war im Brotbrechen ein Vergleich des Kreuzesopfers „dazumal zukünftig, nun aber vergangen“. Wenn man dem Worte der Verheißung Christi festiglich glaubt, so „ißt man den Leib Christi und trinkt sein Blut“, dann „ist er zugegen im Wort“[2]), aber nicht im Brot. Wäre an den leiblichen Genuß von Leib und Blut Christi die Seligkeit geknüpft, so wären die alten Väter nicht selig geworden oder es gäbe zwei Vehikel („Mittel“) des Heils, Glaube und Empfang von Leib und Blut Christi — auch hier hat Landtsperger richtig geahnt, daß Luther der Nachweis der Notwendigkeit der leiblichen Realpräsenz noch nicht recht gelungen war.

Vollen Beifall gibt Landtsperger den früheren Äußerungen Luthers, daß „das Brot auf dem Altar ist allein ein Zeichen und hilft nichts, man hab denn schon das Brot innerlich gegessen“[3]) oder: „das Essen und Trinken ist nichts anders denn glauben[4]), „darum geschieht das Essen im Herzen und nicht im Maul, und das Essen im Herzen betrügt nicht, das äußerlich aber betrügt“.[5]) Ja, wenn Luther geschrieben hatte: „Christus will, daß das leiblich Essen des Fleisches kein nütz sei, sondern glauben, daß dies Fleisch Gottes Sohn sei“[6]), so bekommt er das Lob: „Da verstehet Luther die Wort Christi recht.“ Es hat dem Augsburger überhaupt gefallen, daß Luther „unterscheidet das leiblich und geistig Essen“. Aber wenn er meint, daß Luther damit „seinen letzten Sermon gar zu Boden stößt“, so ist das ein Irrtum. Landtsperger verschweigt auch, daß Luther in jener Fronleichnamspredigt ausdrücklich gesagt hatte[7]), daß „sich dies Evangelium (Joh. 6, 55—58) nit reimen mag auf das Brod des Altars“; „das Evangelium, das man heut liest, klingt darzu gar mit keinem Buchstaben darauf“. So handelte seine Predigt vom Glauben.[8]) Nun hatte er ja freilich das Abendmahl berührt[9]), aber in keiner Weise irgendwie Neigungen zu einer Verflüchtigung der leiblichen Gegenwart Christi ver-

---

1) Vgl. S. 388.

2) Hier liegt die Straßburger Färbung bei Landtsperger. Doch wird man auch an Michael Keller denken müssen. Vgl. oben S. 263ff.

3) EA² XVII, S. 88. 4) ib. S. 90. 5) ib. 6) ib. 7) a. a. O. S. 88f.

8) Vgl. besonders a. a. O. S. 92: „Wenn Du glaubst von Herzen, daß Christus Mensch worden ist, hat Dein Sünd auf sich genommen, und hab Höll, Tod, Teufel, Sünd verschlunden, und alles das, das dir schaden mag, und hab dich mit Gott versühnet, so issest Du sein Fleisch und trinkest sein Blut; und darumb hast Du das Leben.“ Vgl. auch im folgenden die Begründung der Ablehnung der Kinderkommunion, die mit jenem Evangelium gestützt wurde: „Das mögen sie nicht erhalten noch erzwingen, seitmal er nichts redt von der Aufsetzung des Sakraments ..... Und wird allein der Glaub in Christum angezogen; dann das heißt hie sein Fleisch essen.“

9) Vgl. besonders a. a. O. S. 91.

raten; die Notwendigkeit des Glaubens hatte er stets betont. „Wider sich selber“ schrieb der Luther des „Sermons“ durchaus nicht, er unterstrich nur stärker stets vorhanden gewesene Linien.

Wenn Landtsperger sich in eigener Argumentation versucht, so biete er nicht allzu Tiefes. Heraushebung verdient seine Heranziehung des Gottesbegriffes gegen die leibliche Realpräsenz — die reformierten Töne der Glorie Gottes klingen an, wenn sie auch mit Anselm[1]) begründet werden. Die Konsubstantiation des göttlichen Wesens mit dem Brote bringt in jenes „Bresten oder Widerkeit“ hinein, verkleinert Gottes Güte, Weisheit und Vollkommenheit — „darum streckt sich der göttlich Gewalt nit aus Kraft der Wort zu widerwertigen Dingen“. Der klarifizierte Leib Christi ist nicht, wie Luther behauptet, „an viel Orten auf ein Mal“ gewesen, vielmehr „dann do, dann dort, aber schnell verschwunden, wann er sein Sach oder Red ausgericht hätt“; wie konnte der Leib Christi, der mit den Jüngern zu Tisch saß, zugleich „ganz in seiner Hand im Brot“ sein?!

Landtsperger hatte „on Verzug“ Antwort von den Wittenbergern erbeten. Sie blieb aus. Er hatte zum Schluß gar zu grob gesagt: „wann Martinus Luther samt seinem Anhang die principia verneinen und Widerkeit in sie setzen will, so ist er böser dann Lucifer und allen Ungläubigen oder Heiden verkerter und gar nit würdig, daß man weiter wider ihn disputier, quia contra negantem principia non est amplius disputandum.“ Fünf Monate wartete der Augsburger, dann gab er die Bittschrift unter dem Titel: „Eyn brüderliche Supplication und vermanung an Rector und alle glider der hohen schul Wittenberg gestellt“ usw.[2]) in die Druckerei und fügte eine schon vor dem 24. August 1526 verfaßte, jetzt mit einer neuen Vorrede vom 16. April 1527 versehene „ableynunge auf eins gelerten predicanten[3]) argument“ hinzu. Sie richtete sich gegen die Ubiquität im Anschluß an Matth. 24, 23. Wer das Wort ißt durch den Glauben, der ißt auch das Fleisch Christi; das Wort ist nicht im Brot, also ist auch das Fleisch Christi nicht darin. Brot und Wein „samt der ganzen Handlung“ sind nur das „Anklopfen Christi“ (Apok. 3, 20), das Wort aber erklärt das sichtbare Zeichen, „zu wirken den Glauben in den Zuhörenden“; alsdann „tut der Glaube die Begierde hitziglich auf, so sie glaubt den Worten Christi, daß sein Fleisch oder Leib für uns gegeben oder gebrochen sei, und begehrt mit Danksagung ihm zu helfen als einem armen, großen Sünder. So isset er sein Fleisch und trinkt sein Blut, ehe dann er das Zeichen genossen, sondern allein gesehen, und die Wort gehört und verstanden hat“ — in feiner psychologischer Analyse versteht es Landts-

1) Landtsperger verweist auf Cur deus homo?

2) Siehe den vollen Titel bei Martin S. 62. Ich benutzte das Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Gedruckt ist die Schrift wahrscheinlich in Worms (Schottenloher: Ulhart S. 63).

3) Der Name desselben ist unbekannt. Vgl. Martin S. 70.

perger, so seine Abendmahlslehre zu erläutern, zugleich den Wert der ganzen Feier zu betonen. Es ist „ein groß, mächtig Werk des Glaubens und Gott überaus angenehm und wohlgefällig", in diesem Sinne, „zu Zeugnis und Bündnis unseres Glaubens, der Liebe Christi und des Nächsten" das Abendmahl oft zu begehen, „und das ist viel höher und würdiger zu achten als so das Fleisch Christi im Brot wäre, weil dieses der Seele Speise und ewiges Leben ist, denn also hat sie in ihr Christum und durch den Glauben Lieb und Hoffnung allezeit gegenwärtig und gewinnt also Freuden viel, die alle Freud und Lüste der ganzen Welt übertreffen". Christi Gegenwart im Wort durch den Glauben ist wahrlich wertvoller als die im Brot! Im Anschluß an Augustin legte Landtsperger besonderen Nachdruck auf den Gemeinschaftscharakter des Abendmahls. Ja, „darum hat er sein Fleisch dem Mehlbrot vergleicht, das aus viel Körnlein gemahlen ein Brot wird, und sein Blut dem Wein, der aus viel Beeren zusammenfleußt und ein Trank wird". Wir sollen nicht allein essen und trinken, sondern „in dem auch brüderliche und christliche Einigkeit lernen". Auch die alten Kirchenlehrer denken so. Der Glaube aber, sagt Landtsperger sehr schön, ist das große Einigungsband für alle Christusgläubigen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der Glaube „macht das Vergangene und Zukünftige gegenwärtig und vereinigt uns mit den alten, vergangenen Vätern und Aposteln, samt denen, die nach uns im Glauben kommen . . ., und dies alles im Geist und der Liebe. Und also haben die Engel und die alten Väter das Fleisch Christi gegessen im Geist, gleichwie wir auch das jetzt schon gestorben ist im Glauben ergreifen und essen". „Damit unser und der Alten samt unserer Nachkommen Glaub vereiniget wird". Die Worte Joh. 6, die vom Abendmahl wirklich handeln, stehen nur dann nicht in Widerspruch zu den Abendmahlsworten — und die Schrift ist doch eine Einheit —, wenn man letztere „auch in Vergleichung oder geistlich" versteht. Die Impanationstheorie ist „ein Menschengedicht aus unrechtem Verstand der Wort Christi". Mehr noch: sie ist eine Verunehrung Christi. „Also ist es Christo eben ein Ehre oder Ruhm, wenn man seinen Leib im Brot will haben, als so man einen Bürgermeister, der seinen Sitz auf dem Rathaus billig hätte, in einen Turm legte oder an den Galgen hängt — pfui der Schande!" Selbst dann, wenn Christus, wie von der gegnerischen Seite gesagt wird, „in einer sonderigen Weise" im Brote wäre, so würde das auch eine Zerteilung Christi bedeuten, er wäre „dort oder da und nit überall" (Matth. 24,23). Keineswegs soll die Rechte Gottes „mit der Elle ausgemessen" werden; es handelt sich ja nur um die Menschheit Christi, und das „Sitzen" bedeutet „die Ruhe von seiner Arbeit und Leiden in dieser Zeit". „Daß aber Stephanus ihn stehen gesehen hat, das zeigt an die Schnelligkeit und Begierde uns zu helfen und für uns zu stehen vor dem Vater als ein Fürsprech." Die Einrede, man solle den schlichten Worten Christi glauben und nicht grübeln, wie es zugehe, verfängt nicht, denn es kann sich doch

nur um den rechten Verstand der Worte Christi handeln, und den haben die Gegner nicht. Das unwürdige Essen und Trinken postuliert nicht die leibliche Realpräsenz, bezieht sich vielmehr auf ein falsches Verständnis des Abendmahls ohne Glaube und Liebe.[1]) Christi „tödlicher oder glorifizierter Leib und Blut" würde uns „im leiblichen Mund, ja, gar und ganz im Leib drinnen" nichts nützen. 1. Cor. 10, 16 handelt nur von einer „Vergleichung der Einigkeit der Glieder des geistlichen Leibes". Bei Einsetzung des Abendmahls wollte Christus „aus dem leiblichen, äußerlichen Geschehen des Essens und Trinkens nietlicher Maß Vergleichung das geistliche Essen und Trinken angezeigt" wissen, das im Glauben erfolgt. Wer den, d. h. den Geist Gottes nicht hat, „der ist nit sein, ja, ob er schon sein Fleisch und Bein, Haut und Haar leiblich gegessen hätte".

Landtsperger schloß mit den Worten: „aus dem fallen alle Argument des M. Luthers und seiner Anhäng zu Grund oder zu Boden". Das hat in Wittenberg gar nicht imponiert. Man hat wie die Supplikation so auch seine Druckschrift ignoriert. Nicht besser erging es dem zweiten Augsburger, Eitelhans Langemantel[2]), dem Patrizier und Täufer. Ihm drückte, wie das vom 28. Januar 1527 datierte Vorwort besagt, Luthers „ungeschickte Schrift, deren Titel ist vom Sacrament wider die Schwärmer" erneut die Feder in die Hand: „Ain kurtzer anzayg, wie Do. Martin Luther ain zeyt hôr hatt etliche schriften lassen außgeen vom Sacrament, die doch stracks wider ainander, wie wirt dann sein und seiner anhenger Reych bestehen." (Gedruckt bei Philipp Ulhart in Augsburg.)[3]) Der Verfasser erläuterte die Schriftstellen vom Abendmahl und nannte Luthers Deutung „unnütz Geschwätz". Seine Deutung ist die täuferische, doch ist klar nur die geistliche Nießung, im übrigen ist Raum für Karlstadt[4]) oder Schwenckfeld. Zwingli erwähnt Langemantel nicht. „Christus spricht klarlich: das ist mein Leib, der für euch gegeben wirt, er spricht aber nit: das brot ist mein leyb." Es handelt sich um „des Herren Wiedergedächtnis"; man soll es halten „mit großer Danksagung und Freuden", in „starkem Glauben" daran, daß Christus seinen Leib und sein Blut für uns dargegeben hat. Die Seligkeit „stehet nicht in leiblichem Fleisch essen und Blut trinken, wie Luther und sein Hauf sagen, besonder allein im Glauben Christi, des Herrn, Leiden und Blutvergießen für unsere Sünd am Kreuz". Es ist „ein geistlich Essen und Trinken, davon die Seele

---

1) „Da isset man das gericht, weil man den leib Christi für sich selbs als für uns gestorben nit verstehet noch erkent usw."

2) Vgl. über ihn F. Roth: Augsburgs Reformationsgeschichte ² I, 1901, S. 204ff.

3) 8 Bl. in 4°, Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Vgl. Schottenloher: Ulhart S. 55.

4) An Luthers Handel mit Karlstadt klingt die Stelle an: „Ich besorg, er (Luther) habe erfahren, daß Dukaten mehr gelten denn rheinisch Gulden"! (Vgl. WA. XVIII, 134.) Das spezifisch Täuferische tritt dann heraus in der Forderung der Privatkommunion in den Häusern und der seelsorgerlichen brüderlichen Ermahnung.

gespeist und getränkt wird“; wer da nicht glaubt, unterscheidet nicht den Leib und das Blut des Herrn. „Alle, die da glauben, daß der Leib Christi des Herrn wesenlich im Brot oder Hostie sei und der Wein das Blut Christi wesenlich im Kelch, diese heißen und sind wahrlich alle Widerchristen und fälschen Christus' Testament.“ Sie verleugnen den christlichen Glauben, sofern sie den einmal vollzogenen Opfertod Christi nicht genügend schätzen und nicht glauben, daß Christus gen Himmel gefahren ist und zur Rechten des Vaters sitzt. 1. Cor. 10 (16) „stößt des Luthers und seiner Anhänger Sekte zu Boden“, denn es handelt sich allein um „eine Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi“. Wie das zu verstehen sei, sagt Langemantel nicht, offenbar denkt er an die gläubige Gemeinschaft der Kommunikanten. 1. Cor. 10, 4 spricht auch vom geistlichen Fels, und Gott, der die Welt gemacht hat, wohnt nicht in Tempeln, von Menschenhänden gemacht (Act. 17, 24), also auch nicht in Brot und Wein. Christus hat uns den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten gelehrt, und nicht in Brot und Wein, wir sollen beten: Vater unser, der Du bist im Himmel — so gewinnt Langemantel vom Gottesbegriff aus seine besten und tiefsten Gedanken. Auch er glaubt in Luther eine Wendung konstatieren zu müssen. „Ich hab gänzlich vermeint, Dr. Martin Luther sampt seinem Anhang sollten noch glauben wie vor und keins Wegs abgetreten sein[1]) . . . so kommt der neue Papst Martin Luther jetzt mit neuen Griffen herfür in einer Schrift ‚von dem Sakrament wider die Schwärmer‘, schreibt, Christus, der Herr, sei ganz mit Fleisch und Blut in der Gläubigen Herzen.“ In der eingehenden Widerlegung dieses Satzes bemüht sich Langemantel redlichst um eine Glaubenspsychologie, die der massiven Anschauung Luthers widerspricht. Das Wort kann Christus nicht ins Herz bringen, denn „es muß zuvor etwas in uns sein, das die leiblich, äußerlich Stimm inwendig annehmen künd“. Es kann auch nicht Vergebung der Sünden durch Christi Leib und Blut geschenkt werden, denn „die Vergebung der Sünden stehet allein im Glauben des Leiden und Blutvergießens Jesu Christi am Kreuz für unsere Sünden“ — so wird auch hier Luthers Versuch der Begründung einer Notwendigkeit der leiblichen Realpräsenz als Unterpfand und Vehikel der Sündenvergebung abgelehnt. Ja, Langemantel hat das Tasten und Suchen Luthers nach einer zwingenden Begründung wohl herausgespürt: (Luther) „flicht eins ins ander, jetzt ist der Leib Christi wesentlich im Brot, jetzt ist der Wein das wesentlich Blut Christi, dann ist es allein ein Zeichen, jetzt muß es im Glauben empfangen werden, in Summa, er setzt so viel selt-

1) Langemantel beweist das einmal (Bl. B_3) mit Luthers Auslegung von Joh. 6: „Diß capitel redt nit vom Sacrament des brots und weyns.“ Dann aber (Bl. B) gibt er als die frühere Ansicht Luthers an, „daß, wann die Wort: das ist mein Leib über ein gebacken Brot gesprochen werden, der Leib Christi im Brot wesentlich wär und das Brot nichts dester weniger Brot bleib“. Diese Verschiedenheit erklärt sich offenbar so, daß Langemantel eine totale Konfusion bei Luther annimmt. Vgl. das Folgende.

samer Glossen und Exempel, es bedürft einer eine ganze Kuhhaut, sie alle zu verantworten".

Die Verwandtschaft Luthers mit den Papisten hebt Langemantel wiederholt heraus. Luther will „die heimlich Beicht wieder aufrichten, dergleichen auch der Papisten Meß", die Transsubstantiationslehre wird in einem Atem mit der Impanationstheorie verworfen. Aber Luther ist noch viel schlimmer als die Papisten. „Lieber Doktor Martin Luther, du unterstehest Dich in Deinen Schriften . . . viel großer Sachen zu erhalten . . . . deren sich das alte Papsttum z. T. noch nie so gewaltig unterstanden als Du. Ursach: das alte Papsttum und seine Anhänger haben nit gründlich glaubt, daß Jesus Christus sich mit diesen Worten: „das ist mein Leib" wesenlich vom Himmel in ein gebacken Brot bringen laß . . . . Dies hat vielleicht das alte Papsttum nit so gründlich gewußt als du." Luther setzt sich in den Himmel an Christi statt, denn er holt ja Christus vom Himmel herunter und erlaubt ihm dann wieder hinaufzufahren. —

Kapitel 9.

Auseinandersetzung Zwinglis mit Jakob Edlibach und Jakob Strauß. Kleinere Streitigkeiten. Die allgemeine Lage 1526/27.

Die Schweizer haben Anfang Oktober das „kindische Büchlein" Luthers — so nennt es Oekolampad[1]) — in Händen gehabt. Mitte Januar 1527 war es in Glarus bekannt.[2]) Aber es erfolgte nicht sogleich die Antwort.[3]) Zwingli hatte seit seiner Responsio ad Theobaldi Billicani et Urbani Rhegii epistolas vom 1. März 1526[4]) zur Abendmahlsfrage sich wiederholt geäußert, aber die Spitze ging nicht gegen Luther unmittelbar. Er hatte es zunächst noch mit anderen Gegnern zu tun, so gewiß er die Entwicklung der Dinge im Wittenberger Lutherkreise im Auge behalten mußte; dafür sorgten schon die Freunde. Der Reformator vollzog am 14. August 1526 eine eingehende Auseinandersetzung mit der innerzürcherischen katholischen Opposition, als deren Sprecher jetzt der Chorherr Magister Jakob Edlibach erscheint.[5]) Er ist ein anständigerer, vornehmerer und minder gefährlicherer

1) VIII, Nr. 536. Vgl. Nr. 564.

2) IX, Nr. 575.

3) Doch siehe oben S. 353 Zwingli im 2. Briefe an die Eßlinger.

4) Vgl. oben S. 315 ff.

5) Über ihn vgl. VIII, Nr. 419[a]. Die oben gegebene Darstellung ruht auf diesem Briefe und den beiderseitigen Schriften. Diese s. Supplementorum fasciculus in opera Zwinglii S. 52 ff. und 3, 439 ff. Vgl. auch Th. Pestalozzi: Die Gegner Zwinglis am Großmünsterstift in Zürich, 1918, S. 170 ff.

Gegner als der intriguante Unterschreiber am Grüt gewesen. Aber seine Gegnerschaft will beachtet sein, denn sie zeigt nur zu deutlich den Zweifrontenkampf, den der Zürcher Reformator in der Abendmahlsfrage zu führen hatte. Der Chorherr fühlte sich durch Zwinglis Predigten über das Abendmahl geärgert und suchte ihn Ende November/Anfang Dezember persönlich auf. Er kam zur unrechten Stunde, Zwingli war eilig, so konnte das Gespräch nicht mit der beiderseits erwünschten Ausführlichkeit abgehalten werden. Zwingli dachte an einen Gegenbesuch, führte ihn aber nicht aus, sondern schrieb einen Brief, um so mehr, als er Edlibach über der Lektüre von Oekolampads umfangreichem Werke de genuina verborum domini expositione wußte. Edlibach hatte im Gespräche namentlich zwei Punkte geltend gemacht: wenn in der h. Schrift „est" im Sinne von „significat" genommen werden muß, so ist das deutlich angegeben[1]); bei den Einsetzungsworten des Abendmahls fehlt ein solcher Hinweis. Ferner: ein Gedächtnismahl sei schon das Abendmahl, aber man gedenke dann der Passion, nicht des Leibes Christi; der werde vielmehr genossen. Zwingli erwidert: der Zusatz, „das tuet zu meinem Gedächtnis", lehrt klar genug die signifikative Bedeutung des „est" — er also schließt mit der Bezeichnung „Gedächtnismahl" die leibliche Realpräsenz aus, was keineswegs nach der Tradition nötig war.[2]) Außerdem sagt Christus: „ich werde hinfort nicht von diesem Gewächs des Weinstocks trinken", folglich kann er nicht sein Blut dargereicht haben. Das zweite Argument Edlibachs ist nach Zwingli mehr scharfsinnig als stichhaltig. Denn ein Gedächtnis an die Passion ist ein Gedächtnis an Christi Leib, da er sie vollbracht hat[3]), beide Worte werden sogar synonym gebraucht. Wir gedenken im Abendmahl auch an Christi Leib nicht quatenus corpus tantum est, sed quatenus corpus accipitur pro morte et passione. Ein Gedenken und Danksagen aber auf Grund des Genusses des Leibes Christi wird nirgends gelehrt. Es ist eine petitio principii, den Genuß des Leibes Christi zur Voraussetzung des Gedächtnismahles zu machen. „Lassen wir hier den Tropus zu, so ist alles klar und offen, ohne Tropus alles dunkel, unerklärlich, unentwirrbar, ja unglaubwürdig."

Zwingli bat um ein Ende des Streites. Er sah sich getäuscht. Edlibach antwortete in einer umfangreichen Epistel. Sie war undatiert, scheint aber sofort nach Empfang des Zwinglibriefes geschrieben zu sein. Jedenfalls war eine lange Wartezeit verstrichen, ehe Zwingli am 14. August 1526 antwortete. Die beiden Gegner exegesieren sich gegenseitig, Edlibach Zwinglis ersten Brief, Zwingli Edlibachs zweiten. So ist die Lektüre nicht gerade erquicklich, und sachlich wird nicht allzuviel gewonnen. Namentlich der Chorherr tüftelt gerne ein wenig; es hat keinen Wert, ihm darin

1) semper sequi certas notas, quibus id apprehendi queat.
2) Siehe oben S. 20 und Edlibachs zweites Argument.
3) Divinitas enim nec pati nec mori potuit.

zu folgen. Wenn Zwingli gerne auf den Relativsatz: quod pro vobis datur zum Beweise für die tropische Auffassung hingewiesen hatte, da ja das Brot nicht hingegeben werde, so versucht Edlibach gerade mit dem Relativsatz das Gegenteil zu beweisen. Das Relativum restringiert nur, so gut wie das Possessivum „meum“: durch beides werde der Leib eben als Christi Leib gekennzeichnet.[1]) Ganz gewiß gibt es unzählige Tropen in der h. Schrift, aber es „fehlen dann nie die evidentes et manifestae notae, zu denen vor allen Dingen erkennbare Vergleiche oder Ähnlichkeiten gehören.[2]) Ein solcher Vergleich kann aber im Abendmahl nicht gefunden werden, auch nicht im Brotbrechen; denn so gut wie Brot hätte ja auch Käse oder ein Apfel oder eine Melone gebrochen werden können! Wenn — so muß man Edlibach ergänzen — Christus gerade das Brot wählte, so hatte es nicht nur figurative Bedeutung. Christus hat im Abendmahl sine omni parabola aut similitudine gesprochen. Die Worte Mt. 26, 29 beziehen sich, wie Edlibach aus Lucas, der recitat aliqua, quae Matthaeus et Marcus omiserunt, glaubhaft machen will, auf „den Wein, den die Jünger tranken, bevor er das Abendmahl einsetzte“, und nicht auf den Abendmahlskelch. Oder aber — und diese Deutung sagt Edlibach mehr zu — Jesus deutet auf das kommende Mahl im Reiche Gottes, das aber nicht ein solches mit vinum naturale sein wird. (Röm. 14, 17.) Zwingli rekurrierte demgegenüber auf den Zweck des Abendmahls: der ist die commemoratio, nicht die manducatio carnei corporis Christi, Joh. 6, 63, muß zum Abendmahl in Beziehung gesetzt werden und schließt die „blutige“ Deutung aus. Eine similitudo ist nur bei der Metapher notwendig, jede Metapher ist zwar ein Tropus, aber nicht jeder Tropus eine Metapher.[3]) Der Relativsatz: quod pro vobis traditur ist aus dem angegebenen Grunde untrügliches Kennzeichen des Tropus. Wenn Lucas die Worte: non bibam de generatione vitis vor die coena sacramentalis setzt, so geschah das dei munere nach hebräischem Brauche, summam rei inter initia ponere, ne quod sequebatur videretur ad verbum esse intelligendum.[4])

In umfangreichem Wortschwall bemühte sich Edlibach, die Passion Christi und das Fleisch Christi in ihrer selbständigen Bedeutung voneinander abzuheben. Zwingli formuliert scharf: durch die Passion hat uns

---

1) Isto loco „hoc est, corpus meum, quod pro vobis datur“ corpus non potest aliter accipi quam pro corpore Christi, qui dixit: hoc est corpus meum, quod etc., quia corpus restringitur per litteram „meum“ et relativum „quod“. Hoc satis declarat, ibi non posse esse tropum.

2) Patet . . . tropos elici ex comparationibus seu similitudinibus evidentibus alias non esse, ut cum id, quod nominatur, recipitur pro altero, prius ei comparetur propter aliquam similitudinem, proprietatem seu conditionem.

3) Tropus genus est ad omnem orationem quacumque ratione mutatam aut mutuatam pertinens. Eius species sunt: onomatopoeia, catachresis, metaphora, metalepsis, synecdoche, metonymia et cetera troporum genéra.

4) Zwingli spricht weiterhin von Hebraici sermonis idioma, qui solet summam rei ab initio ponere ac deinde rem gestam ex ordine narrare.

Christus erlöst, sie vollzog sich am Fleische[1]), das abgesehen von der Passion keine Bedeutung haben darf: caesa plurimum prodest, comesa penitus nihil. Das Fleisch Christi kann niemals den Geist speisen — und auf eine Speisung des Leibes ist es doch nicht abgesehen! Mens vesci corpore nequit; unde corpus nullum potest mentem cibare — Zwinglis bekanntes, tiefstes und feinstes Argument. Die Argumentation des Chorherren: „caro non prodest quicquam", verum est per se, sed adiuncta divinitate plurimum prodest macht ihm nicht den geringsten Eindruck. Auch sein Argument, daß der Begriff des Leibes eine Begrenzung fordere, spielt er aus: „Niemals war Christus leiblich zugleich an verschiedenen Orten, auch wenn er sich unter der Feinde Schar unsichtbar und ungreifbar machte." Ubiquität kommt nur der Gottheit zu[2]); seiner Menschheit nach ist Christus „Kreatur". Die beiden Naturen dürfen nicht vermischt werden, sonst ist Marcionitismus[3]) oder Arianismus[4]) die Folge. Wenn Edlibach für die Gleichzeitigkeit des Sitzens zur Rechten Gottes und der Anwesenheit im Sakramente einfach auf das Wunder verwiesen hatte[5]), so will Zwingli die Rechte Gottes keineswegs umgrenzt wissen; circumskriptiv ist nur Christi menschliche Natur. In homine deus est. Homo circumscribitur, deus minime gentium. Gott ist also nicht gleichsam in das leibliche Gefäß hineingepreßt. Es gilt, die communio idiomatum richtig zu verstehen.[6]) Es heißt Gott versuchen, im Abendmahl dank göttlicher Kraft ein Wunder anzunehmen, wo niemand ein Wunder mit den Sinnen empfindet (sentit).[7]) „Ich verlange hier absolut kein Wunder; durch den Glauben bin ich gewiß, daß Christus für mich gelitten hat und die einzige Hoffnung des Heils ist." Jene versuchen aber nicht nur Gott, sondern legen dem Menschengeiste Lasten auf, die kein Verstand begreifen kann — humanistischer Rationalismus ficht gegen den wundergläubigen Supranaturalismus. Wenn Edlibach argumentiert hatte: Christus kann nicht nur Brot und Wein gegeben haben, denn dann hätte er ein novum ceremoniale eingesetzt, während er uns doch von allen Ceremonien befreit hat, so bestreitet Zwingli die im

---

1) Da . . carnem Christi citra mortem et non sequitur redemtio . . . Contra da passionem citra corpus: iam marcionissabimus. Attamen pati et mori sunt pretium, sed hoc pretium per carnem et in carne depensum est.

2) Solius divinitatis est, ubique esse et praeterea nullius creaturae.

3) Vgl. Anm. 1.

4) Der Arianismus erscheint in den Abendmahlsstreitigkeiten als Typus der Geringachtung der Gottheit Christi. So auch bei Luther. Vgl. unten.

5) Quid tum, quod nos nostro intellectu non possumus apprehendere? Crede et noli pensare.

6) An adhuc ignoramus communionem idiomatum? Edlibach verstand sie so: Ecce qui loquitur, cum Nicodemo dicit, se esse in coelo .... Humanitas est unita verbo ita, quod non possunt separari. Zwingli fragt: quasi vero ubicunque Christus sit, caro eius sit?

7) Zu dieser Bedeutung des sentire vgl. oben S. 88.

letzten Satze ausgesprochene Voraussetzung: nur die ceremoniae veterum sind abgeschafft, nicht die der Christen.[1])

„Ich weiß, die Wahrheit wird siegen, auch wenn meine Gebeine zu Asche zerfallen sein werden", schrieb Zwingli. So dachte natürlich auch Edlibach. Eine Einigung beider war ausgeschlossen. Der theologische Ertrag der Debatte war gering.[2]) Neue Gedanken bringt Zwingli nicht, höchstens daß er seine Christologie etwas schärfer über die früheren gelegentlichen Äußerungen herausarbeitet. Beachtung aber verdient die unverkennbare Ähnlichkeit der Ausführungen des katholischen Chorherren mit den Gedanken des Wittenberger Reformators. Es kommt Edlibach nicht sowohl auf die spezifisch katholische Fassung der leiblichen Realpräsenz im Transsubstantiationsdogma an, als vielmehr auf jene als solche. Damit wird er, ohne es zu wollen, ein Advokat Luthers, obwohl er diesen niemals zitiert. Die ganze Mobilmachung der Wunderwelt teilt er mit dem Wittenberger, nicht minder die christologische Grundanschauung von der engen Verknüpfung der beiden Naturen. Konnte Zwingli — wiederum muß die Frage aufgeworfen werden — in der Abendmahlslehre irgendwie mit Luther gehen, ohne sich dem Verdachte auf Katholisieren auszusetzen? Bedeutete nicht vielmehr jede Union hier eine Stärkung der katholischen Opposition in Zürich und damit eine Gefährdung, ja, die Preisgabe des ganzen Reformationswerkes? —

Anfang März 1526 hatte Bucer an Zwingli geschrieben: „Ein gewisser Strauß, von dem du vielleicht schon früher gehört hast, hat zuerst in Hall bei Innsbruck, dann in Eisenach in Thüringen gepredigt, ein offenbar selbstbewußter Mensch, nicht so menschlich als er christlich scheinen will. Er ist jetzt in Baden. Er soll offen auf der Kanzel unseren Oekolampad herunterreißen."[3]) Vier Monate später, am 9. Juli, meldete Bucer: „im Gebiete des Markgrafen von Baden bewirkt ein gewisser Strauß, daß unsere Bücher durch fürstliches Edikt verboten werden. Er hält jede Woche eine Predigt gegen uns, und als ihm neulich die Argumente fehlten, begann er unter Tränen das Volk zum Gebete zu ermahnen, Gott wolle ihm Christus im Brote erhalten, es sei um das Christentum geschehen, wenn er dort

---

1) Zwingli nennt neben dem Abendmahl die Taufe und die impositio manuum, quae ad paucos pertinet. Letztere kann sich nur auf die Ordination der Pfarrer beziehen, bei der also, wie aus dieser Stelle gefolgert werden darf, in Zürich die manuum impositio üblich war.

2) Darin hat Baur II, 434ff. ganz recht. Aber er hat Unrecht, wenn er die ganze Kontroverse „nur nebenbei im Anhang" behandeln will. Aus dem oben angegebenen Grunde ist sie für den Verlauf des Abendmahlstreites wichtig. Aber die Bedeutsamkeit der katholischen Opposition in Zürich ist überhaupt bisher den Forschern entgangen. Das Urteil Baurs: „von irgend einer Bedeutung für den Gang der Verhandlungen über das Abendmahl war diese Episode .... in keinerlei Weise" ist unzutreffend.

3) VIII, Nr. 458. Zu Strauß vgl. Bossert RE^3 XIX, 92ff.; Baur II, 386ff. Keim, Theol. Jhb. 14, 216ff.

herausgenommen würde."[1]) Vermutlich ist es Brenz gewesen, der den Gesinnungsgenossen, der Ende 1525 bei ihm in Schwäbisch-Hall gewesen war, in die Stiftspredigerstelle nach Baden-Baden gebracht hatte. Mit Oekolampad hatte er schon am 7. Oktober 1525[2]) Fühlung gesucht; er hatte von der Schrift des Baslers über die Abendmahlslehre gehört und fragte an, ob sie schon erschienen sei, zugleich erbot er sich zur Disputation mit ihm. Eine Antwort bekam er nicht. Nach Fertigstellung des schwäbischen Syngramma schrieb er zum zweiten Male an Oekolampad, am 9. November[2]), und bat ihn, auf das Syngramma zu schweigen, das nicht gedruckt werden sollte. Dieses Mal antwortete Oekolampad, abweisend und demütigend, die Disputation lehnte er ab.[3]) Strauß deutete das als Angst und ließ nun im Juni 1526 „eylens" ein Büchlein ausgehen: „wider den unmilten Irrthumb Maister Ulrichs zwinglins, So er verneunet, die warhafftig gegenwirtigkait deß allerhailligsten leybs und bluts Christi im Sacrament. Doct. Jacobi Strauß mit ewiger warhait ablanung, und erclärung, Darinnen alle frommen christen mit unüberwüntdlicher erkantnus der wort Christi den vergyfften Irthum mügen entweychen."[4]) Oekolampad hatte das vier Bogen starke Büchlein am 24. September in Händen. Er fühlte sich an einer Stelle getroffen: der Badener hatte die Auffassung in Oekolampads großem Buche beanstandet, es geschehe in der Eucharistie nichts Neues, was den menschlichen Verstand übersteige, und hatte dem die Deutung gegeben, es handle sich für Oekolampad also um gewöhnliches Brot. Das lehnte der Basler — mit Recht[5]) — ab. „Doch weicht Strauß aus, ausführlicher gegen mich zu schreiben, er fährt vielmehr ganz gegen Dich (Zwingli) los."[6]) Das war richtig.

Die Entstehung seines Büchleins hat Strauß selbst erzählt: er fand „vor dreuen tagen" auf dem Markt zu Baden eine kleine, soeben ausgegangene Schrift in der „schier am ende gelesen ain schlußrede also lauten: Der ware fronleychnam Christi und sein blut ist gegenwertig im Sacrament des altars." Das machte ihn stutzig, er schaute näher nach und fand alsbald „die fürlegung der götlichen warhayt vergißt und verfürlich"; dazu konnte er nicht schweigen. Es handelte sich um die elf Streitsätze, die Zwingli am 21. Mai 1526 während der Badener Disputation der ersten These Ecks entgegengestellt hatte.[7]) Es ist wohl Zufall, daß Strauß gerade diese Schrift Zwinglis bekämpft; jedenfalls verrät er nicht, daß er Weiteres von Zwingli

1) VIII, Nr. 503. Das Echo Zwinglis auf diese Denunziation s. 2, 1, 477. Vgl. auch den Brief von Jak. Bedrot an A. Blarer vom 19. März 1526 bei Schieß I, 132f.

2) Kopie in der Simmlerschen Sammlung.

3) Vgl. die Inhaltsangabe des Briefes VIII, Nr. 530. Strauß kommt in seiner Schrift Bl. A_4 auch auf die Korrespondenz mit Oekolampad zu reden. Ebenso in seiner zweiten Schrift Bl. K_2.

4) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Auch bei Walch: Luthers Schriften 20, 1845ff.

5) Siehe oben S. 124f. Die betr. Stelle bei Strauß steht Bl. B_4.

6) VIII, Nr. 530. 7) Siehe oben S. 328f.

kennt.[1]) Hingegen hat er Fabers „Sendbrief an Uolrich Zwinglin“ vom 16. April 1526 gelesen[2]), daraus hat er den Vorwurf der Wetterwendigkeit gegen Zwingli entnommen, wenn er redet von „Windrohren, die aus weiß schwarz machen, die gestern den gegenwärtigen Christus gelehrt haben, um ihn heute zu leugnen, ja, die Heuchler, die ihn gelehrt haben, während sie längst nicht mehr an ihn glaubten“.

Strauß geht aus von den „gewaltigen Worten Christi in seinem Nachtmahl“, die es ihm verbieten, dort „nur trocken Brot und sauren Wein“ reichen zu lassen. Das ist ihm eine Verunehrung Christi und des Wortes Gottes.[3]) Der wahre Leib und das wahre Blut Christi sind im Sakrament gegenwärtig; so ist es nicht ein Essen, „als wenn man Rinder und Kälberfleisch isset“, sondern ein „sakramentlich Essen“. D. h. es handelt sich nicht um „ein fleischlich Bauch Füllen und Fressen“, vielmehr ist ein doppeltes Essen und Trinken anzunehmen. „Die erste Weise zu essen das Fleisch und trinken das Blut Christi ist ganz geistlich und innerlich, zu welchem der Esser und Trinker keines äußerlichen Zeichen noch Wesens not hat, es seien himmlischer oder irdischer Kreaturen. Dann es wird allein nach dem ewigen Wort Gottes im Glauben innerlich ohne Sinn und Stimm vollbracht, und also gegessen das Fleisch Christi.“ Dieses Essen ist der Glaube. „Wer fest und ungezweifelt glaubt, daß der Vater seinen eigenen geliebten Sohn uns gegeben hat, daß er in seiner unschuldigen Menschheit (um unsertwillen an sich genommen) an seinem reinen, heiligsten Leib Marter und Tod erlitten, auch sein kostbarlich Blut vergossen und also aller Menschen, aus Adam geboren, Sünde und Schuld bezahlt und Gottes Zorn, auch Rache, abgestellt hat, und nach solchem Glauben Gottes unergründliche Miltigkeit also erkennet, daß er mit dem höchsten Lust all sein Vertrauen in diese genugsame Erlösung stellt, der ißt und trinkt ohne Aufhören den Leib und das Blut Christi. Denn solches Essen und Trinken innerlich ist nichts anderes denn in Christum glauben, das dann zu aller Zeit not ist.“ Auf dieses Essen bezieht sich das ganze Kap. Joh. 6 „und ist nichts Fleischliches oder Leibliches daselbst zu verstehen“; Christus will ja den groben Irrtum der Juden hier zurückweisen, die Stelle hat also mit dem leiblichen Fleisch Christi nichts zu tun. Von dem könnte ja auch nicht gesagt werden: das Fleisch ist nichts nütze, denn es hat uns ja von dem ewigen Tod erlöst. Die zweite Weise, Leib und Blut Christi zu genießen „ist nicht begriffen in dem 6. Kapitel Johannis“, vielmehr in den Berichten der drei Evangelisten und des Paulus (1. Cor. 11) über das Abendmahl. Hier „gibt Christus sein Leib und Blut

1) Daß Strauß etwa die Fabersche Aktion gegen Zwingli stützen wollte, ist nicht anzunehmen. Die Ähnlichkeiten zwischen ihm und dem Katholiken sind formaler Art. Baur II 407 f.

2) So richtig Keim a. a. O.

3) „So were es dann bald umb den ganzen Christum und das eusserlich wort gottes geschehen.“

über das innerliche Essen in äußerlichen, sichtbarlichen und empfindlichen Zeichen, die auch leiblich gegessen und getrunken werden." Sein heiligster Leib und sein kostbarliches Blut bleiben unsichtbar und allen Sinnen und aller Vernunft des Menschen unbegreiflich. Sie werden wahrhaftig gegenwärtig „aus Kraft und allmächtiger Wirkung seines ewigen Wortes". Ihr Genießen ist kein „leiblich Fleischessen", denn Leib und Blut Christi haben hier im Sakramente „keine leibliche Auswirkung oder Empfindlichkeit". Die Frage nach der Notwendigkeit dieses Genusses beantwortet Strauß dahin: „zu Trost und Ausbreitung des Glaubens bei den frommen Kindern Gottes, die ohne Zweifel den einfältigen, offenbaren Worten Christi glauben". Nur die Gläubigen empfangen dieses freudenreiche Nachtmahl Christi mit Nutzen, daher dann die erste, innerliche Nießung im Glauben voraufgehen muß. Glaubensstärkung ist also des Sakramentes Wirkung — das betont Strauß immer wieder. „Darum ißt der Mensch nicht hier das Fleisch Christi fleischlicher Weise, aber nach Art und Inhalt der allmächtigen, gewaltigen Worten, so Christus sagt: das ist mein Leib, das ist mein Blut." Auch die griechische Vergottungslehre lehnt Strauß folgerichtig ab: „es wird nichts hier in dem Leib des Gläubigen verändert oder leiblicher Empfindlichkeit geübt in Nießung des Leibs und Bluts Christi." „Niemand hat je gelehrt, daß der Leib Christi empfindlich wie andere Speise gegessen werde, dieweil er unsichtbarlich und allen Sinnen unbegreiflich in dem Zeichen gegenwärtig ist."

Durch Widerlegung der Zwinglischen Exegese — er liebt bis zum Überdruß das Wortspiel, daß Zwingli die h. Schrift „zwinge" oder „zwingle" — sucht Strauß seine Auffassung sicherzustellen. Das „Zwingen" ist dabei oft genug ebenso auf seiner Seite wie auf der des Gegners. Anderes ist nicht übel. Z. B. Marc. 13, 21 löst er ganz vom Abendmahl ab. „Auch sagt Christus selber nicht, vor solcher Lehre uns zu warnen, aber von sonderlichen Stätten und Sekten von den falschen Geistlichen, als ob besonder und gewißlicher Christus seins Wohlgefallens würde in selbst erdichteten Religionen und Stätten erfunden." Oder wenn er Zwinglis Argumentation, wenn „ist" in den Einsetzungsworten den Vollwert eines „ist" besäße, so wäre das Brot für uns gekreuzigt, damit zurückweist: Niemand von uns behauptet, daß der Leib Christi Brot, oder das Brot Christi Leib sei, vielmehr „Brot bleibt Brot und der Leib Christi bleibt auch ungeändert"; das allmächtige Wort Gottes hat Beides zusammengebunden. So etwa, wie im äußeren Worte Gottes ein Doppeltes ist: einerseits „etwas Sinnliches und ganz Empfindliches", andererseits „etwas dabei, das man nicht sehen kann", dessen Kraft man aber spürt. „Auf solche Meinung wird das wahrhaftige, ewige Wort Gottes durch menschliches und empfindliches Wort verkündet und ist mit demselben also vereiniget, daß, wo das Wort ausgesprochen wird, da ist Gottes Wort unverrückt gegenwärtig." „Also empfängst du das Brot empfindlich, auch den Wein, und den Leib und das Blut Christi unter dem Brot und Wein oder mit dem

Brot und Wein, unsichtbar und empfindlich.“ [1]) Ist der Empfang für die Gläubigen „Mehrung und Bestätigung ihres Glaubens“, so für die Ungläubigen „Gottes Rache über ihre Undankbarkeit“.

Nach der Defensive geht Strauß zum Angriff vor. Zunächst gegen Zwinglis Deutung des „Sitzen zur Rechten Gottes“. Er höhnt, „da er Dir allwegen muß sitzen, wie wenn er etwan auch dürfte vor Dir aufstehen?!“ „Man spürt einen Aristotelischen Christen ganz wohl und offenbar bei diesem subtilen Meister, denn er der Allmächtigkeit Gottes nicht mehr zugibt, denn seine Vernunft mit den Heiden erfassen mag.“ Ist denn etwa Zwinglis Auffassung um ein Haar verständlicher? „Er sollt aber billig gedacht sein, daß ebenso unmöglich der Natur, daß zwei Leib in und an einer umschreibenden Statt seien, als daß ein Leib an einem Orte sichtbarlich und sonst übernatürlich ohne alle empfindliche Wirkung und Eigenschaft aus Gottes allmächtiger Kraft an anderen Stätten auch wahrhaftig gegenwärtig sei.“ Daß Christus seit seiner Himmelfahrt sich „nicht weiter sichtbarlich gezeigt hat“, bestreitet Strauß nicht, damit ist aber die unsichtbare Gegenwart im Abendmahl nicht widerlegt. Christi Leib kann sehr wohl sichtbarlich zur Rechten des Vaters sein und „unsichtlich“ im Sakrament. Es handelt sich um einen göttlichen Allmachtsakt. „Wir wissen nach dem unfehlenden Wort Gottes, daß die Worte Christi: ‚das ist mein Leib, das ist mein Blut‘ nach allmächtiger Wirkung des Wortes unwidersprechlich bringen den unschuldigen Leib und das allerheiligste Blut Christi gegenwärtig zu sein, doch (wie allwegen gesagt) unsichtbarlich und unempfindlich.“

Die Schrift von Strauß hat eine sehr verschiedene Beurteilung erfahren. Schon in der Reformationszeit waren seine Gegner nicht einhellig im Verdikt über ihn, noch stärker variierte das Urteil der Gegenwart. Keim [2]) urteilte: „eigentlich wissenschaftlichen Wert hat diese Widerlegung (Zwinglis durch Strauß) nicht; dennoch hatte sie einige Bedeutung, nicht bloß als antizwinglisches Lebenszeichen aus diesem bestimmten Kreise, sondern als populäre, kräftig und derb geschriebene Streitschrift, wie sie eben von einem Praktikus in der Art Straußens zu erwarten war, sowie als eine gewisse Rekapitulation der feineren Präsenztheorie des Syngramma. Sie war deutsch, also eben fürs Volk geschrieben, sie war voll Hohn gegen die Gegner, voll Sicherheit, voll übersprudelnden Selbstgefühls, ja, voll Bewußtsein, Gotteswort zu reden, also eben recht, um fürs Volk Autorität zu sein.“ Dabei soll neben starker, aber „nicht totaler“ Abhängigkeit vom Syngramma „die Luthersche Ubiquitätslehre sogar offen zurückgewiesen“ werden. „Für die Wirksamkeit des Syngramma und für den damals in vielen Kreisen noch verbreiteten Selbständigkeitsgeist und

1) Vielleicht ist „unempfindlich“ zu lesen, falls Strauß nicht zusammenfassen will: Unsichtbares und Empfindliches sind beieinander.

2) a. a. O. S. 220.

Widerwillen gegen die gröbere realistische Auffassung im Nachtmahl ist die Schrift somit ein interessanter Beleg. Bedeutend eingreifen aber konnte sie nicht, weil ihre Gedanken weder selbständig noch wissenschaftlich genügend entwickelt waren, die Persönlichkeit des Verfassers aber natürlich nach allen Seiten hin zweideutig angesehen wurde." Baur[1]) geißelte „alle die pathetischen Ausrufe und Beschuldigungen" der Schrift, um dann noch stärker als Keim die Abweichung von Luther zu unterstreichen. „Strauß selber steht nicht korrekt auf dem Boden der von Luther und seinen unmittelbaren Freunden, wie Bugenhagen, vertretenen Ansicht, sofern er nur von einem Verborgensein des Leibes und Blutes Christi unter Brot und Wein, nicht aber dem Buchstaben gemäß von einer Identität der Abendmahlselemente mit Leib und Blut redet." „Strauß stand durchaus nicht auf dem Boden der von Luther vertretenen Lehre, wie schon der Versuch, die Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi durch die Analogie der Gegenwart des göttlichen Wortes in dem äußerlich deutlich wahrnehmbaren Worte[2]) spekulativ zu begreifen, deutlich zeigt. ... Von einem leiblichen Essen ist hier nicht die Rede ... auch bei Strauß werden nur die Zeichen genossen, auch darin ist vollkommene Ähnlichkeit (zwischen Strauß und Zwingli), daß für den gläubigen Genuß des Abendmahls — und einen anderen Genuß als allein für den Gläubigen gibt es nach Strauß gar nicht — der Glaube als unerläßliche Bedingung und zwar im Sinne des Vertrauens auf Christus schon vorausgesetzt wird." Ist nach Strauß der Glaube schon v o r dem Genuß der Zeichen für den Gläubigen vorhanden, so soll es eine Inkonsequenz sein, wenn Strauß behaupte, der wahre Leib und das wahre Blut Christi diene zum Trost und zur Ausbreitung des Glaubens. Die Differenz zwischen Zwingli einerseits, den Syngrammatisten und dem von ihnen abhängigen Strauß andererseits ist nach Baur „gering". Bossert[3]) begnügt sich mit dem Urteil, daß es der Schrift „an selbständigen Gedanken fehle", sie nur „der Widerhall des schwäbischen Syngramma" sei.

Die Abhängigkeit von den schwäbischen Theologen ist jedenfalls das zunächst in die Augen Springende. Die Anschauung von der gewaltigen Wirkungskraft des Wortes, das den Leib in das Brot bringt, stammt daher.[4]) Aber wir stellten fest, daß die schwäbische Dogmatik hier nur auf Luther fußt, und müssen darum sofort stutzig werden, wenn von Keim und namentlich von Baur der Stiftsprediger von Baden-Baden dem Wittenberger Reformator gegenübergestellt wird. Dazu hat offenbar bewogen die Unterscheidung des doppelten Essens des Leibes Christi, eines geistigen und eines sakramentlichen. Hier die Quelle für Strauß anzugeben, ist schwierig. Man kann an Erasmus denken, sogar an scholastische Fragestellungen, oder an täuferische Gedankengänge auf Grund einer spiritua-

1) II, 408f. 2) Bei Baur Druckfehler: Werte. 3) RE³ XIX, 96.
4) Siehe oben S. 129f.

listischen Scheidung von Geist und Stoff, aber ebenso gut auch — an Luther. In de captivitate babylonica hatte Luther die manducatio fidei der manducatio sacramentalis gegenübergestellt[1]), die letztere allerdings anders verstanden als Strauß, aber er hatte doch das Schema geboten. Noch viel stärker nähert sich den Gedankengängen von Strauß Luthers „Sermon auf das Evangeli Johannis 6" 1524.[2]) Hier hatte Luther ganz deutlich das Essen im Glauben, „das nimmer aufhört", von dem sakramentlichen unterschieden. Daß Strauß hierauf fußt, soll nicht behauptet werden, wohl aber Vorsicht geboten werden, ihn gegen Luther auszuspielen. Nun hatte ja freilich Luther inzwischen die Akzente stark verschoben, aber weicht Strauß etwa irgendwie von Luther ab? Daß er die Luthersche Ubiquitätslehre offen zurückweise (Keim), ist ein Irrtum[3]), er hat sie vielmehr vertreten. Und wo hat denn Luther eine „Identität der Abendmahlselemente mit Leib und Blut Christi" (Baur) gelehrt? Er hat doch stets behauptet, daß das Brot Brot und der Wein Wein bleibe, und mit den Elementen Leib und Blut Christi verbunden sei. Baur schreibt Luther eine massive Abendmahlslehre zu, wie er sie teils überhaupt nicht, teils damals noch nicht vertreten hat. Der Vergleich zwischen äußerem und innerem Wort soll bei Strauß nur das Nebeneinander der sichtbaren Zeichen und des unsichtbaren Leibes und Blutes Christi illustrieren. Daß von einem leiblichen Essen bei Strauß nicht die Rede sei und bei ihm nur die Zeichen genossen werden, ist ebenfalls ein Irrtum. So deutlich wie möglich betont vielmehr Strauß die leibliche Realpräsenz, sie ist nur eine unsichtbare und unsensible, aber Luther hatte damals noch nicht behauptet, daß Christi Leib mit den Zähnen zerbissen werde, und Bugenhagen hatte gegen Schwenckfeld ausdrücklich von einer „geistigen" Realpräsenz von Leib und Blut Christi gesprochen.[4]) Daß der Glaube schon vor dem Genuß des Sakramentes vorhanden sein müsse, hat auch Luther gelehrt: „das Brot auf dem Altar hilft nichts, man hab denn schon das Brot innerlich gegessen"[5]), und er hatte keine „Inkonsequenz" darin gesehen, der Realpräsenz noch dazu Trostwert zuzuschreiben, hatte nur sich um die Notwendigkeit dieses Genusses zu verschiedenen Zeiten verschieden bemüht. Und daß der Ungläubige nach Strauß Leib und Blut Christi nicht empfange, ist wiederum falsch. „Also ist ihm hie auch bei dem Sakrament, daß der, der ohn einen lebendigen Glauben den Leib und sein Blut empfängt mit dem Brot und Wein, nichts Gnade oder Frucht hat, aber vielmehr ihm selber das Gericht Gottes isset und trinkt", heißt es. Man kann also nur sagen, daß der Stiftsprediger von Baden-Baden sich bemüht, die Lehre von der leiblichen Realpräsenz auf einer gewissen geistigen Höhe zu halten, indem er die Unsichtbarkeit und Geistigkeit des unter Brot und Wein gegenwärtigen Christus betonte. Unlutherisch

1) WA. VI, 502. 2) EA² XVII, 87ff., vgl. oben S. 390 bei Landtsperger.
3) Vgl. unser Referat oben S. 402f. 4) Siehe oben S. 198.
5) EA² XVII, 88.

aber war das keineswegs, Luther hatte sich darüber nur noch nicht ausgesprochen. Und noch weniger war es Zwinglisch. Denn was der Zürcher ganz gelegentlich von der manducatio spiritualis gesagt hatte, selbst einmal angenommen, Strauß habe es gekannt, war etwas ganz anderes: der Glaube allein, der sich Christus vergegenwärtigte. Diese Konsequenz würde Strauß niemals aus der Geistigkeit seiner Auffassung gezogen haben. Umgekehrt stößt er Zwingli auf eine Schwierigkeit, die dieser bisher nicht beachtet hatte.[1]) Wie ist es vorstellbar, daß der göttliche und menschliche Leib Christi an einer und derselben Stätte sitzen? Zwingli hatte hier, wie wir wissen, mit einer Trennung der beiden Naturen operiert, aber offenbar waren damit noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst.

Das Urteil Baurs und Keims über Strauß ist offensichtlich durch Zwinglis Antwort bestimmt worden. Capito hatte am 17. Oktober Zwingli zu einer Erwiderung gedrängt.[2]) Halb ironisch, halb ernsthaft urteilte er: scripsit pro captu suo satis feliciter, id est in causa desperata non pessime. Er fügte Anekdoten über Strauß bei, die Zwingli vorsichtig benutzen sollte, gravitas und moderatio sollten ihn leiten, natürlich nicht auf Kosten der Wahrheit. Die fertige Erwiderung solle er den Straßburgern zuschicken zugleich mit einem Briefe an Markgraf Philipp v. Baden, der die Bitte um Aufhebung des Bücherverbotes der Werke Oekolampads und Zwinglis aussprechen sollte. Oekolampad, der von Anfang an eine Entgegnung für wünschenswert gehalten hatte[3]), unterstützte alsbald die Straßburger Bitte.[4]) Die Straßburger schickten auch nach Basel zur Weiterbeförderung an Zwingli zwei weitere Schriften von Strauß, damit er sich allenthalben über seinen Gegner unterrichten könne.[5]) Am 9. November meldete Oekolampad das Gerücht an Zwingli, Strauß habe in Gegenwart des Markgrafen widerrufen[6]); es war falsch. Am 29. November konnte Zwingli die Vollendung des Druckes „vor Weihnachten“ ansagen.[7]) Am 1. Dezember setzt Oekolampad das baldige Erscheinen der Gegenschrift Zwinglis voraus und bittet um sofortige Zusendung.[8]) Er wiederholte die Bitte am 23. Dezember.[9]) Am 18. Dezember war Zwingli fertig, aber die Druckerei arbeitete noch am Abdruck.[10]) Ebenso noch am 3. Januar.[11]) Am 11. Januar 1527 konnte dann aber Zwingli über Straßburg mit einem Begleitschreiben dem Markgrafen Philipp seine „Antwort über Dr. Strußen Büchlein“ zuschicken.[12]) Sofort bekam auch Oekolampad sein Exemplar, sprach seine helle Freude darüber aus und sandte es nach Straßburg weiter. Die süddeutschen Freunde aber setzte Philipp Ulhart durch einen

---

1) Vgl. S. 404. 2) VIII, N. 541. 3) VIII, Nr. 530.
4) VIII, Nr. 543. 5) VIII, Nr. 544. 6) VIII, Nr. 547.
7) VIII, Nr. 552. 8) VIII, Nr. 554. 9) VIII, Nr. 562.
10) VIII, Nr. 560. 11) IX, Nr. 569.
12) IX, Nr. 573. Am 22. Jan. lagerte das Büchlein aber noch in Straßburg, Capito hatte noch keine Gelegenheit zur Weiterbeförderung gefunden (IX, Nr. 578). Joh. Haner in Nürnberg hatte es am 1. März in Händen (IX, Nr. 597).

Nachdruck seiner Presse von dem Buche in Kenntnis.[1]) Das Schreiben Zwinglis an den Markgrafen ist außerordentlich devot und schmeichelnd gehalten; dem tatsächlichen Stand der Dinge entsprach es in keiner Weise; denn vermutlich hatte der Markgraf selbst hinter dem Schriftchen seines Stiftpredigers gestanden. Zwingli wirft diesem einen „Umsturz der Wahrheit über die Eucharistie“ und eine ex professo erfolgende „Befleckung“ der Autorität, die ihm der Herr bei dem Amte seines Evangeliums gegeben hatte — das zielte auf das Bücherverbot —, vor, erklärte dem Fürsten seine Pflicht, „dieser Unverschämtheit“ antworten zu müssen, und schmeichelte sich der Hoffnung, die „ausgezeichnete Klugheit“ des Markgrafen werde die Wahrheit nicht scheuen, zumal er überzeugt sein könne, daß nichts gegen seine sacrosancta pietas gesagt sei.

Es klingt unmittelbar wie eine Wirkung der Straßburger Ermahnung, wenn Zwingli zum Eingang seiner Schrift[2]) heraushebt, daß es um die Wahrheit gehe, er aber „ernsthaft“ und „mäßig“ schreiben wolle. Auch was er von Strauß' Leben erzählt, beruht auf Capitos Mitteilung. Mit der Mäßigung Zwinglis war es freilich nicht so weit her; er geht scharf ins Gericht mit dem „Kunden“, und seinem „Geschwätz“. Seine Aufgabe soll sein, „mit dem Pickel des göttlichen Worts“ die Gründe des Gegners so umzugraben, daß jedermann sehe, daß die gegnerische Abendmahlslehre, sie werde formuliert, wie immer, ein „Feigblättergeflecht, das ist ein Wortmantel“ sei, der in Gottes Wort keinen Grund habe. Wiederholt rückt Zwingli dem Gegner den „tütschen schulmeister“ vor, der „seine Gründ allein aus tütschen Büchlein erlernet hat“ und „keine Sprachen“, d. h. weder Hebräisch, noch Griechisch, noch Lateinisch könne. Schon Bossert[3]) hat darauf hingewiesen, daß damit Strauß Unrecht geschieht, er war des Hebräischen kundig.

Überhaupt aber wird Zwingli diesem Gegner nicht allenthalben gerecht; er hat ihn teils nicht recht verstanden, teils war er ihm unbequem. Zwinglis ganze Argumentation hatte wie den Katholiken so auch den Lutheranern gegenüber wesentlich darauf beruht, die Anwesenheit des Leibes Christi als eines wirklichen, umgrenzten Leibes im Abendmahl als unmöglich darzutun, Logik und Dialektik hatte er zu dem Zwecke nicht gespart, und nun kam hier einer, der in aller Schärfe[4]) die leibliche Realpräsenz Christi geistig faßte und nicht materiell-sinnlich. Das schlug Zwingli die Waffen aus der Hand, das hat er überhaupt nicht recht verstanden, weil es ihm wie ein Selbstwiderspruch[5]) erschien. Denn das

---

1) Schottenloher: Ulhart S. 134, Nr. 164. 2) Siehe dieselbe 2_1, S. 470ff.

3) a. a. O. oben S. 405, Anm. 3.

4) Gerade das war das Neue und Wesentliche. Andeutungen waren schon früher da. Zwingli hatte sie auch gestreift, aber die volle Klarheit brachte erst Strauß.

5) Ein „hölzern Schüreisen“, wie Zwingli mit Vorliebe sagt. „So ir sagend, sin lychnam werde lyblich und wesenlich geessen, und sprechend aber, es gange geistlich zu, so muß je der lyb, von dem ir sagend, ein geist und nit lychnam sein“ (2_1, 483).

war ja weder die mystische Auffassung, der er selbst einst gehuldigt hatte, noch ihre Abblassung, die Zwingli von den Straßburgern her kannte, die er mit seinen Gedanken von der manducatio spiritualis zu fassen suchte. So kommt es, daß Zwingli den Gegner z. T. auf seiner Seite stehend glaubt und ihn von Bugenhagen und Luther abrückt. „Struß gloubt nit, daß in dem brot der lychnam Christi geessen werde, als Pomeranus und die part haltet.“[1]) Die erste Hälfte dieses Satzes ist so unrichtig wie die zweite. Daß gerade Bugenhagen Schwenckfeld gegenüber die leibliche Realpräsenz geistig hatte sein lassen[2]), mochte Zwingli nicht wissen, aber Bugenhagen hatte auch nicht das Gegenteil behauptet, das hatte Zwingli vielmehr bei ihm und Luther vorausgesetzt, während tatsächlich auf der näheren Bestimmung des Wie? der leiblichen Realpräsenz noch kein Nachdruck gelegen hatte. Diese Frage hatte eben erst Strauß scharf in die Öffentlichkeit gerückt, nachdem Schwenckfeld privatim den Finger darauf gelegt hatte. Das Essen aber des Leibes Christi hatte Strauß in keiner Weise ausschließen wollen und auch nicht ausgeschlossen. Für Strauß war es durchaus nicht, wie Zwingli ihm vorrückte[3]), ein „Blenden der Einfältigen“, wenn er einerseits vom rein geistigen Essen des Glaubens sprach, andrerseits vom Glauben an die leibliche Realpräsenz — das waren für ihn einfach die beiden Glaubensformen gewesen, die Luther unter „Wort und Sakrament“ verstand.[4]) Es handelt sich daher auch, streng genommen, nicht um ein Glauben an die Realpräsenz — diese fides historica ist nicht das Wesentliche, sondern Voraussetzung —, vielmehr um eine Stärkung des Glaubens durch die Realpräsenz. Zwinglis Deutung der Worte von Strauß: „also gibt Christus sein Leib und Blut über das innerliche Essen in äußerlichen, sichtbarlichen und empfindlichen Zeichen, die auch leiblich gegessen und getrunken werden“, jener wolle damit nichts anderes sagen als: „(nur) die Zeichen werden gegessen“[5]), ist falsch. Ebenso wenn er sagt: „geistlich Essen ist nichts Anderes als in Christus Jesus, den wahren Sohn Gottes, vertrauen, und das zusammengestoßene Essen leiblich-geistlich ist ein Gedicht derer, die sich nicht wollen lassen weisen“. Das den Gegner leitende Interesse, die Realpräsenz vor Materialisierung zu bewahren und auf geistiger Höhe zu halten, ohne sie ganz in den subjektiven Glauben zu verflüchtigen, hat Zwingli überhaupt nicht verstanden. Er sieht in der Theologie von Strauß einen „neuen Griff“. Und

---

Zwingli redet auch von Sophistik des Gegners. „Dann ich frag dich, Struß, ob in disem sacrament der lychnam esse oder die seel? Ißt der lychnam, wie kann der lychnam geistlich essen? Ißt aber die seel, wie kann es dann ein lychnam syn? Isset die seel ouch lyblich spys? Ist es dann ein geist, so machend ir Christi menschheit zu eim geist, nit wir“ (ib.). Seine Argumentation kommt immer wieder darauf hinaus, daß eine manducatio spiritualis corporis Christi unmöglich sei.

1) 2_1, 492. 2) Siehe oben S. 198. 3) 2_1, 487.

4) Diese Grundlage ist ganz deutlich. Vgl. oben S. 231f.

5) 2_1, 485, vgl. 484: „sakramentlich Essen ist nichts Anderes denn das Zeichen essen“.

einen überflüssigen. Denn warum kämpfen sie dann noch? „Unser Streit ist nicht vornehmlich, ob der Leichnam Christi im Sakrament sei, sondern, ob er darin gegessen werde leiblich.“ [1]) Darum war aber bisher der Streit nur in beschränktem Maße gegangen, Zwingli verrät uns hier nur, daß er den leiblich-sinnlichen Genuß des präsenten Christus vorausgesetzt hatte und durch die „neue“ Fassung von Strauß konsterniert ist. Um aber allen Ausschlachtungen seiner Worte, etwa im Sinne eines Entgegenkommens an die Lutheraner, vorzubeugen, fügt er sofort hinzu: „wiewohl er auch nicht da ist, auch nicht darin sein mag mit Zulassen Gottes Worts“. — Im letzten Grunde also redet Zwingli an Strauß vorbei.

In den positiven Ausführungen bringt Zwingli nicht allzuviel Neues. Aber er kann sich diesem Gegner gegenüber getrost wiederholen; denn derselbe hat ja „den Handel nit grundlich erkannt“, da er sich um die früheren Schriften Zwinglis nicht gekümmert hat — für Zwingli ist es Heuchelei, daß Strauß „von ungefähr“ auf dem Markte gerade jenes, an sich wenig bedeutende Zwinglischriftchen fand.[2]) Wenn Zwingli gegen den Vorwurf von Strauß polemisiert, „wir reichind nun (= nur) trocken brot und suren wyn“, so verdient Heraushebung, daß er nicht etwa im Sinne Oekolampads mit der Zurückweisung mystische Gedanken verbindet, vielmehr sich auf die Formulierung beschränkt: „des Herren Nachtmahl ist nicht von des Essens wegen eingesetzt, sondern von der Danksagung oder Wiedergedächtnis wegen“. D. h. er legt das vom gewöhnlichen Mahle Unterscheidende ganz in das Subjekt des Empfängers, nicht in das Objekt der Handlung. In dieser Sphäre bleibt auch der bekannte, aus 1. Cor. 10,16 begründete weitere Gedanke der gegenseitigen sittlichen Verpflichtung der Abendmahlsteilnehmer. „Und zu eim Urkund christlicher Einigung hat Christus ein offen, freundlich Zeichen, das er seinem Leichnam und Blut nach genennet, verordnet, mit einander brüderlich zu genießen, daß die, so mit einander ihm danksagtend seiner Erlösung, wie sie einen Glauben bezeugten, sich auch mit dem offenen Zeichen bekennten, einen Leichnam mit allen Mitgliedern sein, deshalb demnach gar schändlich wäre, nicht christlich (zu) wandeln.“ Beide Gedanken schließen sich zusammen zur Liebe Gottes und des Nächsten. Die Danksagung ist das „Wesentliche und Vornehmste“, die Verpflichtung gegenüber dem Nächsten „das Nachgehende“ [3]); grundfalsch aber ist die Meinung, „das Sakrament oder Nachtmahl sei aus und vergeben, wenn ihm der Leib Christi, den sie hierher dichten, entzogen werde“.

Der rechte Sinn der Abendmahlsworte kann nur auf wissenschaftlichem Wege, durch „die Erkenntnis der Sprachen Art“ gewonnen werden. Entscheidend aber ist hier das Hebräische; ohne Kenntnis desselben kann

1) 2_1, 481.
2) ib. 472. An Strauß' Bericht zu zweifeln hat man keine Ursache.
3) ib. 473.

man auch das Neue Testament nicht verstehen. „Denn die es gleich in griechischer Sprache geschrieben haben, sind erborene Hebräer gewesen, wie auch unser Herr Jesus Christus; und deshalb haben sie in einer andern Sprache ihrer eignen Sprache Art nicht verlassen.“ Nun ist es Eigentümlichkeit des Hebräischen, „viel tropos, d. i. verwendete oder anderverständige Red brauchen.“ Dem hat sich auch Christus angeschlossen. Er gebraucht die Metapher, z. B. Mt. 11, 14 oder die Parabel, z. B. Luc. 16, 19. Paulus wendet die Allegorie an, z. B. Gal. 4, 22. 24. Es ist alttestamentlich gedacht („nach siner vordren art geredt“), wenn Christus „durch ein hebräische metonymiam, d. i. nachnennen die Danksagung und das Brot den Leichnam Christi nennet“, so gut wie Exod. 12, 11 eine Metonymie vorliegt. „Nicht daß es der leiblich Leichnam Christi sei, sondern ein Gedächtnis und Danksagung des, daß er seinen Leichnam für uns hat in den Tod gegeben.“ [1]) Zwingli anerkennt also jetzt die Redeform der Metonymie in den Einsetzungsworten, die er früher abgelehnt hatte.[2]) Er legt offenbar auf die feineren Unterschiede keinen Wert mehr, sondern die Bildlichkeit des Ausdrucks ist entscheidend.[3]) Irgendwie unwürdig Gottes bei solch feierlicher Handlung ist der Tropus nicht. „Gott ist kein Ding zu groß, daß er's nicht oft tropisch rede und tue.“

Über die ihm von Strauß vorgerückte Wankelmütigkeit äußert sich Zwingli in der Art, wie sich ihm die Entwicklung seiner Abendmahlslehre schon seit längerem fixiert hatte:[4]) er hat die Schwachen verschont, „bis 's Gott auf die Bahn gefügt hat“. „Dazu haben wir den Handel nicht wollen angreifen, bis man in allen Dingen solcher Maß gegründet wäre, daß ihn nichts mehr möchte hinterstellig machen“ — da zittert noch eine leise Erinnerung an die tatsächliche Entwicklung nach. Karlstadts „Hervorbrechen“ zwang dann zur Offenbarung der vollen Wahrheit; denn Karlstadt hatte nur einen Teil von ihr, er hatte „die unverstandenen Worte mit dem τοῦτο nicht zum geschicktesten an 'n Tag gebracht“, er traf es „mit den Worten nicht eigenlich“.[5])

Joh. 6, 63 vom „fleischlichen Verstand“ zu verstehen, ist ein „altes Stücklein“. Den Begriff „Christum geistlich essen“ will Zwingli im Sinne von: auf Christus vertrauen, an Christus glauben[6]) gelten lassen, ja, er kann sagen: „wer ihn geistlich isset, der wird heil.“[7]) Und wenn er beisetzt: darüber „sind wir doch eins“, so war das zwar noch nicht damals eine Konkordienbasis, aber es konnte eine Weissagung auf die Zukunft werden. Die von Zwingli vorgetragene Christologie der Abendmahlslehre ist die bekannte:[8]) seiner menschlichen Natur nach hat Christus die Welt verlassen, endgültig, bis zur Wiederkehr am jüngsten Tage. Seiner Gottheit nach hat er sie nicht verlassen können „denn damit erhält und durch-

1) ib. 476. 2) Vgl. oben S. 318, Anm. 2.
3) Vgl. 2, 1, 476 f., wo Metonymie und Tropus synonym gebraucht werden.
4) Siehe oben S. 285. 5) a. a. O. 479. 6) ib. 483 f. 7) ib. 485.
8) ib. 488 ff.

dringt er alle Ding". Die Menschheit Christi muß aber vollernst genommen werden und darf nicht, wie Strauß es tut, verflüchtigt werden, indem man vom unsichtbaren und unempfindlichen Leib spricht. Ganz rationalistisch rechnet Zwingli aus, daß eine wirklich leibliche Realpräsenz bedeute „einsmals an hundert mal hunderttausend enden sein, das doch der Menschheit nit möglich ist, ja keinem lychnam." An so viel Enden kann nur die Gottheit sein. Mt. 24, 26 = Mc. 13, 21 ist so zu deuten: die Trübsal wird so groß werden, daß auch die ungläubigen Juden nach dem Messias schreien werden; dann werden die falschen Propheten ihn hier oder dort zeigen, da sollen sie nicht hingehen, denn er werde nicht da sein, „verstand: lyblich, als sy in suchen werdend". Er komme vielmehr wie der Blitz vom Himmel. Mit anderen Worten: Zwingli ersetzt die dogmatische Auslegung durch die historische. Den Scherz, gestützt auf das Wort, die Auserwählten würden bei Christus sein, daß dann bei Annahme einer Realpräsenz „auch der groß Christoffel" im Abendmahl sein müsse, macht Zwingli auch dieses Mal.[1]) „Zur Rechten Gottes sitzen" ist ein Tropus und bedeutet: gleiche Gewalt mit Gott haben. Die besitzt Christus „ewiglich", folglich sitzt er nach göttlicher Natur ewiglich zur Rechten Gottes. Neu hinzugekommen nach der Auffahrt ist nur die Menschheit; sie ist „ohne Zweifel vorher nicht droben gewesen". Sie bleibt auch droben und kann nicht herunterkommen, es gilt „die communicationem idiomatum, d. i. die gmeinsame der eigenschaften beeder naturen recht in d'hand nemen." Christi „Sitz oder Wohnung" wird sich nicht ändern bis an den jüngsten Tag.

Eine besondere kurze Erörterung widmet Zwingli dem „narracht büchlein in Schwaben wider den frommen Oecolampadium"[2]), insbesondere der Theorie vom Worte. Ein gegenseitiges Verstehen ist begreiflicherweise ausgeschlossen, da Zwingli die Voraussetzung der Realpräsenz nicht teilt. Die von Strauß aufgenommene Unterscheidung des äußeren, gleichsam tönenden Wortes von der Wortkraft schiebt er beiseite, um den Unterschied des Geschichtswortes und Verheißungswortes einzuführen, in schematischem Aufbau.[3]) Bei den Abendmahlsworten ist kein verheißendes Wort, vielmehr liegt „eine einfältige geschichtliche Beschreibung" vor. Folglich kann es sich nicht um ein auf Verheißung ruhendes Hineinbringen des Leibes Christi in Brot und Wein handeln, vielmehr liegt nur die Konstatierung der Tatsache eines Gedächtnismahles vor. Davon, daß in der h. Schrift jedwedes „ist" = significat sei, ist keine Rede; die Deutung der Abendmahlsworte ruht auf Stellen wie Joh. 6, 63 u. a., d. h. auf der analogia. Das Wort „macht" nichts und „bringt nichts daher", sondern es zeigt einfach an. „Christus will mit den Worten: ‚das ist mein Leichnam, der für Euch hingegeben wird', und: ‚Thut das zu Gedächtnis mein' die Danksagung seiner Erlösung einsetzen." Die ihm von Strauß vorgerückte Schwierig-

1) Vgl. oben S. 307. 2) a. a. O. 492 ff. 3) Vgl. a. a. O. S. 495.

keit seiner Christologie tut Zwingli kurz als Sophisterei ab; der Menschheit Christi ist es eben unmöglich, mehr als an einem Ort zu sein, „nit siner macht, sunder sines worts halb“ — weil im Worte Gottes anders steht, darf man nicht sagen: Gott vermag das. Leiblich ist Christus immer nur an einem Ort gewesen. Und sollte es selbst nach der Auferstehung einmal anders gewesen sein, so folgt daraus noch nicht, daß er im Abendmahlssakrament leiblich gegessen werde. Man beobachtet deutlich, wie Zwingli diese ganze Diskussion unbequem ist: „und wellend aber wir solchen weg gar nit, sunder allein anzeigen, daß es nach gottes wort nit möglich ist, daß sin fleisch geessen mög werden.“ Neu ist eine von Zwingli an den Schluß gestellte Argumentation mit dem Jakobusbriefe: Jakobus lehrt[1]), man solle die Kranken salben und für sie bitten. „Wo nun die apostel von festung und lyblichen essens des lychnams Christi glaubt hättind, hätte Jacob vor allen dingen gsprochen: bringend im das brot des nachtmals; dann man der festung des glaubens allermeist in todsgfar darf.“

Wenn Zwingli es naturgemäß an erster Stelle mit Strauß zu tun hat, dabei auch auf den Hofprediger stichelt, der statt nach Prophetenart den Fürsten ihre Laster anzuzeigen, sie nur gegen die Armen ungnädiger macht[2]), so fehlen doch auch Sticheleien auf Luther[3]) und die Katholiken nicht. Strauß gehört insofern mit den Päpstlern zusammen, als beide Teile gegen Gottes Wort reden.[4]) Aber die Päpstler sind die recht eigentlich konsequenten: „laß man die Worte Christi beim einfältigen Verstand, so muß der Papst Recht haben und müssend wir den Leichnam Christi nit allein empfindlich, sondern auch sichtbarlich essen.“[5]) Auf Luther zielt es, wenn Zwingli redet von „etlichen, die viel größer sind“ (nämlich als Strauß), aber auch schreien, die Zürcher sollten nicht lehren, daß das leibliche Fleisch Christi nichts nütz sei und dem leiblichen Essen nichts verheißen sei.[6]) Zweifelhaft hingegen ist es, ob die Frage eine Anspielung an Luther[7]) ist: „ist es nit jetzt ein synecdoche, so ihr sprechend: in dem Brot ist mein Leichnam für: das ist mein Leichnam?“ Die Frage wird eher verneint werden müssen. Hingegen wird ein Vorwurf indirekt gegen Luther erhoben, wenn es heißt, man hätte, „do glych Carolstad zum ersten herfürbrach“, gütiglich sagen sollen: man solle nicht streiten und eilen, vielmehr die Wahrheit erlernen.[8]) Die Worte klingen bitter, nicht minder die anderen: wir sollten mit dem

---

1) Jak. 5, 14. — Bekanntlich hat Zwingli die Krankenkommunion bekämpft und ihr im Gegensatz zu Basel keinen Platz in der Liturgik gegönnt. (Vgl. meinen Aufsatz: Zur Geschichte der privaten Abendmahlsfeier in: Zwingliana III, 58ff.) Sein Standpunkt erfährt vom Abendmahlsstreite her neues Verständnis.

2) 2, 1, 506.

3) Mehr ist es nicht. Den Rat Oekolampads (VIII, Nr. 540), am Schlusse seines Büchleins mansuete zu sagen, Martini quoque scriptis satisfactum, hat Zwingli nicht befolgt.

4) 2, 1, 480. 5) ib. vgl. 485. 6) ib. 480. 7) Vgl. oben S. 384ff.

8) 2, 1, 506.

Leben Engel werden im Evangelio, so werden wir mit Zanken und Disputieren Teufel. Und zu diesem Schaden dienet kaum ein Ding besser — „red ich by gott one anfechtung“ — als Fleisch und Blut im Nachtmahl und Danksagung Christi beschirmen.[1]) Aber hinter der bitteren Schale liegt doch als verborgener Kern die Hoffnung auf Versöhnung.

Jakob Strauß hat Zwingli nicht geantwortet. Auch nicht einem anderen Gegner, der schon vor Zwingli selbst als Verteidiger des Zürchers aufgetreten war. „Salomon spricht: wie der Schnee im Sommer und Regen in der Ernte, also reimet sich die Ehre dem Narren nicht“ — mit diesen Worten begann nämlich der Straßburger Johannes Schnewyl sein am 24. August 1526 gegen Strauß gerichtetes, 10 Blätter umfassendes, in Augsburg bei Heinrich Steiner gedrucktes[2]) Büchlein. Dem hochtönenden, schwülstigen Titel entsprach nicht der Inhalt. „Wider die vnmilte verdammung. Nach art vnd aygenschafft, aller gleychßner, on gebot vnd ordnung Christi, erdicht auß aygnem Kopff, dem ainualtigē verschliessen vâterlichs reych, wider alle billigkayt, Jacob Strausson, allen denen die auß warer erkantnuß Christlichs glaubens, nit glauben den wahrhafften leyb Christi, vnsichtbarlich sein blut vñ flaisch, gegenwirtig vnder dem brot vñ wein des herrn genent sacrament zů trost dē gefangnen inigē selen antwort“[3]) — lautete die Überschrift. Und dabei klagte Schnewyl noch über den „langen Titel“ der Schrift von Strauß! Durch einen Brief von Urbanus Rhegius ist der Straßburger auf den Badener Doktor aufmerksam gemacht worden; jener hatte „etlich zeylen in deinem bůchlin außthon“ (Schnewyl setzt hinzu: „wie wol ich maynt, so er je deyn schanddeckel welte sein, solt er das gantz bůchle durchstrichen haben“). Die Gegenschrift ist nun nahezu nichts anderes als Spott und Geschimpfe oder Behauptung; die Mühe einer sachlichen Auseinandersetzung hat sich Schnewyl nicht gemacht. Straußens Büchlein gilt als dem Hochmut und der Ruhmsucht entsprungen: „gelt, Strauß, der eyssenfresser, hab Zwingli und Oeccolampadium (!) überwunden.“ Ein neues Narrenschiff will Strauß aufrichten, und hinter ihm steht Johannes Faber — das ist der „mithelffer, den man wol kent.“ Aber er soll schauen, daß er an Zwingli nicht erwürge, „glaub warlich, er ist dir und deynem helffer zu stark.“ Zwingli bedarf auch eigentlich der Verteidigung nicht, „des Zwinglius Finger vil grösser und mechtiger ist zu schreyben dann mein rucken und der gantz leib“, der Antichrist mit seinem Geschwürm hat ihn auch auf der Badener Disputation nicht zu überwinden vermocht, aber es gilt für Schnewyl die Zurückweisung einiger Lügen. Soweit sie das persönliche Gebiet betreffen — Schnewyl beanstandet schon, daß Strauß Zwingli „Mayster“ nennt[4]) —, interessieren sie hier nicht. In der Abend-

1) ib. 505. 2) Vgl. Schottenloher: Ulhart S. 37f.

3) Exemplar der Hof- und Staatsbibliothek München.

4) Darüber ist übrigens Zwingli selbst auch empört. Vgl. 2, 1, 471. Aber die Entrüstung ist künstlich hineingetragen. „Meister Ulrich“ heißt Zwingli allgemein, vgl. I, 483f.

mahlslehre beanstandet er „die warhafftig gegenwirtigkayt seines leibs, blut und flaisch under dem brot", nicht minder den Begriff des „sakramentlichen Essens", ja selbst den Begriff „Sakrament"[1]), lenkt also zu einem damals von Zwingli schon wieder aufgegebenen Radikalismus zurück. Richtig hat er verstanden, daß Strauß (nach der Art der Lutheraner) die wirkliche Realpräsenz des sinnlichen Momentes entkleiden möchte, und sieht darin „ain wunderbarlich gehaymnüs, ain gaystlichs und aber doch leyplichs essen." Dieses „Gaukeln eines unsichtbarlichen Leibes unter das Brot" ist „Sophistery", „ain gaystlich nachtmal mit dem unsichtbarlichen leyb", der dann doch wieder der „wesentliche, leibliche, natürliche Leib Jesu Christi" sein soll. Verrät die Herausstellung gerade dieses Punktes den Zwinglianer, so kommt sie auch in den positiven Formulierungen zum Ausdruck, nicht ohne Straßburger Einschlag. Von einer wahrhaftigen Gegenwart des Leibes, Blutes und Fleisches Christi ist keine Rede, vielmehr „das blut und flaisch Christi Jhesu hastu in dir warhafftig, und nit im brot". Im 6. Kapitel des Johannesevangeliums ist, „das warhaftig essen des nachtmals Christi lauter, hell und clar vergriffen"; darin steht unsere Seligkeit, darauf sind auch unsere Altvordern selig geworden, nämlich auf den „Glauben in Christum Jesum." Der ist das Abendmahl. Ganz richtig schließt daraus Schnewyl, daß es nicht unbedingt notwendig sei[2]), immerhin ist es ein „herlich nachtmal", es wird „wert gehalten" und „nit verachtet". Es ist ein Gedächtnismahl. Aber Schnewyl verrät den Straßburger, wenn er, im Interesse wirkungsvoller Polemik und Apologetik betont: „wir bekennen und veriehen auch ain gaystlichs essen, on ain unsichtbarlichen leyb." Auf nähere Erläuterungen verzichtet er, hat aber offenbar dieses geistliche Essen mit dem Glauben gleichgesetzt.[3]) Die Tendenz aber, mit diesem Begriffe den Gegnern entgegenzukommen, sie gewinnen, gleichsam durch den Hinweis, daß man „auch etwas" esse außer Brot und Wein, will festgehalten sein.

Der Angegriffene, Jakob Strauß, hat, wie gesagt, dem Straßburger nicht geantwortet. Wohl aber ließ er 1527 gegen Oekolampads Antisyngramma eine Flugschrift ausgehen: „Das der war leyb Christi vnd seyn heiliges blůt im Sacrament gegenwertig sey, richtige erklerung auff das new bůchleyn D. Johannes Haußscheyn, disem zůwider außgangen. Jhesu Christi vnd aller glaubigen diener. Jacobus Strauß. Zů Markgraff Baden. M.D.XXVII"[4]) Die nicht übel disponierten Gedanken bekämpfen die Abendmahlslehre Oekolampads, deren Abweichung von Zwingli nicht bemerkt worden ist, und entwickeln die eigene Anschauung, insbesondere

1) Allerdings in vorsichtiger Form: „sag uns zu deutsch . . . was sacrament hayßt, und wa es in der schrifft grynt sey."

2) „Nit bey verdamnüs gebotten, als der grewlich Strauß thut."

3) Vgl. die obige Stelle: . . . „in dir warhafftig."

4) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Keim war diese Schrift unzugänglich gewesen (a. a. O. S. 226). Baur erwähnt sie nicht, wohl aber Schottenloher S. 39, Anm. 1.

in Rechtfertigung der Theorie des Syngramma von der Wortkraft. Seinen Angriff richtet Strauß fast ausschließlich gegen den Rationalismus der Zwinglianer, ihn möchte er vernichten und ad absurdum führen. So kann er sich zunächst in Heruntersetzung der Vernunft nicht genug tun. In Oekolampads Schrift ist „im Grunde nichts dahinter dann eitel eigen erdachte und fremde Auslegung der Schrift wider alle Art der Artikel unsers wahren, alten, christenlichen Glaubens". Natürlich kann ein „fleischlicher, viehischer Mensch, alldieweil er seiner Vernunft nachhänget, die großen Wunder Gottes nicht ergreifen". „Was wollen wir anders hierinnen erkennen dann die elend Vernunft, die also neben Gottes Wort dichtet, so über alle natürlichen Himmel ein wundersame Stadt ist?" „Wir wissen, daß Glaube und Vernunft in stetigem Widerstreit handeln und wie Fleisch und Geist eins das ander nicht gedulden kann." „Wir müssen leider dich in derselben deiner Gesicht und Vernunft lassen hinfahren und bleiben wir mit abgelehnter Vernunft im einfeltigen Glauben des, das wir nicht sehen." Summa Summarum, Oekolampad mag „gar nichts ausrichten mit dermaßen Ungeschick und Gegenwürfe, von deiner Vernunft erfunden wider Gottes Wort."

Das sind natürlich alles zunächst Ausfälle, besten Falles Werturteile, die zu Argumenten noch nicht taugen. Aber Strauß hat in ihnen doch das Grundprinzip des Gegensatzes, so wie er ihn verstand, nicht nur richtig empfunden, sondern auch richtig herausgearbeitet. Vernunft und Offenbarung stehen sich gegenüber. Strauß konzentriert die Diskussion sofort auf den Hauptpunkt (den „einig starken Grund, zu verneinen die Gegenwärtigkeit Leibs und Bluts Christi im Sakrament, wie die neuen Lehrer vermeinen"): aufgefahren gen Himmel, sitzend zur rechten Hand des Vaters. Diese Glaubensartikel müssen natürlich nach der Schrift ausgelegt werden, Oekolampads Antisyngramma aber „verneinet und vernichtet das größer Teil der göttlichen Lehre". Muß denn wirklich die Session oder das Sitzen Christi verstanden werden „in einer bleiblichen und umschreiblichen stat"? Sinne und Verstand freilich „mögen nicht anders erkennen, denn daß ein jeglicher Leib soll und muß eine umschreibende statt inhalten". Die Auslegung des Glaubens denkt anders; sie fragt sich: „soll in dem ewigen, clarificierten Leben bei den Seligen der Leib also an eine Statt gehaftet sein, daß unmöglich zu glauben, daß er auch aus Gottes Allmächtigkeit an einem anderen Ende sei oder sein möge?" Das heißt doch glatter Rationalismus, oder, wie Strauß formuliert: „Aristoteles lehret das genugsamlich in Büchern der Natur". Bedarf es dann noch „des Glaubens oder evangelischer Lehr?" (Man erkennt deutlich: Glaube ist für Strauß etwas Übernatürliches, die übervernünftige Offenbarung ist sein Objekt.) Der Glaube spricht „über allen Begriff der Vernunft", daß kraft der allmächtigen Worte Christi sein Leib wesenlich im Sakrament sei. Die Gegner gehen — darin empfindet Strauß ganz richtig — bei ihrer Schriftinterpretation immer von dem logischen Postulat

aus: „die Art des Leibes giebt's nicht zu, daß er mehr dann an einer Statt sei oder zwen Leibe an einer Statt". Und nun sucht Strauß diese Logik mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Wenn Christus leiblicher Art soll zur Rechten des Vaters im Himmel sitzen, so muß notwendig auch die rechte Seite Gottes unverrückt an derselben Stätte bleiben. „Darum, lieben Herren, müsset ihr uns einen leiblichen Vater auch anzeigen, dem Christus nach Leibs Art an seiner Seiten sitzen bleibt, eben in der Statt, die ihr nach dem Augenschein den Himmel heißen, damit er ohn alle leibliche Art und doch wesenlich nicht in das Sakrament komme, ihr hättet sonst euer Arbeit und Kunst verloren". Entweder — Oder! Man darf aber nicht halb mit der Vernunft und halb mit der Offenbarung operieren, d. h. Christus im Himmel lokalisieren, aber die Rechte Gottes allmächtig sein lassen. Ist Letzteres richtig, kann Gott „an kein leiblich Statt gehaftet werden", so muß auch Christus, der zur Rechten sitzende, seiner leiblichen Art nach da sein, wo Gott wesenlich ist, d. h. überall, „an allen Enden und bei allen Kreaturen". Ja, „bei allem Brot, Wein, Fleisch, Essen, Trinken, Kleidern, Türken, Christen, Juden, Heiden und ohne Ausnahmen bei allen Dingen" — dahin kommt es, wenn man jener „Lehre leiblicher Art" sich anschließt.

Nur nach „Vernunft und Philosophie" kann ein Leib nur an einer Statt und zwei Leibe nicht an einer Statt sein. Das Wort Gottes urteilt anders. Mehr als einmal ist der Leib Christi samt einem anderen Leib „in einer umbschreiblicher stadt" gewesen. Z. B. am Ostertage und am achten Tage nach Ostern sind „der Leib Christi und der Leib der ungeöffneten Tür in einer ungeteilter stadt", gewesen. Oder in Christi unschuldiger Geburt sind zwei Leibe an einer Statt gewesen, nämlich der reine „Leib Christi und der allerjungfräulichste Leib Mariä". Ja, wenn zwei Leibe nicht „augenblicklich" an einer Statt sein können, so ist auch Christus nicht durch die großen Himmelskörper hindurch zur Rechten Gottes aufgestiegen. (Im Eifer des Gefechtes übersieht Strauß, daß es sich nicht darum handelt, ein corpus mit einem andern zusammenzubringen, vielmehr ein umgrenztes corpus gleichzeitig an verschiedenen Orten sein zu lassen, oder aber zwei corpora eine Wesenseinheit sein zu lassen wie Brot und Leib Christi im Abendmahl nach Auffassung Luthers.[1]) Was hat denn bei der gegnerischen Ansicht Christus vor anderen Seligen in Gott voraus? So wird Christus durch sie verunehrt. Ist denn Christi Herrlichkeit geringer als der unempfindliche, natürliche Sonnenschein? Die Sonne und ihr Schein empfangen keinen Makel, wenn sie eine trübe, unsaubere Kotlache berühren; so ist es auch für Christus keine Unehre, sich im Abendmahl leiblich mit uns zu verbinden.

Christi Leib — damit stößt Strauß die Grundvoraussetzung der Zwinglianer um — ist überhaupt kein „natürlicher" Leib gewesen. „Sagt uns

1) Vgl. unten das, was Luther im „großen Bekenntnis vom Abendmahl" von der praedicatio identica sagt.

doch, ihr lieben neuen Lehrer, ist es auch der Art des natürlichen Leibs, frisch und gesund 40 Tage und Nächte ohne alle menschliche Speise zu leben? Oder wo habt ihr gelesen, daß ein natürlicher Leib mit trocknen, unsinkenden Füßen auf dem Meer sei gangen? Hat der (natürliche) Leib die Art, oft augenblicklich aus den Händen und Augen zu verschwinden? Kann auch ein Leib auf ein Stund verstellt oder verklärt werden mit so wonnesamer Klarheit, die aller Welt Freuden auch übertrifft, daß sein gewöhnlich Angesicht wird glänzen wie die Sonne, auch seine anliegende Kleider weiß scheinen wie der Schnee? Wie wollt ihr doch Christum leiblicher, natürlicher Art gen Himmel führen, daß er euch droben nach Leibes Art allwegen an einer Statt zur Rechten seines Vaters sitzet?!" Die Himmelfahrt Christi ist „wider alle Natur". Ihrer Natur nach hätte Christi Menschheit „mit ihm nicht durch das Feuer und die starken Himmel mögen hindurchkommen". Freilich beugt Strauß sofort einer Mißdeutung seiner Ansicht von der Übernatürlichkeit des Leibes Christi vor: es soll daraus nicht folgen, daß Christi Leib etwa unempfindlich und unsichtbar gelitten hätte und so ans Kreuz gehängt worden wäre — Zwinglis[1]) Vorwurf des „Marcionitismus" wird also zurückgewiesen.

Christus sagt Matth. 28 (19): mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Damit ist er ein regierender Herr aller geistlichen und leiblichen Dinge geworden. Darum darf man nicht fragen, was Christus „nach leiblicher Art der Statt von Nöten zugehöre und aus natürlicher Eigenschaft not sei"; wir müssen Christus nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist erkennen, ihm vertrauen wie „unserm Gott und Herrn". Gewiß bleibt „das Wesen seiner menschlichen Natur an ihm selber beharrlich in Ewigkeit", aber „alle zufällige äußerliche Condicion" dürfen nicht mehr erforscht werden; denn sonst tasten wir an seine „ungemessene und unaussprechliche Gewalt", wie das ja die Gegner beweisen. Die „Rechte Gottes" ist die allmächtige Herrlichkeit des Vaters, in dieser Allmächtigkeit „sitzt Christus unverrückt vollkommener Gewalt und Herrlichkeit". Seiner göttlichen Natur nach hat er „solches gehabt vor (!) Ewigkeit", seiner heiligsten Menschheit nach hat er die „große, allmächtige Erhöhung" nach der Himmelfahrt bekommen. In der Macht der Majestät Gottes „erfüllt Christus alle Ding in allen Dingen", er hat nach der Auferstehung gewiß die menschliche Natur behalten, aber „ander unaussprechenlich und allmächtig condition bey der rechten hand" — man erkennt die Lehre von der communicatio idiomatum im Sinne Luthers. Ausdrücklich betont aber Strauß, daß er eine „Vergottung der Menschheit Christi", der Art, daß „menschlicher Eigenschaft nichts mehr zugegeben" werde, nicht damit behaupten wolle. Es handelt sich vielmehr um einen „Adel" der

1) Auf Zwingli stichelt Strauß unmittelbar, wenn er von einer „Erfindung" „ewers synnreichß haupt" spricht (Bl. C). Bl. E redet er von Zwinglis „subtilem und geweltigem latin", kennt also eine der größeren lateinischen Schriften Zwinglis zur Abendmahlsfrage; welche, ist nicht auszumachen.

menschlichen Natur, so wie auch bei den Gläubigen das sterbliche Leben „adelicher weyß“ wieder auferstehet (Strauß beruft sich auf 1. Cor. 15). „Hie hörest Du klärlich, daß der Leib der Menschen in der Seligkeit geistlich genennt wird, nicht daß die Natur zu einem Geist werde, aber das Wesen des Leibs wird nicht mehr nach Leibs Art gehalten“. Wie kann man Christus „die not stätlicher (lokaler) eynwonung nach leybs art anhencken, der vor allen Englen und hailigen die gerecht hand, d. i. den gewaltt seins Vatters besitzet“?! Alles Fragen, wo oder wie Christus „in einer oder viel Stätten gegenwärtig sei“ ist unziemlich, „so doch alle Stätt durch ihn und in ihm allein müssen beständig sein“. Es ist also das Sitzen zur Rechten Gottes kein Argument gegen die Realpräsenz, im Gegenteil, es „stärket und befestiget uns“. Ebenso kann die übernatürliche Geburt Christi nur „das Mirakel der Gegenwärtigkeit seines Leibs im Nachtmahl fördern“. „Denn er ist darum geboren wunderbarlich, daß er wollt in seinen Wort, Zeichen und Werken nicht anders handeln, denn das dein und aller selbst Gelehrten Vernunft und spitzsinnreiche Kunst nicht ergründen mögen“. Wenn ich dieses übernatürliche Mirakel „im Glauben weiß“, „so trag ich auch kein Frag oder Zweifel, als er mir sein Brot reicht und spricht: das ist mein Leib, daß wahrhaftig da sei, das seine unverdachten Wort anzeigen“. Christus hat sich mit dem Zeichen sichtbarlichen Brotes „nach allmächtiger Kraft unsichtbarlich vereinigt“. Dieses Zeichen ist ein ganz besonderes: es trägt „die Promission“ in sich[1]), ist also nicht bloßes Symbol. Dank der göttlichen Allmacht ist Christi Leib „unempfindlich gegenwärtig“.

Eingehend verteidigt sich Strauß gegen den Vorwurf, es liege in der Gegenwärtigkeit des Leibes Christi im Sakrament keine „geistliche Frucht“. Seine Verteidigung ist zunächst Angriff. Wenn die Gegner Christus im Himmel nicht anders sein lassen wollen als es die Art eines jeden Leibes in einer Stätte erfordert, heißt das nicht „leiblich und nach Menschen Vernunft“ urteilen? Und kann daraus etwas anderes als „ein fleischlich Wesen“ werden? „Wer ist dann ein Diener des Fleisches, du oder wir? Fürwahr, es hat unser keiner nie gelehret, daß Christus nach leiblichem Wesen und Eigenschaft im Sakrament zu suchen oder zu betrachten sei, aber (vielmehr) allein übernatürlich noch Gottes Worts Vermögen und nur im Glauben zu fassen wahrlich gegenwärtig sei .... Wir wollen keineswegs einige leibliche Fürbildung menschlichen Sinnen oder Gedenken gemäß in der wahren und wesentlichen Gegenwärtigkeit des Leibs Christi im Sakrament weder sehen noch hören. Es hat gar einen großen Unterschied, leiblich gegenwärtig zu sein und übernatürlich.“ Dem entspricht auch die Aufforderung an die Christen, „ihre Herzen zu Christo zu erheben nicht der Stätte nach, aber dem Glauben gemäß“; nämlich daß wir wissen,

1) „Dann vnser zaychen verborgen bey jme hat, das darinnen alle promission verbracht seyn“. Dieser Gedanke ist aus Luther gewonnen. Vgl. Graebke, S. 53f.

daß uns Christus sein ganzes Wirken zu ewigem Heil verordnet hat. Das ist „geistliche Frucht". Hingegen Oekolampad malt „sinnlich die Seligkeit nach Art einer leiblichen Stätte vor" — also Strauß kehrt die Zwinglische Beurteilung der beiderseitigen Lehre, man wird ihm zugeben: sehr geschickt, geradezu um. Wenn Christus uns bitten lehrt: Dein Reich komme, so „heißt uns Gott nicht trachten und bitten, daß wir ins Himmelreich kommen, sondern daß sein Reich in uns komme, also daß er in seinem allmächtigen regierenden Gewalt unsere Seele mit allen ihren Kräften, ja, den ganzen Menschen besitze". Das geschieht auch im Abendmahl, denn „wo Christus ist, da ist auch die Seligkeit". Die Möglichkeit zu diesen tiefen und frommen Gedanken gewinnt Strauß durch seine Betonung der „unsinnlichen" Art der Realpräsenz. So weit entsinnlichend war Luther nicht gegangen, aber man darf andrerseits nicht sagen, daß die Gedanken von Strauß unlutherisch wären.[1])

Ganz richtig hat Strauß weiterhin erkannt, daß von Lutherischer Seite vor allen Dingen die Notwendigkeit der Realpräsenz für den Glauben bewiesen werden mußte: „was ist es nutz oder was frucht habent wir durch die verborgen gegenwertigkait des leibs Christi im brot?" Schade nur, daß die Güte der Lösung nicht der guten Fragestellung entspricht. Strauß sagt nämlich: die Frucht liegt im Glauben an Gottes Wort, der so gut wie Abrahams Glaube zur Gerechtigkeit gereichen soll; er kommt aber nicht darüber hinaus, einerseits diesen Glauben als ein Für-wahr-Halten zu fassen, andererseits Werte mit ihm zu verbinden, die nicht unbedingt die Realpräsenz erforderlich machen. „Des Leibes Gegenwärtigkeit mag weder mit Sinnen noch Gedanken erkannt und allein im Glauben begriffen werden. Der Gläubige setzt sein Vertrauen darein, daß der unsichtbarliche Leib hernach am Morgen an das Kreuz sichtbarlich und mit der allerbittersten Empfindlichkeit gehenket und sein wahres Blut vergossen und gestorben ist, und das alles den Gläubigen zu Vergebung der Sünden und ewigem Leben in Gott." Ja, wenn Strauß hinzusetzt: „also ist hier nichts dann Glaube und nichts Fleischliches oder leiblicher Art noch vorgebildet zur geistlichen Frucht im Sakrament, denn allein die äußerliche Ceremonie bei dem Brot und Wein gehalten, zu dem der allmächtige Christus sein Leib und Blut unaussprechlich gegenwärtig macht", so zerrinnt ihm seine Fragestellung vollends unter den Händen, und er kann sich nur retten durch die alle Gründe abweisende Erklärung: „darum lehren wir nicht zu spekulieren, wie der Leib Christi hie gegenwärtig sei", oder: „wir lehren nichts Unnötiges zu glauben." Er erklärt jetzt einfach kategorisch: „Christus hat im Nachtmahl getan, das er geredet hat, und solches auch zu tun mit seinem Wort und Gedächtnis den Gläubigen Macht gegeben; darum geschieht es nicht in des Menschen Wort oder Gedanken, aber im Wort Gottes, das von Menschen repertiert (!) wird

1) Vgl. oben S. 404ff.

und nicht von seinem Konzept formieret, aber von Gott geredet, dabei menschliche Stimme gewaltiglich gegenwärtig ist. Und das wirket, von dem das Wort lautet: das ist mein Leib."[1]) Christus tut hier etwas und sagt etwas, es fällt nicht aller Wert ausschließlich auf die subjektive Seite. Das beweist auch die an die unwürdigen Esser gerichtete Drohung. Man darf Gottes Herrlichkeit und Majestät nicht erforschen wollen. Gott hätte auch ohne Wort, ohne Menschwerdung und ohne Passion seines Sohnes die Sünde vergeben können, aber „es hat ihm also wohlgefallen". Ebenso beliebte es ihm, mit Brot und Wein seinen Leib und sein Blut wunderbarlich zu verbinden. Ganz gewiß bringt allein der Glaube die Seligkeit, aber es hat Gott wohlgefallen, die Sakramente im Brot oder im Wasser „aufzusetzen". Die Gegenwart des reinen Leibes Christi ist kein Hindernis für das Wirken des Geistes Gottes, Joh. 16, 7 kann nicht gegen die Realpräsenz ausgespielt werden. Der Leib Christi wird nicht „nach äußerlicher Linierung und leiblicher Begrifflichkeit" im Sakrament vorgestellt, sondern allein nach Christi allmächtigen Worten, „denen wir auch ohn Sinn und Vernunft schlechtiglich und unverrückten Glauben geben". Joh. 6, 63 handelt es sich nicht um den Gegensatz zwischen dem menschlichen Leib und dem göttlichen Geist, vielmehr um den zwischen dem ganzen Menschen und dem göttlichen Geist nach seiner Wirkung in den Menschen; der Leib ohne Seele ist religiös ganz indifferent, kann also an jener Stelle nicht gemeint sein: „So lehren wir auch, daß solches grobes Verstands Niemand achten soll, daß der wahre Leib Christi fleischlicher Art in stücksweis mit den Zähnen gegessen und in Bauch geworfen, sondern mit dem empfindlichen Brot wird der Leib unempfindlich genossen."

Die Forderung Oekolampads, es müsse, wenn diese Abendmahlslehre richtig sein solle, „ein gebietendes Wort dabei sein, als daß der Herr müßte gesprochen haben: es werde mein Leib und Blut unempfindlich gegenwärtig", entsprechend dem Schöpfungsworte: es werde Licht!, ist nicht berechtigt. Denn: „am Anfang hat Gott beschaffen Himmel und Erden, Du findest je kein gebietend Wort, das also laute: es werde der Himmel, es werde die Erden." Ebensowenig hat er bei der Speisung der 5000 geboten, es sollten sich die Brote und Fische mehren. Wir müssen im Abendmahl einfach den schlichten Worten der Einsetzung glauben. Man kann auch nicht etwa das erste Abendmahl von allen nachfolgenden Feiern abheben, als wenn nur bei der Einsetzung Christus seinen Leib unsichtbar gegenwärtig gegeben hätte; denn die Wiederholung ist uns ja geboten (Luk. 22, 19).

Zum Schlusse sucht Strauß noch die eigenartige Worttheorie des schwäbischen Syngramma[2]) zu erläutern. Das Evangelium ist nicht eine

---

1) Man fühlt sich bei diesen Worten unwillkürlich an den bekannten Satz der Didache (IV, 1) erinnert: *ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν.*

2) Vgl. oben S. 128 ff.

bloße Stimme, Buchstabe und Silbe, vielmehr ist das ewige, väterliche Wort Gottes wesentlich bei dem ausgesprochenen Predigtwort, Christus ist „seinem eignen Predigtwort mit seiner ganzen Substanz gegenwärtig gewesen". Gott ist und bleibt ja unverrückt bei allen seinen Kreaturen, es findet „eine besondere Vereinigung Gottes mit seinem Wort" statt, sobald Christus, ein Prophet oder ein Apostel wirklich Gottes Wort und nicht sein „äußerlich tönend Wort" redet. Es findet gleichsam eine doppelte Gegenwart Gottes beim Worte statt. Ist es gedruckt, geschrieben, oder „in ander weiß mit leiblicher formierung der buchstaben imaginiert und begriffen", so hat es den Schöpfer bei sich „gemayner weiß allen andern Creaturn". Wird es aber als Gottes Wort gepredigt, „also ist dann dem eusserlichen wort das lebendige wort gottes wesenlich gegenwertig und redet selber under der stymm der prediger". „Und das auch, so ein yetlicher gegenwertig das wort mit fleyß bey im selber tractiert und im gelauben übet." Von da aus auch erklärt sich die Wirkung der Predigt. „Das ewige wort gottes ist an krefftiger wirkung in keiner predig lär und one frucht", „Gott, der sein wort redet, der hat sein eere allzeit im wort zu ewiger geziere seines heiligen namens". Auf diese Weise ließ sich ja dann wohl schließlich die Realpräsenz beweisen, aber doch nur mit einem logischen Defekt. Entweder nämlich muß bei Straußens Gleichsetzung der Predigt und des Abendmahls in jeder Predigt Christi Leib und Blut unsichtbar gegenwärtig sein, oder aber die Gegenwart Christi im Abendmahl ist eine rein geistige, entsprechend der des heiligen Geistes in der Predigt. Dem Ersteren biegt Strauß dadurch aus, daß er den Begriff: Leib und Blut durch: Wort Gottes ersetzt oder auch — etwas folgerichtiger — Substanz Christi; das Letztere aber würde seine ganze Abendmahlslehre umwerfen und zu Bucer, Calvin hinüberführen. Die ganze Klippe der Straußschen Abendmahlslehre, einerseits Leib und Blut Christi gegenwärtig sein lassen zu wollen, andererseits in unsinnlicher Form, offenbart sich hier. Er will der Zwinglischen Argumentation, die sich an den Begriff: Leib als einer umgrenzten, sichtbaren Größe klammerte, entgehen, gerät aber damit in Gefahr, die ganze „leibliche" Realpräsenz zu verflüchtigen. Darüber half nur ein Doppeltes hinweg: das Wunder oder Worte. Das eine wie das andere findet sich bei Strauß. Nicht gerade erquicklich ist es, wenn der Stiftsprediger von Baden-Baden seine Schrift mit Schimpfworten gegen Leo Judae, Bucer — den ersteren wegen seiner Pseudonymität als Ludovicus Leopoldi, den letzteren wegen der Psalmen- und Postillenübersetzung — und Johannes Schnewyl abschließt. Damit verdirbt er sich den guten Eindruck, den er im allgemeinen macht. Er hat, das bleibt sein Verdienst, ein noch ungelöstes Problem der Lutherschen Abendmahlslehre, auf das Bugenhagen im Gespräche mit Schwenckfeld nur widerwillig sich eingelassen, das Luther selbst überhaupt noch nicht erörtert hatte, die Frage nach der Art und Weise der leiblichen Realpräsenz herzhaft angefaßt und in seiner Weise zu lösen gesucht, immer

geleitet von dem Bestreben, Zwingli entgegenzutreten und die Bahn Luthers nicht zu verlassen.

Im Gedächtnis der Nachwelt hat ihm die von seinen Gegnern zuteil gewordene schlechte Behandlung geschadet. Freunde hat er keine gefunden. Luther hat ihm die geleisteten Dienste nicht gedankt; ihm war der Sozialreformer unbequem[1]), Zwingli hat ihn lächerlich gemacht, Oekolampad ignoriert. Mitte Oktober 1527 hat er die Schrift von Strauß in Händen gehabt.[2]) „Ich will jetzt nicht antworten, es sei denn, daß die Brüder mich drängten." Er hat nie geantwortet, und Strauß hat somit rasch seine Rolle im Abendmahlsstreite ausgespielt. —

Auch anderweitig in Süddeutschland ist das Jahresende 1526 und der Jahresanfang 1527 für den Charakter der Reformation bedeutsam gewesen. Nicht immer so Zwingli-feindlich wie in Baden. Reutlingen und Ulm wurden zunächst Kampfobjekt.[3]) Wir erinnern uns, wie die Wage in Reutlingen sich auf die Luthersche Seite neigte.[4]) Hier fühlte sich nun der Präzeptor Johann Schradin, derselbe, der wahrscheinlich als Bote der Reutlinger in Wittenberg gewesen war[5]), gereizt durch eine Münsterpredigt des Ulmer Zwinglianers Konrad Sam.[6]) Sie erschien im Drucke unter dem Titel: „Ain schöner vnd wolgeteütschter grüntlicher bericht, für den gemeinen menschen, ob der leyb Jesu Christi, im himel zu der gerechten Gotes zu eren, vñ im gaist zu suchen, oder auff erden im brot wesenlich zu verhoffen sei. sc. Gepredigt zu Ulm durch dē Predicanten im Münster mit gutem verstand. sc. 1526."[7]) Sam hat freilich später das Büchlein abgeleugnet, er habe so weder geschrieben noch gesprochen; der scheinbare Widerspruch wird von Keim[8]) richtig dahin aufgelöst sein, daß Sam das Schriftchen nicht selbst in Druck gab und dasselbe auch seine Meinung teilweise ungenau und entstellt wiedergab. Die

1) Vgl. RE³ XIX, 94. 2) IX, Nr. 661. 3) Vgl. über sie S. 203f., 205.

4) Die gegenteilige Auffassung von J. Hartmann: M. Alber (1863), S. 104f. beruht auf einem von Keim (Theol. Jahrbb. 1855, S. 373 Anm. 1) irrtümlich ins Jahr 1526 gesetzten Brief von S. Candidus, der tatsächlich erst Ende September 1528 fällt. (Siehe Schieß I, S. 164.) 5) Vgl. Württemb. Kirchengeschichte (1893), S. 290.

6) Vgl. über ihn Bossert RE³ XVII, 415ff. Th. Keim. Die Reformation der Reichsstadt Ulm 1851, S. 122ff. Derselbe in Theol. Jahrbb. 14, 366ff.

7) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Die Angabe von Keim: „Es (das Büchlein) trug den Namen Sams" (a. a. O. S. 124) ist also nicht ganz genau. Keim scheint, da er im Gegensatz zu der späteren Schrift Sams auf den Inhalt nicht näher eingeht, kein Exemplar vor sich gehabt zu haben. Ein Nachdruck erschien unter dem Titel: „Einfeltiger warer vnd Christlicher verstand des Heiligen Nachtmals Jesu Christi, Also vormals geprediget und gelehrt in der Kirchen zu Ulm. Und darnach daselbst Anno 1526 im Druck außgangen. Aber jetz dem gemeinen Mann und sonderlich den Christgleubigen zu Ulm auffs New zu nutz getruckt. Darinn sich meniglich und bevor sie sich zu ersehen haben, was sie zur selbigen zeit vom Nachtmal gehalten haben. Getruckt in der Churfürstlichen Statt Heydelberg, Durch Joannem Mayer Anno 1569." (Exemplar der Stadtbibliothek Zürich.) Dieses Exemplar hat Keim später in Theol. Jahrbb. 14, 368 benutzt.

8) a. a. O. S. 124.

Predigt wäre auch, wenn sie so gehalten wäre, wie sie vorliegt, recht ungeschickt komponiert. Sam setzt sich vornehmlich mit einem „Brief“ auseinander, der ihm bei seiner Lektüre „etlicher Bücher und Brief von dem Nachtmal Christi und von der Pfaffen Meß, welche sie auch das Nachtmahl Christi heißen“, in die Hände gefallen ist. Wie Sam ziemlich durchsichtig andeutet, stammte dieser Brief aus Nürnberg.[1]) Hier war zu lesen: „Wir zu N., soviel unser der Gemein im Wort Gottes dienen, glauben, all fest bekennen und lehren, wissen auch mit heiliger göttlicher Schrift zu erhalten, hoffen auch, wann es anderst nicht künnt noch möcht sein, mit dem Tod zu erhalten und bestätigen, daß das Fleisch und Blut Christi wahrlich im heiligen Sakrament des Altars seie; wie es aber darin sei, ob das Brot ins Fleisch verwandelt oder das Fleisch im Brot verborgen, das erforsch er nicht[2]), angesehen, daß das Gotteswort kein Meldung davon thu, und ob er schon ungefähr die Wahrheit erriet, wär es doch nicht, denn es kann je nichts in göttlichen Dingen gewiß sein, das nicht in göttlicher Schrift Zeugnis hat.“

Gegen diese Anschauung wendet sich Sam. Er bestreitet rundweg, daß sich für diese Ansicht der Schriftbeweis erbringen lasse. Bestreitet nicht minder den Ausdruck „Sakrament des Altars“ als „ein Gedicht“: „dann wir Christen haben kein altar, dann das jüdisch, levitisch priestertumb ist auß, wir haben ein ewigen priester im himel, der ist Christus, der hat sich einmal ans Kreutz geopfert für aller welt sünd, er wirt nicht mer geopfert und nicht mer sterben.“ Dieser Christus ist gen Himmel gefahren und sitzt zur Rechten Gottes, vertritt uns dort gegenüber dem Vater. Hier auf Erden können wir ihm selbst nichts mehr tun, vielmehr hat er, wie Sam in schöner Wendung sagt, an seine Stelle hier auf Erden die Armen treten lassen. „Wenn wir im etwaz wellen thun, das sollen wir den armen thun, dann was wir inen thun, das haben wir Christo selbs thon, denn die armen werden wir allweg haben, aber in nit“. Luc. 14 (V. 13) heißt es: „Wenn du Abendmahl willst halten, so lad die Armen, die Krüppel, die Lahmen, die Blinden.“ Beim Abendmahl sollen wir nur seiner gedenken. Erst zum letzten Gericht kommt er wieder. Nur einmal ist er leiblich geboren worden, wohl aber wird er immer wieder geistlich geboren durch uns, wenn wir seinen Willen tun, wie aus Mt. 12 (V. 50) bewiesen wird. Zum Gedächtnis seines Sterbens ließ Christus seine Jünger das Brot brechen und Wein aus einem Geschirr trinken, unter

1) So auch Kolde BBK. 1, 72, Anm. 2. Näheres über den Brief scheint nicht bekannt zu sein. Es dürfte sich schwerlich um ein fingiertes Schreiben handeln, vielmehr um einen Brief eines der Nürnberger lutherischen Prediger. Daß an Althamer nicht zu denken ist, zeigt Kolde a. a. O.

2) Durch diesen Übergang aus der direkten in die indirekte Rede, und zwar aus dem Plural („wir“) in den Singular („er“) wird als Verfasser des Briefes eine Einzelpersönlichkeit ganz deutlich, die im Namen der Gemeinde sprechen zu dürfen glaubt. Vgl. Anm. 1.

dem „Kelch des neuen Testamentes“ ist eben Christi Sterben verstanden, wie die Bitte „am Ölberg“: „Vater, willst Du, so nimm diesen Kelch von mir“, beweisen soll. Sam bemüht sich um genaue Scheidung der einzelnen Abendmahlsakte. Christus brach zuerst das Brot, dankte und gab es den Jüngern mit den Worten: nehmet, esset. Das war der erste Akt. Dann kam der zweite: das ist mein Leib, der für Euch gegeben wird, das thut ihr in meiner Gedächtnis. Damit gab er die Deutung des ersten Aktes, einen Hinweis auf die Hingabe seines Leibes am Kreuze. Ja, Sam macht den, soweit ich sehe, originellen Versuch[1]), das Brotbrechen des Abendmahls als eine Gewohnheitshandlung Jesu darzustellen, die um der Gewohnheit willen Kennzeichen Christi wurde. Bei der Speisung der 5000 brach Jesus das Brot und segnete es, mit den Emmausjüngern aß er das Brot, segnete, brach es und gab es ihnen, da erkannten sie Christus. Es blieb aber Brot, also bleibt es das auch im Abendmahl. Nach Joh. 21 erschien Jesus den Jüngern, nahm das Brot und gab es ihnen, die Apostel (Act. 20) brachen das Brot gemeinsam, Paulus[2]) (Act. 2) allein — „höret, ihr lieben Christen, Brot brechen, Gott danken und essen, dieses hat Christus und seine Boten gelehrt, sein dabei zu gedenken und sein Tod verkünden, aber aus Brot oder in's Brot sein Leib oder Fleisch und Blut bringen, das hat Christus nit gelehrt, sondern der Teufel und seine Diener“. Ein Brot, „das vom obblater kompt“, kann aber kein Sakrament sein. Daß etwa, wie der Verfasser des Briefes gesagt hatte, die Darreichung von Leib und Blut Christi den schwachen Glauben stärken solle, hat in der Schrift keinen Grund.

„Recht unterscheiden den Leib des Herrn“ heißt sich selbst beurteilen als einen elenden Menschen und nicht andere verachten. Die verschiedenen Vertreter der verschiedenen Abendmahlsansichten aber verketzern einander, „und beschleußt's ein yede parthey mit dem, das sie sagt: werß nit glaubt, der ist eyn ketzer“. Davon weiß die Schrift nichts. „In Christus bleiben“ ist nicht vom Sakramente zu verstehen, „da meinstu, man esse Christus' leib im brot, gleich als wann man ein mandel überzeucht mit zucker“; wäre das richtig, „Lieber, (so) sag mir an, warumb ist er nicht in und bey Judas beliben, der aß ye auch das brot, das du ein Sacrament heyssest, aber er bleibt lycht nun (nur) in einem bissen brott“. Wer an Christus glaubt, der bleibt in ihm. Die Frage: ja, wenn nun die bisherige Sakramentsauffassung falsch ist, wird dann Christus nicht schuldig an dieser Volksverführung, da er sich nicht so deutlich ausgedrückt hat, daß Irrtum ausgeschlossen wurde?, weist Sam zurück durch Hinweis auf Gottes unerforschlichen Willen, sodann durch Dringen auf Befolgen des Willens Christi, den er geoffenbart habe. Damit deutet der Ulmer das ethische Problem an, das er dann noch näher mit dem

1) Ihn hat später E. Renan wieder aufgenommen. Vgl. Vie de Jesus.

2) Soll heißen Petrus, Act. 2, 42.

Abendmahl verknüpft. Wir müssen „in Christus glauben und unser alt, bös Leben lassen und ein gut, heilig Leben an uns nehmen, nicht tun, das uns gut dünkt, sondern das uns Gott durch Christus befoh'en hat, das heißt recht christlich von Christo essen und trinken". Die Verheißungen Mt. 28, 20 und 18, 20 gehen nicht auf ein leibliches in uns Wohnen, „besonder geistlich durch den glauben seines worts". „Aber von euren trewmen sagt er nit ein wort, das ir in also solt bannen, wie man die nattern bandt." Ja, selbst wenn Christus gesagt hätte: wenn einer oder zwei Brot essen, so will ich im Brot sein, so folgt daraus nicht, daß sein Leib darin wäre, sondern höchstens Christus mit seinen Gnaden, so wie Gott in allen Dingen ist, d. h. „Gott ist an allen orten mit seynem gewalt oder mit seinen gnaden, und bleibt dannocht im himel" — die nähere Erläuterung dieses Gedankens an der Zweinaturenlehre, wie Zwingli sie bot, unterläßt Sam. Mit Vorliebe nennt er die Lutheraner „die neuen Bäpstler", die den alten „gern wider in die meß woltten helffen".[1])

Sam hatte Zwingli ein Exemplar der Predigt zugeschickt; so ganz unzufrieden kann er also mit der Publikation doch nicht gewesen sein. Zwingli antwortete umgehend am 2. Juli 1526[2]) und sprach für sich und „alle Brüder" seine Zustimmung aus zu der „Art und Weise, wie Du bei Deiner Kirche über die Eucharistie gehandelt hast". Der Brief ist kurz, aber von Hochgefühl und Hoffnung geschwellt. „Wunderbar ist in Stadt und Landschaft Zürich die Übereinstimmung im Evangelium." Der Schluß enthielt eine Bitte: „laßt uns für einander gegenseitig in Liebe beten; denn in treuem Gebete werden wir Alles überwinden". Zwinglis Beziehungen zu Ulm waren damit geknüpft und sind nicht wieder abgerissen. Zwingli wurde durch zwei Briefe von Sam über die Fehde unterrichtet, in die er infolge seiner Predigt mit Schradin hineingeriet.[3])

Kurz nach Ausgabe der Samschen Predigt wurde der Reutlinger Schulmeister Johannes Schradin von einem Unbekannten nach „unserm Predicanten" Matthäus Alber gefragt. Der Fremde „zaigt mir darbey zwey büchlin, ains von Joanne Oecolampadio, ainem besunders gelerten man, außgangen"[4]), das andere war Sams Sermon. Der Unbekannte reizte Schradin geradezu zur Lektüre: „Yr müßt mir dannocht das auch lassen büchlein sein, ob ir schon hie zu Reütlingen nit der mainung sein." Schradin las und fühlte sich nun veranlaßt, „disen groben und ungegründten irthumb anzutasten und zu wyderfechten". Es ging ja um „das heilig Abentmal Christi", und Schradin glaubte bei Sam eine „ganz nowe und unerhörte Lehre" entdeckt zu haben; er mache das Abendmahl „zu ainer yeden zech und speyß" und verfahre damit sogar „wider sein Maister Zwinglium und Oecolampadium und die andern, welcher kainer so un-

1) Vgl. Bl. Aiij, Bj^{r}, Cij.

2) VIII, Nr. 499. Auch Oekolampad sprach — am 10. Febr. 1527 — seine Freude aus (Epp. 952). 3) IX, Nr. 589.

4) Es dürfte Oekolampads Antwort auf das Syngramma gemeint sein, s. o. S. 133 ff.

verstanden ist, das es auf ain yedes brotessen und weintrincken setzen wölle, sunder sy halten es dannocht für ain besundere speyß, ob sy gleich wol sagen, es seyge nun (nur) schlecht wein und brot". So fühlte sich der Reutlinger aus „Eifer, Gottes Wort zu verteidigen", zu einer Gegenschrift getrieben: „Auf den newen vnnd groben Irrthumb vom Nachtmal des Herren, durch den Predicanten zu Vlm im mûnster mit gûtem verstandt geprediget. Antwort Joanins Schradin. Reütlingen. M. D. XXVII. Qui multum errat fit Cherilus ille. Psal: 21. Sy erdichten Ratschlag die sy nit mochten hynauß fieren." [1])

Schradin geht Stück für Stück exegetisch Sams Predigt durch. Dabei stellt er den schon in der Vorrede betonten Gedanken an die Spitze, daß der Ulmer eine „besunder und auß aygem kopff erdichte mainung", die „weder mit Carlstadts noch Zuinglis" Meinung stimme, vertrete. Geärgert fühlt er sich durch den Titel „neue Bäpstler" und will nun Sam zeigen, daß er unberechtigt ist. Sams Stellungnahme ist um so schlimmer, als er noch „in kurz verruckter zeit" nach Reutlingen geschrieben hat, er „hange in der opinion Zuinglii vom Sacrament oder des herren Abentmal zwischen hymel und erden".[2]) Luther und der Papst sind nicht „eins", vielmehr ist Luther der Präzeptor und Schulmeister für „uns alle, so das Evangelion erkennen". „Du soltest wol noch lang ain Canonist bliben sein, het Luther nit geschriben, deßgleichen Zuinglius were noch lang zu Pariß an den magistris nostris gehangen, het er nit anders von Luther gelernet." Wo bleibt aber der Dank?! Verachtet und vernichtet werden Luther und seine Schüler. „Also schumpfiert Zuinglius Commentarios Pomerani[3]) ubern Psalter, aber er sey so geschickt und thu im's nach!" Menschenvergötterung soll mit Luther gewiß nicht getrieben werden, aber wem Gott Ehre verliehen hat, dem soll man sie auch gönnen.

Der Reutlinger muß zugeben, daß es „Kundschaft der Schrift, die da lehre, daß Christus Leib im Brot sei", nicht gebe, „aber das noch viel mehr ist, so spricht Christus, so er ihnen das Brot gibt: das ist mein Leib, also, daß der Leib nicht im Brot, sondern das Brot der Leib sei, das noch mehr ist". Keineswegs ist das etwa so zu verstehen, als wenn Christus wieder sollte leiblich geboren werden — Sam hatte betont, daß Christus nur einmal leiblich von der Jungfrau Maria geboren sei. Aber das Abendmahlsbrot und der Abendmahlskelch sind etwas Besonderes,

---

1) Exemplar der Landesbibliothek Stuttgart. Auf dem Exemplar ist von späterer Hand vermerkt: Der Drucker ist Hanns von Erffordt. In der Vorrede gibt Schradin die oben verwertete Entstehungsgeschichte seines Büchleins. Keim (Theol. Jahrbb. 14, 369) nennt Schradins Schrift nicht übel „einen ganz reiterhaften Angriff".

2) Das dürfte nicht unrichtig sein, wenn man die Frist nicht gar zu kurz bemißt.

3) Es verdient Anmerkung, daß seitens des Lutheraners die Tat Bucers Zwingli in die Schuhe geschoben wird. Denn daran ist nicht zu denken, daß — was zeitlich möglich wäre — Schradin Zwinglis „Amica Exegesis" im Auge hat, die Bucer in Schutz nahm (s. u.). Das ist doch nicht ein „Schumpfieren Commentarios Pomerani" zu nennen.

Paulus unterscheidet 1. Cor. 11 dieses Brot und diesen Kelch von dem Essen der Korinther in den Häusern. Auch Lukas hebt das besonders eingesetzte Abendmahl von der übrigen Mahlzeit ab. Auch Schradin gibt zu, „daß wir Brot essen, das sein wir mit Dir eins, aber daß das Brot der Leib Christi sei, da willst Du nicht dran". Wenn Sam darauf hingewiesen hatte, daß Christus sage: der Kelch sei in seinem Blute (und nicht das Blut selbst), so belehrt ihn Schradin, daß hier ein Hebraismus vorliege, „welcher sich die Evangelisten und Apostel an viel Orten gebrauchen, ob sie wohl griechisch geschrieben haben". Es soll heißen: das ist der Kelch des neuen Testaments durch mein Blut, ja, von meines Bluts wegen; so hat es auch Erasmus „inß latin vertolmetscht"[1]), der Kelch wird für das genommen, was darin ist. Es ist „etwas weiters" als unser tägliches, gewöhnliches Essen und Trinken; das Abendmahl ist auch nicht an den Gebrauch gerade von Wein gebunden. Sonst müßte die Frage aufgeworfen werden, „wie die Armen oder Sachsen, welche den Wein nit gehaben mügen und nun Wasser oder Bier trinken, das Nachtmahl mügen halten"? Um Transsubstantiation handelt es sich nicht, das Brot bleibt Brot; die „Worte darüber sprechen" hat Christus befohlen.[2]) Joh. 6 aber hat mit dem Abendmahl nichts zu tun. V. 63 ist vom „fleischlichen Verstand" die Rede. Ebensowenig Joh. 21, ja, wenn Sam dieses Kapitel anführt, so verrät er, „wer sich am maisten mit den Papisten helt"; denn hieraus wird von diesen die communio sub una abgeleitet.[3])

Warum soll man das Abendmahl nicht Sakrament nennen? Christus hat das nirgends verboten. Daß das Brot der Leib Christi sei, sagt die Schrift ausdrücklich, sie schweigt nur darüber, „wie er darin seye d. i. in welcher maß und gstalt, wie es zugang". Hier muß man sich einfach dem Wort Gottes gefangen geben und darf die Heimlichkeit des Gottesrates nicht ergründen wollen, wie die vorwitzigen Gegner tun; sie stellen sich dadurch mit ihrem Verstand über das Wort. Solange der Mensch hier auf Erden lebt, ist er nicht ganz und gar geistlich, und „dieweil nun der gaistlich inwendig mensch noch mit dem faulen krancken Adam beladen, verhindert und schwach ist, darum so hat ihm Gott äußerliche, sichtliche und empfindliche Stuck und Zaichen geben, als das eüsserlich wort ... deßgleichen den Tauff und das Sacrament des leibs und bluts Christi, daß er seinen glauben daran übe und stercke". Zum Gedächtnis halten und zu einem Zeichen haben ist ein Ding. Judas hat den Leib

---

1) „Hoc poculum novum testamentum per sanguinem meum" sagt Erasmus in der Ausgabe des N. T. von 1519.

2) Schradin verweist dafür auf „Mattheus Albers, unsers prädicanten büchlin, in welchen er disen und andere jrthumb gnugsam anzaigen und umbstossen wirt".

3) Schradin beruft sich dafür auf das „büchlin" des „weichbischoff von Costentz" (Melchior Fattlin). Gemeint ist die Schrift: „Wie im Anfang der h. Kirchen die Christgläubigen das hochwürdig Sakrament des Altars empfangen haben" (1526). Vgl. VIII, Nr. 533.

des Herren „nit underschaiden und hat kain glauben gehabt und es nur für ain schlafftrunck und fastnachtspil gehalten". Nicht eine Bauchspeise ist das Abendmahl, sondern eine Speise der Seele, „welche hie durch den mundt des glaubens nit ain bedeutung des leibs oder figur, sonder den waren und rechtgeschaffnen leib Christi entpfacht, und wie ir das Evangelium durch den glauben die krafft Gottes ist zur seligkait, also ist er[1]) dises brot warlich auch der leib Christi, und nit fiegurlich (!) oder bedeütlich". Darum muß man auch das Abendmahl „mit ernstlichem fleiß und reverentz" halten. Der Zank kommt nicht durch die Lutheraner, denn die lassen Gottes Wort in seiner natürlichen Ordnung, wie es Christus geredet hat, aber die Gegner verändern, versetzen und mischen es durcheinander „wie ain kartenspil".

„Das man Christus' leib leiplich esse, als das man mit zenen zerbeyst, haben die Papisten nie gelert, noch vil minder wir. Noch dannocht woltestu und Zuinglinus gern disen jrthumb auftrechen, auf das man euch für verstendig subtil leut, uns aber für grob und tolle leut hielt, die auß Christus' leib ain bauchspeyß machten." Man darf Christus nicht „zu der gerechten Gottes binden und bannen, wie Zuinglius auch thut". Gott, der „ain gaist" ist und weder Fleisch noch Bein besitzt, hat auch keine Rechte oder Linke, die Rechte Gottes ist nach Gebrauch der Schrift seine Gewalt. Ps. 110 (1) hat den Sinn: „sei gewaltiger Gott und Herr mit mir"! ‚Darumb Christum zu der gerechten Gotes sitzen ist nichts anders dann das er ain gewaltiger herr sey gemacht über alle ding im himel und in erden", entsprechend 1. Cor. 15 (27), daß ihm alle Feinde unter die Füße getan werden: Christus besitzt die gleiche Allmächtigkeit wie der Vater; darum ist „vor im nichts unmüglich und mag sein wa er will". Seine Menschheit ist „ietz glorificiert und mit der Gotheit veraint, also das sy nit mügen geschaiden werden"; folglich muß, wo die Gottheit ist, auch die Menschheit sein. So, als Gott und Mensch, ist Christus auch Paulus vor Damaskus erschienen. Matth. 28 (soll heißen 18 [20]) meint ein Erscheinen Christi durch den Glauben, doch kommt Schradin hier sichtlich in Verlegenheit und kann nicht recht klar machen, wie es gemeint sei, bzw. sich von der Anwesenheit im Abendmahl unterscheide. Er sagt: „wa aber Christus durch den glauben wonet, da wonet er warlich, ob er schon nit leiblich, d. i. sichtlich, greyfflich oder entpfintlich da ist — aber das ist er nach Schradin doch im Abendmahl auch nicht! — dann der glaub ist so mechtig, das er denen, so yn haben, nit ain Figur, sonder das ding selber bringt". Es handelt sich also nicht allein um das „gaistlich beywonen der gnaden". Durch die Himmelfahrt hat Christus alle Gewalt empfangen über Himmel und Erden „wie man spricht: der Fürst hat das Land eingenommen". Es wäre aber „ain armer herr, der nyendert dann in seinem Landt sein dörffte". Die Weissagung von den

1) Lies: ir.

falschen Christussen (Mt. 24, 24) hat mit dem Abendmahl nichts zu tun, sondern geht auf „Orden und Sekten“ in der Kirche. „Dann wir sagen nit, das Christus in der wüste oder im hauß seye, sonder wir sagen, daß das brot im Abentmal des herren der leib Christi nach laut seiner wort seye.“

Wenn Schradin zum Schluß auch Sam den guten Rat gab, sich „fürbas dahaimen zu halten“, so wollte er doch niemand verdammt haben, „dann wir seyen alle Gottes“, und „den berüefft er heüt, den andern morgen“. Ja, es schien fast, als herrsche zwischen Luther und Zwingli volle Einigkeit, und nur Sam springe aus der Reihe. „Darumb, ob schon alle Predicanten mitt ainander des Sacraments halber überainkommen[1]), und yeder ain gewynnes davon bringt, so wirst du doch allain die Saw behalten.“[2]) Es „ist ietzt kainer, der dises Nachtmal nit für ain besondere und hailige speiß achte“. Hier wurde also in kühner Vorwegnahme schon die Konkordie konstatiert! Aber ganz unrichtig war das Urteil nicht.[3])

Irgendwie originell war die Schrift des Reutlinger Schulmeisters nicht. Sie wurde von allen Schwierigkeiten der Lutherschen Abendmahlslehre gedrückt, konnte die Realpräsenz nicht klar machen und wollte das auch nicht. Das Schriftwort genügte, man muß den „Kopf und guten Verstand nach der Schrift richten“ und nicht umgekehrt. Die schwäbische Heimat der Gedankengänge verriet sich in dem Anklang an Brenz: das Wort Gottes „bringt den Leib Christi“ in das Brot.

Sam ist vorab die durch Schradin versuchte Isolierung und Absprengung von Zwingli peinlich gewesen. Er hat nicht weniger als zweimal kurz hintereinander an Zwingli geschrieben.[4]) Er wußte nicht, was er machen sollte. Zwingli gab den Rat, zu antworten, aber „freundschaftlich, d. h. Christlich“, aus der Gelehrtendifferenz darf keine politische Affäre werden. Sam soll an den Rat der Stadt eine gedruckte öffentliche Rechtfertigung (satisfactio) schicken mit Ermahnung zur Ruhe. Einige einschlägige Bibelstellen soll er erläutern und, falls er sich Nutzen davon verspricht, Zwinglis Antwort an Strauß beifügen. Damit war auf alle Fälle die Solidarität zwischen Zwingli und Sam erklärt. Auf keinen Fall aber soll Sam verzagen und — offenbar hatte er daran gedacht — den Platz räumen. Zwingli befiehlt ihm, zu bleiben![5]) Opportunitätspolitik soll er treiben, bald entgegenkommend, liebenswürdig, bald schroff, je nachdem. Zwinglis Brief datierte vom 12. Februar. Ein Nachtrag vom

---

1) Schradin hat unmittelbar vorher nochmals betont, daß Zwingli und Oekolampad im Brote „weit ain andere speyss“ sehen, als wir täglich essen.

2) Vgl. dazu Wander: Sprichwörter-Lexikon IV, S. 21, Nr. 330, 342, 343 = am schlechtesten wegkommen.

3) Auch Zwingli hatte ja z. B. gegenüber Strauß betont, daß nicht bloßes Brot vorhanden sei, s. o. S. 410.

4) IX, Nr. 589.

5) Nunquam cogites de cessione, obsecro, ac, si recipis, impero.

15. Februar stärkte Sam im Widerstand gegen Rom[1]), ohne den Abendmahlsstreit zu berühren. Am 1. März verließ daraufhin die Ulmer Presse: „Ein erzwungne antwurt Conradi Saum, Predigers zu Ulm, uff das unfrüntlich büchlin Hansen Schradins von Rütlingen, so er zu schwach sein im truck hat lassen außgon."[2]) Die Mahnung Zwinglis zur Mäßigkeit hatte der Verfasser beherzigt. Aber allzu geschickt operiert er nicht. Er sucht, wie wir schon andeuteten[3]), den Druck und Inhalt seiner Münsterpredigt von sich abzuweisen und erzählt, daß er beim Ulmer Rate sich über die Fälschung beklagt habe. Aber er kann die Fälschung tatsächlich nur in der Deutung jener Predigt durch Schradin finden, nicht in ihr selbst. Er hat Recht, wenn er die ihm von Schradin zugelegte Meinung abweist, „das zwüschen dem Nachtmal deß Herren und ainem andern gemainem mal kain underschid sey, oder das ich's ainer andere weinzech vergleychte". Das stand aber auch gar nicht in dem Druck der Predigt; ihren wirklichen Inhalt verteidigt der Ulmer; so gab sie doch seine Gedanken wieder. Es macht nicht den besten Eindruck, wenn Sam in seiner Entgegnung vorab den Gekränkten spielt, er brachte sich um die Überzeugungskraft. Was half dem Leser die Mitteilung, daß „der from und gelert diener Christi, Theobaldus Billicanus, prediger zu Nördlingen ... mir fruntlich zugeschriben ... das wer dysem schradin auch wol angestanden"?! Oder die Klage, Schradin hätte, anstatt ihm das gedruckte Büchlein mit einem Brief zuzuschicken, vorher den nicht zwei Tagereise weiten Weg zu einer mündlichen Besprechung wählen sollen?! Eine Rechtfertigung seiner Abendmahlslehre gibt Sam mit keinem Worte.[4]) Eine ganze Reihe sonstiger gegen ihn erhobener Vorwürfe weist er zurück, den springenden Punkt übergeht er. Anmerkung verdient die Zurückweisung des Vorwurfs, er sei Luther undankbar. „Ich erkenn inn als ain theuren diener Gottes, durch wölchen Gott vilen, auch mir, die erkantnuß der warhayt verlühen hat. Dieweyl aber das ansehen der person bey kainem Christen sein soll, will ich weder Lutherisch oder Zwynglisch seyn, sonnder Christisch, wie Paulus die Corynthier geleert hatt." Das hob wenigstens etwas das Büchlein über das rein Persönliche hinaus.

Zwingli hielt es für nötig, am 23. April 1527 sich persönlich an die maßgebende Stelle in Ulm, an Bürgermeister und Rat, zu wenden.[5]) Es ist eine unmittelbare Werbeschrift um die Gunst der süddeutschen Reichsstadt, deren aristokratische Verfassung als Übereinstimmung mit Zürich gewertet wird. Die Wirksamkeit Conrad Sams bot den äußeren Anknüpfungs-

1) IX, Nr. 590. 2) Exemplar der Landesbibliothek Stuttgart.

3) Siehe S. 423.

4) Keim (Theol. Jahrbb. 14, 370) vermutet: „vielleicht auf Verlangen des Rats, der schon das Jahr zuvor Druckschriften über den Glaubensstreit verboten hatte". Das würde Sam allerdings etwas entlasten.

5) IX, Nr. 606.

punkt. Und wenn dieser in seiner Schrift die Abendmahlslehre übergangen hatte, so rückt sie Zwingli energisch in den Mittelpunkt, derart, daß er, wie schon in seinem zweiten Briefe an Sam, die Spitze scharf gegen Rom kehrt und nicht sowohl gegen die Lutheraner. Es ist ein „Span" da „im Nachtmahl oder Danksagung Christi, da etlich die Wort dahin ziehen, wie wenn uns Christus sein Fleisch leiblich zu essen gegeben hab. Etliche aber sagen: nein, sondern nennen die Worte: das ist mein Leichnam, der für Euch hingegeben wird, die Danksagung, darin man Gott danksagt um den Tod seines Sohns, oder das Brot, das darin hochzeitlich herumgetragen und mitgeteilt wird, den Leichnam Christi, gleich als man den Tag der Auffahrt im neuen und den Tag des Überschrittes im alten Testament die Auffahrt und den Überschritt nennet, wiewohl Gottes Sohn nicht Auffahrt und die Kinder Israels nicht überschritten werden". Nur zu deutlich erkannte ein einigermaßen orientierter Leser in den beiden ungenannten Gegnern die Lutheraner und Zwinglianer heraus, trotzdem der letzteren Lehre etwas verblümt formuliert war. Zwingli hatte nicht unterlassen, auf das Johannesevangelium als den „ganzen Grund" der einen „Part" hinzuweisen, und stichelte andererseits auf Luthers erste Vorrede zum schwäbischen Syngramma[1]), wenn er von dem „Wüten" der anderen „Part" sprach, „es müsse zugehen wie zu den Zeiten Arii". Aber Zwingli vermeidet es in seinem diplomatisch sehr fein stilisierten Briefe zunächst gänzlich, die Spitze gegen die Lutheraner zu kehren, um vielmehr energisch die Rolle Roms als des tertius gaudens herauszustellen und den Ulmern als den Einwohnern einer schwäbischen Stadt einige Schmeicheleien zu sagen, die natürlich auf einen Zwinglischen Stützpunkt gegenüber den Syngrammatisten abzwecken. „Ir sind ein urhab des löblichen swäbischen punds, sind auch ein urhab des hymmelischen!" Erst unter den „neuen Zeitungen" am Schluß des Briefes wird Zwingli in der Abendmahlslehre deutlich. Er deutet darauf hin, daß man seitens „etlicher Städte" Ulm bei der „irrigen Meinung, wie man Fleisch und Blut im Sakrament esse", festhalten wolle, nicht minder auf Luther und seinen Angriff mit Gründen, die „vor langest umbkert sygend", gegen Zwingli und Oekolampad. Ruhig und bestimmt erklärt er, „daß es sich mit der göttlichen Wahrheit und Kraft erfinden muß, daß alle, so diese Meinung halten, irren", und verweist auf seine Gegenschriften. — Zwingli gab seinem Schreiben selbst das Prädikat „frech".[2]) Das war es, sofern er politische Nebenabsichten verfolgte. Sie sind ihm nicht voll gelungen. Ulm blieb dem Zwinglianismus fern und trug auf beiden Achseln.[3])

Zwei Tage vor Zwingli, am 10. Februar, hatte Oekolampad an Sam geschrieben.[4]) Optimistischer als der Zürcher, inhaltlich ziemlich nichts-

1) WA. XIX, 460. 2) = kühn. 3) Epp. 205f.

4) Vgl. Keim in Theol. Jahrbb. 14, 366ff. Keim urteilt aber wohl etwas zu optimistisch. Zu den Bemühungen Sams, Eck auf die Berner Disputation zu bringen, s. Bossert

sagend, eine Vertröstung auf Christus, der vor allen Feinden schützen werde, Resignation und Schmeichelei zugleich, im Hinblick auf die unbelehrbaren Schwaben, die im Falle ihrer Belehrbarkeit Sam sicher gewonnen haben würde.

Wenn Zwingli dem Ulmer Rate gegenüber auf die Anfechtungen seitens etlicher Städte verwies, so stichelte das gegen Nördlingen und Nürnberg. Dort hatte Billican, hier Althamer den Ulmer Münsterprediger interpelliert. Den Brief des Nördlingers kennen wir nicht mehr; wenn Sam ihn „freundlich" nennt[1]), so ist daraus nur zu entnehmen, daß er nicht so grob wie Schradins Schrift geschrieben war[2]), nichts Näheres. Althamer veröffentlichte eine epistola ad Chonradum Som, Ulmensium concionatorem, qua paucis indicat, quis sit usus corporalis praesentiae Christi in s. coena. Der Nürnberger hatte nach seiner ersten Darlegung zur Sakramentslehre[3]), ermuntert durch Lazarus Spengler, da „falsche Lehre viel schrecklicher sei als Verfolgung", in den letzten Jahreswochen 1526 eine besondere Schrift über die Erbsünde gegen Zwingli geschrieben.[4]) „Zwinglis Namen war nirgends genannt, aber beinah jede Zeile war gegen ihn gerichtet." Unmittelbar darauf, am 31. Januar 1527, folgte der Brief an Sam. Er war die Antwort auf ein (verlorenes) Schreiben des Ulmers[5]) und gedacht als Beigabe zu Luthers Brief an Caselius und die Straßburger, der Verleger hatte um eine Beigabe für den Druck gebeten.[6]) Althamer, der Sam seiner persönlichen Freundschaft versicherte, freute sich, ein Glaubensbekenntnis (fidei meae ratio) ablegen zu können und präzisierte speziell auf den „Nutzen der Anwesenheit von Leib und Blut Christi im Sakramente der Eucharistie"; den hatte Sam rundweg bestritten. Althamers Beweisführung ist nicht un-

---

RE³ XVII, 417. Die zwischen Sam und Eck gewechselten Aktenstücke bietet Eck in seiner „Verlegung der Disputation zu Bern". 1528. Vgl. unten.

1) Siehe oben S. 431.

2) Keim (a. a. O. 369) sagt: „Einen Freundesbrief sendete noch im Sommer der besorgte Theob. Billican". Bossert (RE³ XVII, 417) schreibt: „Gegen die gedruckte Predigt (Sams) erhoben sich Billikan in Nördlingen . . ." Beide Äußerungen sagen zu viel. Ignoramus.

3) Siehe oben S. 241 ff.

4) Titel und Inhaltsangabe bei Kolde BBK. I, 69 f. Diese Schrift ist vielleicht auch IX, Nr. 574 gemeint.

5) Vgl. Kolde a. a. O. 72, Anm. 2. Ich benutzte die in meiner Bibliographia Brentiana Nr. 305 beschriebene, in Tübingen vorhandene Ausgabe.

6) Zu dem Briefe Luthers an Caselius s. o. S. 184. Der Verleger ist Leonhard von Aich in Nürnberg (Kolde a. a. O. S. 73). Die Veröffentlichung des Briefes an Caselius erregte begreiflicherweise Unbehagen im Kreise der Zwinglianer. Bucer plante eine Übersetzung der Straßburger Instruktion für Caselius: „Equidem vertam et nostram instructionem, quam superiori anno Caselio nostro ad Lutherum nuncio dederamus, siquidem Lutheri ad nos latine et Germanice pridem venditur, atque ibi occasionem mihi sumam ecclesiis indicandi, quid Lutherus et in causa peccet et in tractatione et quod nulla ratione nos Sathanae devoveat. (An Oekolampad, Straßburg 1526, Mai 11, Simmlersche Sammlung.)

geschickt, auch wirkungsvoll und mit Pathos vorgetragen. Er setzt ein mit dem kritischen Begriff des „Sitzens zur Rechten Gottes“ und sucht Bedeutung und Wert desselben klarzumachen. Es heißt kurzweg: Christus ist Gott, dem Vater gleich, eiusdem virtutis, potentiae ac maiestatis, Christus ist der Herr Himmels und der Erden, reich gegenüber allen (divitem in omnes), in nichts hinter dem Vater zurückstehend (nihil inferiorem patre). Die Rechte Gottes ist kein lokal begrenzter Bezirk, so wie die beiden Jünger sie träumten, die zu Christi Rechten und Linken sitzen wollten (Mt. 20, 21), nein, „die Rechte Gottes ist Majestät, Macht, Kraft, Ruhm Gottes und ewige Seligkeit (aeterna beatitudo). Sedent ad dextram patris, qui sunt dii, h. e. aeternae gloriae et maiestatis participes; qui sunt immortales facti et aeternae beatitudinis consortes“. „So hat Christus zur Rechten der Majestät in der Höhe Platz genommen d. h. er ist zum Throne des Vaters gekommen und sitzt wie der Vater erhaben, ihm gleich an Ruhm und Ehre. Er stieg hinauf, um das All zu erfüllen; es gibt keine Stätte, wo Christus nicht machtvoll regierte; denn er hat die Gewalt im Himmel und auf Erden, er ist der Herr der Herren und König der Könige, wahrer Gott.“ „Deshalb dehnt sich die Rechte Gottes aus vom höchsten Himmel bis zur äußersten Erde; non circumscribitur aliquo loco, sed est ubique.“ Damit hat Althamer ein religiöses Interesse für seine Anschauung gewonnen: die gloria Christi. „Diese Ehre Christi anerkennen jene Sakramentarier nicht, die Geister des Umsturzes, die heute Alles verkehren.“ Damit „widersprechen sie dem Worte der Wahrheit“. In dieser Behauptung der Gottheit Christi liegt der Angelpunkt des ganzen Streites. „Der fleischliche Christus (carnalis Christus) hätte nichts genützt, wenn er nicht zugleich Gott gewesen wäre.“ Damit glaubt Althamer sofort den Nutzen der leiblichen Gegenwart (carnalis praesentia) erwiesen. Denn in ihr wird Christus — der Christus, wie er uns von Althamer vorgestellt wurde — „unser“. „Das ist der Nutzen der leiblichen Gegenwart, daß Christus unser sei, uns gegenwärtig, geboren, gegeben, um uns zu retten und mit sich gen Himmel zu führen; Gerechtigkeit, Erlösung, Heil, Kindschaft (adoptio), Freude, Wahrheit, Friede, Königsherrschaft (regnum) sind unser mit Christus, wenn wir glauben.“ Wer diesen Nutzen nicht einsieht, ist kein spiritualis, glaubt nicht dem Evangelium. Garantiert aber ist die Wahrheit dieses Nutzens durch das Wort der Verheißung, die Einsetzungsworte: hoc est corpus meum. „Wenn Du diesem Worte glaubst, ist Dir schon Leib und Blut Christi gegenwärtig.“ So liegt also für Althamer — nach dem Vorbilde Luthers — der Nutzen der leiblichen Realpräsenz in der Verbürgung der Heilsgüter. Darüber läßt er keinen Zweifel. „Leib und Blut Christi sind gegenwärtig, damit Du erkennst, jener Leib sei für Dich, für Deine Schuld und Sünden am Kreuze geopfert, das Blut für Dich vergossen, damit Du weißt, es gehe um Deine Sündenvergebung.“ Christi Einsetzungsworte wollen besagen: „esset, das ist das Opfer für Eure Sünden, damit Ihr sicher wißt, es gehe Euch an, sei Euer, für

Euch dargebracht. Und tut das zum Gedächtnis meines Todes, d. h. gedenkt daran, daß Ihr durch dieses Opfer meines Leibes, den Ihr empfangt (per istud sacrificium corporis mei, quod sumitis), mit Gott vereint seid und die Vergebung der Sünden empfangen habt, Söhne Gottes und Miterben Christi, Teilhaber an der göttlichen Natur (consortes divinae naturae) geworden, herausgerissen seid aus dem Reiche der Finsternis, versetzt in das Reich des Lichts. . . Ich bin bei Euch verborgen unter dem Brote (tectus sub pane), am Ende der Welt werde ich offenbar werden". Damit gewinnt Althamer zu dem religiösen Interesse der Ehre Christi das der persönlichen Heilsversicherung hinzu. Christus spricht: „non deero vobis, si saltem in me credideritis". Darum dürfen wir uns nicht fürchten, vielmehr gerade die Stärkung des Glaubens und Gewissens ist der Nutzen der Realpräsenz.[1]) „Wenn das nichts bedeutet, so wird auch Christus nichts bedeuten."

Das Wort ist es, das, mit Augustin zu reden (Althamer zitiert ihn), das Element zum Sakrament macht. Daher genießen wir nicht in jedem beliebigen Nachtmahl den Leib Christi, sondern nur in der coena dominica, in der die Einsetzungsworte gesprochen werden. Die haben, wie jedes Testament, ewige Geltung, so daß nicht etwa nur die Apostel Leib und Blut Christi genossen. Est enim aeternus sanguis aeterni Christi, qui est heri, hodie et in saecula. Wer nur glaubt, genießt es. „Es wird auch heute von den Christen getrunken genau wie (aeque ac) beim Mahle des Herrn, das er vor seinem Tode mit seinen Jüngern gefeiert hatte am Feste der ungesäuerten Brote, wo er den Tischgenossen unter dem Brote seinen Leib zu essen und unter dem Weine sein Blut zu trinken gereicht hatte" — die Frage, wie das möglich war, wo doch Christus vor seinen Jüngern saß, wirft Althamer überhaupt nicht auf.

Paulus bestätigt die Richtigkeit dieser Auffassung. Die 1. Cor. 10 (16) erwähnte communicatio ist so zu deuten: panis est communicatio, h. e. participatio seu distributio corporis Jesu Christi pro nobis mactati. Et calix est communicatio i. e. distributio sanguinis pro nobis effusi in remissionem peccatorum. Das griechische *κοινωνία* kann nicht anders gedeutet werden, und die Wiedergabe der Vulgata (distributio seu participatio) will auch besagen: commune facere et dividere inter nos corpus Christi, quod litatum est pro nobis in ligno. „Nicht als wenn Christus in Teile gespalten würde, sondern das Brot wird gebrochen und im Brote der Leib Christi verteilt, so daß jeder in diesem heiligen Brote den wahren Leib Jesu nimmt und ißt." Durch ein „Meer von Exempeln" aus der h. Schrift sucht Althamer diese Auslegung sicherzustellen. Doch billigt er noch eine andere Deutung zu, wenn sie auch „gezwungener" ist: panis est communio corporis Christi h. e. habet participationem et quid commune cum Christi corpore, ceu 2. Corinth. (14): quae communio luci cum tenebris? „Wenn also jenes

1) Ista vero est praesentiae ipsius utilitas, ut fidem alas et conscientiam confirmes, ne meticulosus sies ad terrorem mortis, inferorum et mundi . . . sed fortis fide consistas, sciens tibi affore deum coeli, quo te servet.

Brot Anteil oder Gemeinsamkeit mit Christi Leibe besitzt, wird es nicht mehr bloßes, gewöhnliches oder einfaches Brot sein"; entsprechend der Kelch. Mit dem Wunsche, es möchte dieses Schisma aus der Kirche beseitigt werden, und der Bitte an Sam, den Sirenenstimmen weiterhin kein Gehör zu geben, „latet anguis in herba", auch mit Grüßen an die Brüder in Ulm schloß der Nürnberger seinen Brief.

Er hatte sich streng an sein Thema gehalten: den Erweis des Nutzens der Realpräsenz, und das hier vorhandene religiöse Interesse der Lutheraner gut wiedergegeben. Die darüber hinaus, infolge der Polemik der Gegner schon angeschnittenen Fragen, wie etwa nach Art und Weise der Realpräsenz, nach dem Genuß der Ungläubigen, ignoriert er. So stark er die Notwendigkeit des Glaubens heraushebt, über die Ungläubigen sagt er nichts. „Durch das Wort wissen wir, daß Jesus unser ist, durch den Glauben ist er in uns und wir in ihm" — darin ist alles zusammengefaßt.

Ein wenig früher[1]) als Althamer schrieb der Süddeutsche Hiob Gast aus Schwäbisch Hall an seinen Freund Johannes Stigler voller Besorgnis über den Sakramentsstreit. Stigler hatte ihm handschriftlich Luthers Brief an Caselius und die Straßburger geschickt, nach langem Bitten, und unter der ausdrücklichen Bedingung, niemandem eine Abschrift zu geben.[2]) Die mangelnde Verbindung hatte die Rücksendung des Lutherbriefes verzögert. Gast wundert sich, daß noch keine Antwort der Gegner erschien, und möchte vermuten, daß sie ihre Meinung geändert haben und widerrufen werden. Er würde sich darüber freuen; „ist doch fast kein Winkel auf dem ganzen Erdkreis, in den nicht ein Stück dieses Giftes eingedrungen sei!" „Ich möchte wünschen, daß, wenn auch spät, diese Kakotragödie ihre Katastrophe fände."

Aber damit hatte es noch gute Wege. Auch in Süddeutschland dachte man noch nicht an Frieden. Der Führer der Lutheraner hier, Johannes Brenz, war noch kampfeslustig und verfocht die Realpräsenz. Allerdings eigenartig. Der Reutlinger Schradin hatte auf „Matheus Albers, unseres Prädikanten, Büchlein" verwiesen; es war aber erst in Vorbereitung und Johannes Brenz zur Zensur unterbreitet worden.[3]) Es handelte sich um knappe Zusammenfassungen, Axiomata, über die Abendmahlslehre[4]). Der

1) Der Brief, abgedruckt in dem oben S. 433, Anm. 5, erwähnten Drucke des Syngramma, und schon früher in einem am 5. Februar 1527 erschienenen Drucke (Kolde a. a. O. S. 73), datiert vom 27. November ohne Jahr. Als solches steht 1526 fest. Luthers Brief an Caselius datierte vom Sonntag nach Allerheiligen (= 5. November) 1525; so hat Gast den Brief etwa ein Jahr behalten. Wenn Gast auf die rapacitas typographorum hinweist, um derentwillen er sich gescheut habe, den Brief einem nicht unbedingt zuverlässigen Boten anzuvertrauen, so wird es sich um eine Abschrift, keinen Druck gehandelt haben. Über Gast vgl. meine Bibliographia Brentiana (Register).

2) ne vel ulli, etiam probatissimis amicis, quibus tuto arcani quidvis committi posset, eius (epistolae) facerem copiam.

3) J. Hartmann: M. Alber S. 105.

4) Abgedruckt bei Chr. M. Pfaff: Acta et scripta publica ecclesiae Wirtembergicae 1719, p. 31ff. RE³ I, 290 ist irrig 1528 statt 1527 als Erscheinungsjahr angegeben.

Verfasser unterschied einen triplex modus edendi ac bibendi carnem et sanguinem Christi. Der erste ist der kapernaitische, carnalis et crassus; hier wird nach kirchlicher Überlieferung[1]) „Christi Leib mit den Händen der Priester behandelt, sinnenfällig (sensualiter) gebrochen und mit den Zähnen zerrieben". Diese Auffassung wird gemeinhin „verabscheut und verworfen"[2]) — sagt damals noch ein Lutheraner! Der zweite Modus ist der modus spiritualis ac salutaris, „durch den die Frommen durch den Glauben das Fleisch Christi essen und sein Blut trinken"; darüber spricht Christus fast im ganzen Kapitel Joh. 6, da er sagt: „wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben". Diese Art und Weise des Genusses Christi deckt sich mit dem Erlösungsglauben, ist also keineswegs auf das Abendmahl beschränkt, ihre Wirkung ist Leben und Heil.[3]) Für den dritten Modus hat Alber eine ganze Reihe von Prädikaten bereit, und das spricht nicht gerade für Klarheit. Tertius modus est sacramentalis seu symbolicus[4]) ac mysticus, divinus ac coelestis, universae ecclesiae Christi communis simulque singulis eius membris, non modo dignis, verum indignis ac etiam hypocritis et apostatis. Auf die Feststellung des Genusses auch seitens der Unwürdigen kommt es Alber vorab an, und er sucht ihn näher zu erklären, nachdem er ihn zunächst bei Augustin feststellen zu können glaubt. Ausgangspunkt ist ihm die Abendmahlslehre von Brenz: verbo Christi wird das Brot in corpus suum consecratus. Es wird demnach im Abendmahl „ausgeteilt (dispensari) und von den Kommunikanten empfangen der wahre Leib und das wahre Blut Christi, nicht nur von den Glaubenden und Würdigen, sondern auch von den Ungläubigen und Unwürdigen, von jenen zum Leben und Heil, von diesen aber zum Tod und Gericht." Diese Doppelwirkung entspricht der Wirkung des Wortes; die ist teils eine geistige (spiritualis), wenn nämlich das Wort Gottes nicht nur mit den leiblichen, sondern auch mit den geistigen Ohren des Glaubens gehört wird, teils nur eine äußerliche und leibliche, wenn es nur mit leiblichen Ohren gehört wird. Im einen Falle ist das Wort potentia ad salutem, im anderen ad mortem et iudicium. Der Grund liegt in der impoenitentia et incredulitas. Wer nun im Abendmahl den revera ex Christi institutione et verbo vorhandenen Leib Christi und sein Blut „nicht nur mit dem leiblichen Munde, sondern auch mit dem des Glaubens ißt und trinkt, empfängt Leben und Heil. Wer aber nur mit dem leiblichen

Übrigens ist, wie die Antwort von Brenz zeigt, der Abdruck bei Pfaff nicht vollständig, es fehlt die Zusammenfassung der Gedanken Albers in kurze Thesen.

1) De consecr. dist. 2. C. Ego Berengarius.

2) Hunc igitur communis sensus abominatur atque execratur.

3) Nam iuxta hunc modum spiritualem caro Christi editur ac sanguis eius bibitur etiam extra coenam dominicam, quoties credimus illam pro nobis datam, hunc vero pro nobis effusum. Estque huius spiritualis esus et potus proprium opus et effectus vescentes vivificare ac salvare.

4) Symbolicus ist hier offenbar, wie schon die Zusammenstellung mit mysticus verrät, im Sinne des Erasmus verstanden. Vgl. oben S. 52, Anm. 2.

Munde ißt und trinkt, wird schuldig des Leibes und Blutes Christi und empfängt für sich Tod und Gericht.“ Die Schuld daran liegt nicht an Leib und Blut Christi, sondern an Unglaube und Unbußfertigkeit der Kommunikanten.

Aber darf das Verdienst in Anspruch nehmen, zuerst das Problem des Genusses von Leib und Blut Christi seitens der Ungläubigen in den Vordergrund gerückt zu haben; es war bisher mehr nur gestreift worden.[1]) Er hat sich viel von seiner Formulierung versprochen: nicht weniger als die Beseitigung des ganzen Streites und die Union der Kämpfenden.[2]) Darin hat er sich getäuscht. Kein Wunder! Denn diese Einheitsformel war damals noch verfrüht. Sie behauptete, wie damals die Parteigegensätze standen, einerseits zu viel, andrerseits zu wenig. Zu viel: Christi Leib und Blut war re vera präsent, und das konnte angesichts des zweiten Modus, von dem der dritte sich abhob (s. o.), nicht rein geistig verstanden werden, wenn auch Alber sich mit den Flickworten panis mysticus, sacramentalis über eine nähere Erklärung hinweghalf. Zu wenig: man sah die Notwendigkeit dieser Realpräsenz nicht ein, wenn das Leben und Heil an den Glauben allein geknüpft war; das kam schließlich im Effekt auf den zweiten Modus hinaus und gefährdete das objektive Heilsgut des Sakramentes. Gegen das Zuviel würden die Zwinglianer, gegen das Zuwenig die Lutheraner Einspruch erheben. Von da aus begreift sich der Einspruch von Brenz.

Er antwortete am 13. April 1527.[3]) Bei aller Anerkennung fühlt er sich nicht befriedigt.[4]) Der Objektivcharakter des Sakramentes kommt ihm zu kurz. „Der Glaube des Sakramentsempfängers ist zwar sehr wichtig für den Weg zum Heil, hat aber mit dem Sakrament als solchem nichts zu tun.“ (ad sacramenti quaestionem nihil interest.) Die „Autorität“ der Taufe z. B. als Bad der Wiedergeburt bleibt, mag der Empfänger glauben oder nicht glauben; es ist eine objektive Gnadengabe da, bonum per baptismum oblatum, die von Glaube oder Unglaube ganz unabhängig ist. So verteilt beim Abendmahl der minister kraft (per) des Wortes des Herrn durch Brot und Wein[5]) Leib und Blut Christi. Das ist das feststehende bonum coenae, die ratio sacramenti. Unglaube des Empfängers ändert daran nichts. Für den Ungläubigen kann es sich nur um ein non utiliter offerri nec bene

1) Vgl. z. B. oben S. 180, 197.

2) Haec est unica eaque simplicissima ac vetustati meo iudicio conformissima conciliandi via, cui si ambae partes doctrina ac certa verborum forma in coena domini conformarent, resecatis utrinque inutilibus ac prodigiosis argumentis et quaestionibus coalesceret in ecclesiis Christi unitas, spiritus et concordia, ac tollerentur e medio infinita offendicula et distractiones, quas cavere ac prohibere pii magistratus est atque ἀμνησίαν utrique parti mandare, ut in vinculo pacis veritatem fidei et spiritus perpetuo servemus. Da schwebt im Hintergrunde die staatlich sanktionierte und durchgedrückte Bekenntnisformel!

3) Pfaff a. a. O. S. 36ff. Eine Abschrift auch in der Simmlerschen Sammlung.

4) Non tamen, ut mea fert opinio, his satisfactum est quaestioni de sacramento coenae.

5) pane et vino (ohne Präposition).

donari handeln, das Geschenk des corpus Christi als solches bleibt. So wird ja auch in der Evangeliumsverkündigung die Sündenvergebung „verteilt", unabhängig vom Glauben oder Unglauben der Hörer. „Das Evangelium ist immer an sich ein Wort des Lebens und eine Predigt des Heils." Ebenso vermag Unglaube Christus nichts an seiner potentia zu nehmen. „So ist auch das Sakrament des Abendmahls in Wahrheit Leib und Blut, und sie werden durch dieses Sakrament Gläubigen und Ungläubigen angeboten, mit dem Unterschiede, daß der Gläubige das angebotene Gut annimmt, der Ungläubige es zurückweist."

Das klang ja ähnlich wie Albers Ausführungen, aber es war anders konzipiert. Mit Energie wurde hier der Schwerpunkt auf die objektive Gabe des Sakramentes gelegt, während er bei Alber auf der subjektiven Stellung des Empfängers gelegen hatte. Scharf arbeitet Brenz zum Schlusse seines Gutachtens diesen Unterschied noch einmal heraus. „Es könnte jemand aus Euren Sätzen schließen, Ihr meintet, das Sakrament sei an sich in Wahrheit (ipsa veritate) nichts, sondern werde den Gläubigen Leib und Blut, sei aber den Ungläubigen ein spectrum *καὶ φάντασμα;* das ist zwar gewiß wahr, aber nicht so, daß es die Wahrheit des Sakramentes beseitige. Denn der Glaube gibt nichts dem Sakramente, sondern empfängt etwas vom Sakramente. Denn unser Herr Jesus Christus ist allein derjenige, der durch sein Wort dem Sakramente etwas gibt, der Glaube aber empfängt die gegebene Sache. Wie der Glaube der Wahrheit des Sakramentes nichts gibt, so nimmt der Unglaube der Wahrheit des Sakramentes nichts." Gewiß ist auch für Brenz Fleisch und Blut Christi ein cibus animae aut fidei, aber es handelt sich eben um eine objektive Gabe, und Brot und Wein sind die media, die instrumenta, quibus cibus ille spiritualis (de quo Joh. 6 scribitur) distribuitur. Wie das näher zu denken ist, sagt Brenz nicht; er hatte es auch bisher noch nicht gesagt[1]), ihm ist die Tatsache der objektiven Gegenwart von Leib und Blut Christi entscheidend, im übrigen nennen die Griechen mit Recht das Sakrament *μυστήριον* h. e. absconditum, quod aliud abscondite praestet quam fronte exhibeat. Auf den Konkordiengedanken Albers ging Brenz überhaupt nicht ein.

Der Reutlinger hat seine Sätze daraufhin zurückgezogen, sie sind nie gedruckt worden.[2]) Hauptgrund mochte sein, daß Brenz selbst inzwischen eine eingehende Darlegung der Abendmahlslehre geboten hatte in seiner Auslegung des Johannesevangeliums, die im Frühjahr 1527 bei Johann Secer in Hagenau erschien[3]); Brenz hatte in seinem Briefe Alber darauf hingewiesen. Der Verleger machte Reklame für das Werk nicht nur durch die Anpreisung, „daß es fast alle, die je über Johannes geschrieben, mit

1) Vgl. oben S. 206ff.

2) Die bei Gayler: Denkwürdigkeiten der Reichsstadt Reutlingen (1840) S. 329 gegebenen Nachrichten ruhen auf Pfaff.

3) Vgl. meine Bibliographia Brentiana Nr. 22. Ich benutzte die Ausgabe von 1528 (ebenda Nr. 25). Exemplar der Stadtbibliothek Zürich.

Leichtigkeit übertreffe", sondern durch den besonderen Zusatz, daß „es die Eucharistiefrage fromm und glücklich behandle". Das wird man bei Secer, dem Drucker des Lutherbriefes an Johann Herwagen[1]), verstehen. Die Firma vertrat ein Programm. Brenz selbst hat in seiner Widmung vom 1. März an die Brüder im Kraichgau die Abendmahlsfrage nicht berührt. Wohl natürlich in der Exegese, bei Kapitel 6.[2])

Brenz entwickelt klar und umsichtig seine Abendmahlslehre. Indirekt, nicht direkt.[3]) Denn an die Spitze (zu V. 53) stellt er den Satz: „es ist hier keine Rede vom Sakramente des Leibes und Blutes im Abendmahl, vielmehr fährt Christus in der begonnenen Metapher vom Essen des Fleisches und Trinken seines Blutes fort, indem er spricht: „Wenn Ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset, d. h. wenn Ihr nicht glaubt, daß Christus seinen Leib für Eure Sünden dahingegeben und sein Blut vergossen hat zur Vergebung Eurer Sünden, habt Ihr kein Leben in Euch; denn durch den Glauben an Christi Tod und das Vergießen seines Blutes werden die Sünden vergeben." „Sein Fleisch essen und sein Blut trinken heißt glauben an Christus, der für unsere Sünden gelitten hat." Um deswillen auch konnten die Patriarchen selig werden. „Sie tranken alle von dem geistigen Felsen, der ihnen folgte; der Fels aber war Christus. Hätten sie nämlich nicht Christi Fleisch gegessen und sein Blut getrunken, d. h. hätten sie nicht an Christus geglaubt, so wären sie niemals gerechtfertigt worden." „Es müssen also alle, die selig werden wollen, das Fleisch Christi essen und sein Blut trinken, d. h. glauben an Jesus Christus." „Wer ißt und trinkt d. h. wer glaubt, bleibt in Christus und Christus in ihm." „So gibt es also kein größeres Gut als Fleisch und Blut Christi, weil sie dem Glaubenden alle Güter Gottes schenken und darreichen."

So wie die Worte lauten, hätte sie auch Zwingli schreiben können; denn der Kernpunkt der Brenzschen Ausführungen: edere est credere, der bei Brenz immer wieder begegnet, ist ja auch der seinige. Aber der Unterschied zwischen beiden klafft dann sofort bei dem kritischen Verse (V. 63): caro non prodest quicquam. „Diese Stelle wird verschieden interpretiert." Brenz führt die einzelnen Auslegungen vor. „Einige meinen, daß in einer gewissen Antithese Fleisch und Geist mit einander verglichen werden, so daß der Sinn wäre: das Fleisch d. h. der fleischliche Verstand, fleischliche Kräfte, fleischlicher Geist, fleischliches Essen nützen gar nichts zur Erlangung des wahren Lebens, der Geist aber macht lebendig." Wir kennen diese Auslegung schon von Zwingli her.[4]) Daneben steht die namentlich mit Augustin gestützte Deutung: das Fleisch allein nützt

1) WA. XIX, 469.

2) Vgl. zum Folgenden auch Hartmann-Jäger: Joh. Brenz, S. 169ff. Keim a. a. O. S. 205ff.

3) Vgl. auch die Worte: Jam quanquam hoc totum caput de sacramento coenae dominicae nihil loquatur, non tamen alienum fuerit ab instituto, si pauca quaedam hoc loco de sacramento dicamus. 4) Vgl. oben S. 88f.

nichts, nämlich Christi Fleisch, mit den Zähnen fleischlich zerbissen[1]), „es nützt aber sehr viel, ja, es ist notwendig, wenn das Wort, das vom Fleische gesprochen wird[2]) (de carne dicitur) und zum Fleische hinzutritt, geglaubt wird." Man ahnt: das ist Brenzens Ansicht. Aber noch sagt er es nicht offen, sondern führt erst die dritte Ansicht vor: „Schon gibt es auch andere, die es kraft dieses Wortes wagen, aus dem Sakramente des Abendmahls Leib und Blut Christi zu beseitigen (tollere), indem sie sagen, deshalb sei in dem Sakramente des Brotes nicht der Leib, weil das Essen des Fleisches nichts nützt." Brenz urteilt: „Und das ist zwar wahr, das Essen des Fleisches Christi, wie es die Kapernaiten verstanden, mit den Zähnen zerbissen, nützt nichts. Es nützt aber sehr viel, im Mysterium des Glaubens und mit den Zähnen des Herzens empfangen; trotzdem aber folgt daraus noch nicht, daß unserem Glauben im Sakramente des Abendmahls Leib und Blut nicht ausgeteilt wird. Schulbuben würden über die Beweisführung spotten: Christus, von den Pharisäern gottlos behandelt, schadete ihrer Gottlosigkeit sehr; folglich braucht man nicht an Christus zu glauben." Es heißt, das Kind mit dem Bade ausschütten, mit dem kapernaitischen Verständnis das Genießen Christi im Abendmahl überhaupt auszuschließen. Das ist „Profanation des Sakramentes". Und nun sucht Brenz „ab ovo" die rechte Abendmahlslehre klarzulegen. Es handelt sich um das Heil des sündigen Menschen. Gott kann auch ohne externum medium seine Heilsgüter schenken. Aber das ist nicht die communis consuetudo, die communis lex. Vielmehr ist das verbum evangelii das medium instrumentum, quo credentibus donatur et distribuitur spiritus sanctus. Das Wort ist nicht etwa nur incitabulum und admonitio nach Empfang des heiligen Geistes, nein, es vermittelt ihn. Auf gleicher Stufe, als zweites medium des heiligen Geistes, stehen die Sakramente.[3]) Es gibt ihrer zwei, Taufe und „Brot und Wein des Herrnmahles". Die Taufe ist kein vanum et vacuum signum, sed tale, quo veritas regenerationis credentibus datur. Das Wasser an sich zwar ist wirkungslos, es wirkt aber, quia verbo regeneranti et vivificanti appensilis est. Entsprechend liegen die Dinge beim Abendmahl. Die göttlichen Gaben hier sind Leib und Blut Christi. „Denn Christus hat seinen Leib und sein Blut nicht nur für uns (pro nobis) gegeben, sondern auch uns (nobis); denn vergeblich wäre er als Kindlein für uns geboren, wenn er nicht auch uns geboren und gegeben worden wäre."[4]) Als Gaben werden

1) Caro per se nihil prodest, si carnaliter videatur, audiatur, sentiatur, tractetur et dentibus dilaceretur.

2) Nämlich, wie im Folgenden gesagt wird, das Wort: caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus.

3) Jam, quemadmodum per verbum evangelii credentibus offeruntur et communicantur bona dei, ita et per sacramenta verbo adfixa. Sunt enim sacramenta ob hanc caussam verbo adiecta, ut sint media instrumenta, una cum verbo, quibus credenti bona dei communicarentur.

4) Vgl. dazu Luthers Kirchenpostille WA. X, 1, S. 79.

nun Leib und Blut Christi den Gläubigen auf die übliche Weise mitgeteilt, nämlich per verbum. Und zwar der Leib Christi pane (ohne Präposition!), das Blut vino.[1]) So gut wie durch die Predigt der Worte: „Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für Euch gegeben wird" unserem Glauben Leib und Blut Christi geschenkt werden, so gut auch durch Brot und Wein (per panem et vinum), quando haec duo sermonis appendices sint. So entspricht es der ratio sacramentorum, die nicht bloße Zeichen sind, vielmehr die veritas signata per ipsa signa verteilen. Aber warum überhaupt die Doppelung von Zeichen und Sache? Brenz antwortet: weil der Mensch ein Doppelwesen ist, innerer und äußerer Mensch, geistig und fleischlich. Der innere, geistige Mensch erhält durch das Wort seine geistige Gabe angeboten, der äußere die äußere. Der geistige Mensch wird durch die äußeren Zeichen nicht gesättigt, er hat die res, die veritas ipsa. Und das ist die Hauptsache. Handelte es sich nur um den Genuß von Brot und Wein, so ginge man besser zum Bäcker und Weinschenken, die geben es besser als der minister ecclesiae. Jene res sind des Näheren Fleisch und Blut Christi, sie sind, weil für den inneren Menschen bestimmt, dona interna et spiritualia, in mysterio donata. Mit dem Munde empfangen wird nur Brot und Wein, nichts weiter[2]); „der Mund der Glaubens empfängt, auch mit seinem Sinn, Leib und Blut." Wie kann man nun sagen, das Brot sei der Leib?[3]) Die Transsubstantiation lehnt Brenz ab, nicht minder die Auffassung, daß im Brote imaginatione carnali subsistat corpusculum quoddam, ut ratio humana admiratur. „Es kann also nur deshalb gesagt werden, es sei Christi Leib, weil durch das Brot (per panem) unserem Glauben der Leib ausgeteilt wird." Damit ist die Deutung des „est" als „significat" gerichtet; denn das heißt, dem signum die res, dem Sakrament die Wahrheit nehmen, den homo spiritualis im Abendmahl der erhofften Güter berauben.

Es liegt vielmehr eine Synekdoche vor, die Brenz an dem von Luther[4]) gebrachten Beispiele von der Wiege und dem Kinde erläutert. „So wird uns im Herrnmahl zweierlei angeboten, Brot und Leib, solum tamen corpus nominatur, quod est in hac distributione praecipuum. Das Brot wird in den Einsetzungsworten ein „Sein" des Leibes genannt als „Instrument und Mittel, durch das vere et praesenter unserem Glauben der Leib gegeben und verteilt wird." Es handelt sich um eine im täglichen Verkehr übliche Redeform; wie wenn ich einem Gastfreunde einen Krug mit Wein gebe und sage: nimm, das ist Wein, während doch tat-

1) Das wird man nicht pressen dürfen, als wenn nun Leib und Blut scharf auf die beiden Elemente verteilt würden, vielmehr will Brenz nur die Doppelung der Gaben an der Doppelung der Elemente illustrieren.

2) Corporis os accipit panem et vinum sensu, praeter panem enim et vinum aliud non sentit.

3) Videamus nunc, qua ratione panis dicatur esse corpus.

4) Vgl. oben S. 180.

sächlich der Krug nur das Instrument für den Wein ist. Das Brot ist Leib und bedeutet ihn nicht nur, weil er ja wirklich da ist.[1]) Und diese Speise kann der Glaube nicht entbehren.

Aber sitzt denn nicht Christus zur Rechten Gottes? Brenz sagt: Christus hat sein Abendmahl vor der Auffahrt gehalten, unser Abendmahl aber muß sich nach dem ersten richten. In diesem aber hat Christus per panem seinen Leib gegeben, denn er war ja noch nicht aufgefahren; folglich gibt er ihn auch uns — denn wir empfangen doch nicht weniger als die Apostel! — folglich ist die Argumentation mit jenem Artikel des Apostolikums hinfällig. Brenz fühlt, daß, soll diese Logik zu Recht bestehen, wir doch im Abendmahl den nicht aufgefahrenen Leib Christi empfangen müßten, ein corpus visibile. Dem biegt er aus durch Rekurs auf den Glauben: in coena verbo suo per panem dispensavit corpus suum fidei apostolorum, non corporalis carnis sensui. Satis erat corpus fide sentire. Entsprechend erhalten auch wir nur eine geistige Speise.[2]) Von da aus gewinnt dann Brenz die elegante Wendung, daß Christi Auffahrt die rechte Abendmahlsverwaltung nicht nur nicht hindere, vielmehr bekräftige. Ascendit enim ideo super omnes coelos, ut omnia impleret et daret dona hominibus· Das „Sitzen zur Rechten Gottes“ bedeutet: esse cum patre aequalis potentiae, maiestatis et imperii ac tam late dominari, quam late pater dominatur. Im Abendmahl spendet er seine Gaben persönlich (sua ipsius manu). Näher will sich Brenz über das: ascendit ad coelos nicht auslassen, er verweist auf Luthers „herrlichen Sermon“.[3])

Vergleicht man diese Ausführungen von Brenz mit dem Syngramma Suevicum[4]), so wird man eine nicht unbedeutsame Änderung seiner Sakramentslehre feststellen können. Die Polemik Oekolampads hat sichtlich Eindruck gemacht, vor allen Dingen sucht Brenz die ihm vorgehaltene Unklarheit, man wisse nicht recht, wie denn nun eigentlich der Leib und das Blut Christi gegenwärtig seien, zu überwinden: er schaltet — das ist das Neue — die fleischliche Realpräsenz (und damit den fleischlichen Genuß) aus und konzentriert sich auf die geistige. Darüber läßt er keinen Zweifel. Neque enim corpus est in pane aut sanguis in vino, ut ibi subsistant carnaliter et Aristotelice, sed ut ibi fidei nostrae serviant et ipsi dispensentur. „Du darfst Dir auch kein neues Kommen Christi ins Brot einbilden oder glauben, daß durch diese Worte: das ist mein Leib usw. Christi Leib in das Brot hereingezwungen werde (coniurari).“ Es handelt sich nicht um ein neues Kommen des Leibes, auch nicht um eine nova coniuratio, vielmehr um „eine Offenbarung und Verteilung der Gabe, die uns Christus, unser Herr, gnädig mitgeteilt hat“. „Es handelt sich um

1) Igitur panis Est corpus et non tantum velut absens corpus significat.
2) Spirituales cibos, qui sunt corpus et sanguis Christi.
3) Vgl. oben S. 383ff.
4) Vgl. oben S. 127ff.

eine Glaubenssache, nicht um eine Bauchsache."[1]) So ist also Brenz sichtlich von den Zwinglianern beeinflußt, und sucht den Verdacht der Versinnlichung abzuweisen. Die starke Lutheranisierung bei Oekolampad[2]) hat die eigenartige Wechselwirkung einer ebenso starken Zwinglianisierung bei Brenz zur Folge gehabt. Er kann sogar einen Tropus in gewissem Sinne zugestehen, sofern nämlich das Brot nicht in den Leib verwandelt wird, also nicht voll und ganz Leib „ist".[3]) Man versteht es ohne weiteres, daß die Schweizer diesen Brenz für sich reklamieren zu dürfen glaubten.[4]) Das ging freilich zu weit, denn Brenz ist in dem Punkte völlig unerschüttert und klar, daß Leib und Blut Christi wirklich da sind und als göttliche Gabe von oben gereicht werden. Am Objektivcharakter des Sakramentes rüttelt er in keiner Weise. Das scheidet ihn scharf von Zwingli.

Aber seine Annäherung an die Schweizer brachte ihm neue Schwierigkeiten. Noch weniger als ehedem war die Notwendigkeit der Realpräsenz klargemacht. Man fragt sich immer wieder, wenn aller Nachdruck auf den Glauben gelegt wird, wenn es sich um eine rein geistige Speisung handeln soll, was bedarf es dazu der Realpräsenz? Brenz gibt zu, daß auch die Väter des alten Bundes fide ederunt corpus et sanguinem Christi, das ist also, wie das Brenz ja auch von den Aposteln hatte sagen können, so gewiß es nicht beide Male dasselbe war, nur ein edere fide gewesen, er sagt aber nicht, wie das näher vorzustellen sei, sondern springt sofort dazu über, das signum wäre bei den Vätern ein anderes gewesen, signa enim pro ratione temporum mutantur. Auf alle Fragen, wie denn nun die geistige Realpräsenz zu denken sei, läßt Brenz im Stich. Es ist eine bloße Behauptung: „es ist durchaus notwendig, daß durch die Sakramente nicht nur leere Zeichen gegeben werden, sondern auch die Wahrheit der Dinge, durch die einzig und allein der Glaube befriedigt wird." Die wiederholte Bezeichnung der Sakramente als evangelii appendices ist für das, was Brenz behaupten will, auch nicht gerade günstig: denn die Wirkung des Evangeliums ist eine rein geistige derart, daß ans Sinnliche streifende Begriffe überhaupt keine Stelle haben. Umgekehrt aber streift Brenz mit den gegebenen Begriffen: Leib und Blut doch immer wieder trotz allen Bemühens an die

---

1) Vgl. die obigen Worte über die geistige Speisung. Oder auch: Caro Christi, morti tradita, est panis, fides vero vescitur hoc pane, hoc est, credit carnem Christi pro se traditam. Vgl. auch Keim S. 207 f.

2) Vgl. oben S. 124 f.

3) Omnino tamen tropo quodam opus erit, quando reipsa videamus, panem non mutari in corpus nec vinum in sanguinem.

4) Vgl. Hartmann-Jäger a. a. O. S. 169. Wenn es dort heißt: „aber ebenso stark dringt er (Brenz) auf die substantielle Bedeutung der Elemente im Abendmahl", so ist das richtig, wenn „substantiell" im Sinne von: real-geistig etwas gebend gedeutet wird Den Ausdruck „substantiell" (substantive) gebraucht Brenz nicht.

sinnliche Sphäre heran.[1]) Soll es sich „um eine Offenbarung und Verteilung der Gaben, die uns Christus, unser Herr, gnädig mitgeteilt hat“ handeln, also um die Mitteilung der remissio peccatorum[2]), so fragt sich wieder, warum dazu die Realpräsenz nötig ist, da das Wort sie ohne diese gibt? Es kommt schließlich nahezu auf eine nur ästhetische Würdigung hinaus, wenn Brenz von einer pulchra dispensatio spricht, die im Sakramente dem äußeren und inneren Menschen etwas gebe. Und der ganzen Frage des Genusses der Ungläubigen gegenüber war er ratlos. Er begnügt sich einfach mit dem Bibelzitate und setzt aus Verlegenheit ein Ceterum davor.[3]) Man glaubt es Brenz gerne, daß er bona fide schrieb[4]), aber er wollte, ähnlich wie Alber, zu viel behaupten: einerseits eine volle Realpräsenz von Leib und Blut Christi, andrerseits eine rein geistige Gabe. Die beiden Gedankenreihen, die hier zugrunde lagen, zu einigen, gelang nicht und konnte ihm nicht gelingen. Er gerät in dieselben Schwierigkeiten hinein wie Jakob Strauß, der Gleiches wollte.

Vergegenwärtigt man sich aber, daß die eine Gedankenreihe auf Luther, die andere, wenigstens im Kerne eines auf der Höhe der Geistigkeit bleibenden Vorganges[5]), auf Zwingli zurückging, so weht etwas von Konkordienluft durch Brenz' Johanneskommentar. Sie ist auch deutlich zu spüren, so gewiß er selbst das nicht Wort haben würde. Sie liegt schon in der scharfen Abgrenzung des Abendmahlsstreites vom Katholizismus. Die summa controversiae geht nicht darum, an panis substantia mutetur in corporis substantiam, ut praeter accidentia, quae sic vocant, nihil remaneat in pane. „Über diese Narrheiten mögen die Papisten disputieren.“ Sie geht ebensowenig um die Frage, an in pane ita carnaliter corpus subsistat, quemadmodum ratio humana in pane corpusculum quoddam imaginari solet.[6]) Darüber mag fleischliche Klugheit streiten, ein neuer Aristoteles mag die Verkehrung der Naturordnung[7]) bewundern. Nein, der Streit geht um eine Glaubenssache.[8]) Nur darum handelt es sich, „ob durch das Brot und den Wein des Herrnmahls unserem Glauben Leib und Blut Christi verteilt und geschenkt werden“.[9]) Das war eine ganz erhebliche Einschränkung des Streitobjektes, da es, in voller Konsequenz durchdacht, um die sich Brenz redlich bemühte, alle Gedanken

---

1) Man vgl. nur die gequälte Formel oben: fide corpus sentire. Oder die andere: panis ac vinum coenae dominicae distribuendo sanctificantur in corpus et sanguinem Christi.

2) Quandoquidem per corpus et sanguinem contigit nobis remissio peccatorum.

3) Caeterum, si infidelis de illo pane edat et de poculo bibat, reus erit corporis et sanguinis domini, et iudicium sibi edit et bibit, non diiudicans corpus domini.

4) Ego quod scripsi, bona fide scripsi.

5) Den Gedanken der geistigen Gabe hat ja Zwingli nicht.

6) Vgl. oben die ähnlichen Worte S. 442. 7) Inversam rerum naturam.

8) Nos fidei, non rationis humanae caussam tractamus.

9) Itaque hoc solum quaerimus, an pane et vino coenae dominicae distribuantur et donentur fidei nostrae corpus et sanguis Christi.

an eine leiblich-sinnliche Realpräsenz ausschloß. Über die war man auf Lutherischer Seite sich noch nicht klar gewesen, man schwankte unklar hin und her.[1]) Brenz hat, energischer noch als Strauß, den Mut, hier ein entschlossenes Nein zu sprechen. Das klang wie eine Verheißung. Es kam, wenn man einmal soweit war, nur darauf an, ob man auf gegnerischer Seite bereit war, das „est = significat" zu opfern und eine „wahre" geistige Realpräsenz zuzugestehen.[2]) War man dazu bereit, so konnte es sich nur darum handeln, das „vere sanguis et corpus Christi" zu bestimmen. Die Probleme von Marburg erscheinen am Horizont!

Luther hat Anfang Mai 1527 den Brenzschen Kommentar in Händen gehabt.[3]) Er war etwas ärgerlich über den Konkurrenten. Er steckte noch in ganz anderen Gedankengängen. Immerhin „lobt er Brenz" ein wenig später.[4])

Einen gewissen Abschluß dieser Ulm — Reutlingen — Schwäbisch-Haller Streitigkeiten wollte das „Trostbüchlein für die Kleinmütigen und Einfältigen, die sich ärgern der Spaltung halber, aus dem Nachtmahl Christi erwachsen" bieten, das ohne Namennennung Konrad Sam 1526/27 in Ulm bei Johann Grüner erscheinen ließ und dann Philipp Ulhart in Augsburg nachdruckte.[5]) Die Schrift ist eine ehrliche Ermahnung zur Einheit. „Man soll von der Spaltung wegen die Evangelischen leerer und Prediger nit meyden als diejhenigen, die kain warheit sagen oder schreyben (wie die Bäpstler fürgeben), dieweyl sy in dem handel nit ains seynd." So gewiß die äußerlichen Zeremonien „weder rein noch gerecht machen", hat uns Christus doch zwei äußerliche Zeichen hinterlassen, „den Tauf und die dancksagung oder widergedechtnuß. Das Nachtmal ... hat der herr darumb eingesetzt, das er all seyne vertrawten oder gleubigen nit allain mit im selb, sonder auch sy under ainander veraynigte". „Wer die lieb nit hat, der frag dem Nachtmal Christi nicht nach, es gehört im so wenig als aim Juden oder Türken." Angesichts dessen ist es „zu erbarmen, das wir bey dem zaychen der liebe ain ursach des zancks nemen und werden unains ob dem, da wir ains solten werden". Darüber frohlocken nur „die feynd des Evangelii"! In Wirklichkeit freilich ist die Uneinigkeit auf der Gegenseite: Kirchenlehrer und Schullehrer haben wider einander geschrieben, und der Behauptung einer einhelligen Tradition

---

1) Siehe oben S. 198f. Man vgl. etwa mit Brenz' summa controversiae die oben S. 434f. angegebene Althamers!

2) Brenz fährt unmittelbar nach den S. 445, Anm. 9, zitierten Worten fort: Hoc si comprobatum fuerit, manifestum dein erit, quare panis dicatur vere esse corpus Christi, et vinum vere esse sanguis, non duntaxat significare.

3) Enders 6, 45.

4) Brentium laudat, berichtet Bugenhagen im Juli 1527 (Briefwechsel Bugenhagens, herausg. von Vogt S. 73). Das Lob fällt aber sichtlich ab gegen die folgenden Worte: Osiander maxime ei probatur.

5) Schottenloher: Ulhart S. 129, Nr. 147. Exemplar der Stadtbibliothek Zürich.

seit 1400 Jahren steht die Tatsache der vielen „Sekten und Orden“ gegenüber. Haben doch schon die ersten Jünger Joh. 6 über das Essen des Fleisches Christi gestritten und sagt doch Paulus 1. Cor. 11 gerade bezüglich des Nachtmahls: es müssen Spaltungen sein. „Es haben sich zu den letsten gefärlichen zeyten ob den klaren worten Christi so vil Sect erhept, das es zu erbarmen ist. Ainer will den leyb Christi essen, wie er am Creutz gehangen ist, der ander, wie er am Nachtmal bey seynen Jüngern gesessen ist, der dritt ain klarificierten leyb; darumb will auch yederman wissen, was da sey, wenig fragen, warumb es eingesetzt sey.“ Angesichts Joh. 6 und jener Paulusworte soll man sich nicht ärgern, auch nicht einander verketzern, vielmehr beider Parteien Grund und Meinung hören und dann Gott um den rechten Verstand bitten. Damit lenkt Sam von den Römischen auf die Streitigkeiten im eigenen Lager über. „Nun seind zu unsern zeyten der partheyen zwo, die sich zwayen des Nachtmals halb. Die erst sagt, der war natürlich leyb Christi sey wesenlich da under dem brot oder im brot, die ander parthey sagt, es sey weder fllaisch noch blut Christi da wesenlich, sonder werd durch brot und weyn allain bedeut etc.“ — Lutheraner und Zwinglianer, ohne die Vermittlungstendenzen der Straßburger oder Oekolampads. „Darumb will ich erstlich bayder partheyen grund und maynung anzaygen und die sprüch erzälen, darauf sy gründen.“

In durchaus loyaler Weise bringt nun Sam zunächst den Schriftbeweis der Lutheraner, d. h. die Berichte der Synoptiker über das Abendmahl, 1. Cor. 11, sodann 1. Cor. 10,16, 1. Cor. 11,27. Auch die daraus gezogenen Folgerungen gibt er richtig wieder: „Das seind ye helle, klare wort, die uns anzaygen, das Christus' leyb und blut im brot und kelch sey, warhaftig, wie die wort lauten; wie er aber da sey, das wiß man nit . . . sondern man wiß, das Gottes wort nit liegen kan, das sagt: das ist mein leib.“ Gemeinschaft mit dem Leibe Christi und die Möglichkeit unwürdigen Genusses des Leibes setzen seine Präsenz voraus. „Auß dem allem schliessen sy, das der leyb und das blut Christi wesenlich und leyplich sey im brot und Kelch.“ Die Gegenpartei, sagt Sam, stützt sich auch auf die Schrift, achtet aber „nit allain der wort, sonder auch des synns“. Danach ist zu erklären: das bedeutet meinen Leib. Die Erklärung: „in dem oder under dem brot ist der leyb Christi“, trägt Fremdes zum Text hinzu. Matth. 24 setzt voraus, daß Christus erst in seiner „Zukunft“ vom Himmel kommen wird, aber nicht, wie „die Sakramentler“ — so nennt Sam die Lutheraner — meinen, täglich ins Brot. Joh. 6 beweist, daß Christus im Sakrament „nichts nützt“, im anderen Falle hätten wir zwei Wege zur Seligkeit, Glauben und leibliches Genießen des leiblichen Fleisches Christi — ganz Zwinglis Gedankengänge![1]) „Wenn der leyb Christi wesenlich da wer im oder under dem brot, so

1) Siehe oben S. 90 u. ö.

fülen ainsmals drey Artickel des glaubens umb", nämlich: aufgefahren gen Himmel, sitzet zur Rechten Gottes, von dannen er kommen wird usw.

Wer soll nun in diesem zwiespältigen Handel urteilen? „Ain gemain Concilium von der gantzen Christenhait versamelt?" Davon weiß die Schrift nichts, das sogenannte Apostel-Konzil in Jerusalem erzählt ja nur von Aposteln und Ältesten in Jerusalem, nicht in Damaskus, Samaria usw. Soll der Papst urteilen? Nein, denn „was von Petrus geredt ist, reymet sich gar nit aufs Bapstumb". Die hohen Bischöfe und Prälaten? Von denen weiß die Schrift auch nichts. Nein, 1. Cor. 14 gibt die Norm. „Da sicht man, das ain yede gemain Christgleubiger menschen urtaylen mag, sy sey, wa sy wöll, auch in ainem yeden dörflin; nit das sy urtayl, was zu glauben sey (dann man soll allain das wort Gottes glauben), sonder was der geschrift gemäß oder ungemäß sey. Das muß aber ain Christenliche gemain sein, da man das wort Gottes in achtung hab und dem gelaubt werd." Wo sich aber eine Gemeinde nicht entscheiden kann, mag sie Urteil suchen bei einer anderen, „die sy verhofft im gayst reicher sein". Das Urteil muß aber der Schrift gemäß erfolgen, „dann alles, das zu glauben, ist reychlich in der schrift verfasst". Wie wenn er ahnte, daß dieser Weg praktisch kaum zu einem Resultate führe, setzt Sam hinzu, ein einfältiger Christ möchte wohl urteilen: „es thut sich zu unsern zeyten kain christenliche gemain zusamen in dem handel zu urtaylen, so ist auch der handel mir zu schwer und übertrifft main verstand". Das ist nun aber, sagt Sams prächtiger Schluß, kein Grund zum Verzagen. Man kann auch ohne das Nachtmahl selig werden. „Darumb ob schon der mensch die zeyt nit erlebt, darin das Nachtmal christenlich gehalten wurd, so geet im an seiner seligkait nicht ab, deßhalben er auch unerschrocken soll sein. Ain Christ soll allzeyt den leyb Christi und sein blut essen und trincken, will er selig werden, das leert der herr selbs" Johannis 6 (53ff.). Essen heißt hier glauben — Zwinglis edere est credere. Der Glaube speist die Seele und macht sie fröhlich; wie der Hungrige durch die Speise gestärkt wird, „also geschichts der seel, wann sich Gott ir aufthut, und sich durch den glauben ir zu erkennen gibt". „Wer nun ain sichern gewysen weg gon wöll, der esse und trinck Christum täglich, nit Sacramentlich." Den Weg soll der Christ vor sich nehmen und sich des Fleischs halben mit niemand zanken, da es nichts nützt. „Sonder er soll an den creützigten Christum glauben und in im gayst durch den glauben essen, so wirdt er der verhayssung Christi nach haben das ewig leben." — So führt Sam den Leser unvermerkt dem Zwinglianismus zu und sucht noch nicht die Konkordie in einer Kompromißformel. Das weist seine Schrift in die Jahre 1526, spätestens Anfang 1527.

In Augsburg ließ zu Jahresanfang 1527 Urbanus Rhegius eine neue Schrift ausgehen: „Ain Summa Christlicher leer, wie sy Urbanus Regius zu Hall im Jntal, vor ettlich Jaren gepredigt hat. 2. Thessalo. 1. Welche gnit ehorsam sind dem Euangelio Christi, die werden peyn leyden, das

ewig verderben. Darüber falle oder stande wer da wöll, es wirt nichts anders drauß.“ [1]) In Wittenberg erwartete man damals von Rhegius nicht mehr viel, er „neigt zu demselben Bösen (wie Oekolampad) oder ist schon gefallen“, schrieb Luther am 10. Januar 1527 an Nikolaus Hausmann [2]), ja, der Augsburger sollte mit einer Schrift gegen Luther gedroht haben, wenn dieser Oekolampad und Zwingli beleidige.[3]) „Augsburg ist in sechs Sekten gespalten, allein Johannes Frosch und Stephan Agricola handeln wacker und ehrlich in Christus.“ Daß umgekehrt die Zwinglianer auch nicht ganz mit Rhegius zufrieden waren, sahen wir.[4]) Aber man legte hier Wert auf die Beziehungen zu der süddeutschen Reichsstadt[5]), und die dortigen Freunde beeilten sich, den Rhegius auf die Schweizer Seite zu stellen.[6]) Über seine neue Schrift nun hat sich, soweit bekannt, niemand geäußert. Ist das Zufall? Würde man sie nicht auf Zwinglis Seite freudig begrüßt haben, wenn sie Bundesgenossenschaft verhieß? Aber tat sie es? Seitz faßt sie so auf. Für ihn ist „der Zwinglische Charakter der hier niedergelegten Abendmahlsanschauung außer Frage“. Erheben wir die Nachprüfung. Es soll für Rhegius „das Abendmahl lediglich Gedächtnismahl“ sein. Daß es „Gedächtnismahl“ ist, stimmt, aber daß es das „lediglich“ sei, nicht, und doch wäre gerade nur dieses entscheidend. Rhegius sagt gewiß, das Abendmahl sei als „ain ewige gedechtnuß auffgesetzt diß sains opffers am Creutz, ainmal beschehen“, aber die Worte haben mit Zwinglianismus gar nichts zu tun, sondern gehen gegen das Meßopfer, und der Nachdruck liegt auf „ewig“ und „einmal“, nicht auf „Gedächtnis“. Der springende Punkt für Rhegius ist der, „wir sind zu diesen letzten zeyten vom wort und werck Christi weyt abgefallen und haben auß dem hohen Abentessen ein Meß gemacht“. Das Meßopfer wird beständig wiederholt, demgegenüber betont Rhegius den echt reformatorischen, von Luther so gut wie Zwingli ausgesprochenen Gedanken, daß Christus in seiner Passion das einmalige, ewige, unwiederholbare Opfer für unsere Sünden dargebracht habe.[7]) Unter den Umständen kann das Abendmahl nicht wie die Messe als selbständiger Akt die Sünden-

---

1) Bibliogr. Beschreibung bei Seitz ZKG. XIX, 311. Ich benutzte den Text in der Gesamtausgabe der Werke des Rhegius.

2) Enders 6, Nr. 1132.

3) ib. Nr. 1148 (vom 11. März 1527). An Frosch hatte Luther am 28. Okt. 1526 geschrieben (ib. 5, Nr. 1105).

4) Siehe oben S. 260, 319 f.

5) Vgl. Zwingli an Mich. Keller VIII, Nr. 527, ferner IX, Nr. 589.

6) VIII, Nr. 547. — Zu des Rhegius damaliger Korrespondenz mit Johannes Piscatorius, nicht mit Luther, vgl. Kolde und Haussleiter in BBK. 8, 114 ff. und 183 ff.

7) „Hörstu, das es als ewigklich weret. Er spricht: Ewige erlösung, ewiger Geyst, ewiger Priester. Darumb merck, Aller sünd verzeyhung, der vergangnen, jetzigen und künfftigen, widerfert uns durch kein anders opffer, dann das eynig, das am Kreutz ein mal ist geschehen, desselbigen krafft weret ewigklich.“ Die klassische Stelle dafür ist natürlich Hebr. 7, 27, 9, 28.

vergebung vollziehen[1]), sondern nur ein Gedächtnis des Kreuzesopfers sein. So lehrt es die Schrift: „Das ist der Kelch, das new Testament in meinem blut, welchs für euch und für viel vergossen wirdt zu ablaß der sünden, das thut, so offt ir trinckt, zu meiner gedechtnuß." Rhegius stellt diese Worte an die Spitze seiner Ausführungen, und Seitz übersieht, wie manche andere, daß der Begriff „Gedächtnismahl" eine biblische Grundlage hat und den späteren dogmatischen Streitigkeiten gegenüber zunächst neutral ist. Aber Seitz deutet Rhegius weiter: „was wir thun sollen nach des Herrn Befehl, ist ‚Christlicher wayß zusamen kommen ... von des herren brot [nicht: ‚Leib'] essen und von seinem Kelch [nicht: ‚Blut'] trincken, dabey des Herren todt verkündigen, biß er kompt'". So sagt Rhegius, ja, aber die von Seitz in eckigen Klammern beigefügten Worte tragen einen Gegensatz hinein, der Rhegius durchaus fernliegt. Daß er „Brot" und „Kelch" sagt, ist durch die biblische Vorlage 1. Cor. 11, 26 bedingt, die ja mit Händen zu greifen ist; zu allem Überfluß sagt Rhegius noch: „wie Paulus die Corinther leret". Anderweitig gebraucht er die Begriffe „Leib und Blut Christi". Z. T. auch nach biblischem Vorbild (1. Cor. 11, 27), aber nicht immer. Z. B. sagt Rhegius in direktem Gegensatz zu der biblischen Formulierung (1. Cor. 11, 28), der Mensch möge „sich probieren, ob er auch gern wolt ein rechts mitglied Christi sein, das theylhafftig würde seins leybs und bluts". Damit ist die Linie der biblischen Neutralität verlassen und Stellung genommen. Aber wie? Das ist nicht ganz einfach zu sagen. An Karlstadt freilich erinnert gar nichts.[2]) Denn daß Christus seinen Jüngern Brot und Wein gab „und sagt ihn, was an ihm solle vollbracht werden um unseres Heils willen; er wollt seinen Leib in Tod geben, sein Blut vergießen um unsert willen", ist eine einfache Exegese der unmittelbar vorher zitierten Abendmahlseinsetzung. Zwinglisch ist der Hinweis auf das Passahfest[3]) und Joh. 6 nicht, denn die Pointen sind beide Male andere; die charakteristischen Verse: Passah bedeutet Vorübergang, bzw. das Fleisch nützt nichts fehlen. Rhegius aber betont: „es ist ein wunderbarlichs Abendtessen, darzu nicht ein jeder geschickt ist". Es handelt sich nicht um gewöhnliches Essen und Trinken, vielmehr muß man „des Herrn leyb bey dem Nachtmal hochschetzen" und wird „theylhafftig seines leybs und bluts"; „der leyb und das blut Christi, davon wir hie hören und darinnen gemeinschaft der Christen ist, sind nicht kleine ding". Freilich, es ist „der seelen speyß", nicht des Bauches. Sehr klar sind die Formeln nicht, gerade das Problem des Wie? bleibt offen.

---

1) „Jetzt ligt auch am tag, wie ein grosser irrthumb es ist, das die Messenden mit irem Meßopffer den leuten ablaß der sünd verheissen."

2) Anders Seitz S. 311.

3) Läge hier eine Abhängigkeit von Zwingli vor, so müßte man einen späteren Einschub bei Rhegius annehmen, da ja Zwingli erst 1525 diese Stelle wertvoll wurde. Vgl. oben S. 111.

Da will nun beachtet sein, daß es sich um Veröffentlichung früherer Predigten handelt, aus der Zeit 1523/24. Seitz hat das auch in Rechnung gezogen und geschlossen: „Wenn das, was Rhegius damals in Hall gelehrt hatte, so grundverschieden gewesen wäre von seinen jetzt dargelegten Anschauungen, so hätte er nicht hoffen können, bei der Gemeinde Anknüpfungspunkte zu finden, er hätte sie nur verwirren können." Ganz recht, nur daß es sich nicht, wie Seitz annimmt, beide Male um Zwinglianismus handelt. Vielmehr stellten wir fest[1]): der Augsburger verkörperte die Einigung von Erasmus-Zwingli und Luther in der Abendmahlslehre vor Ausbruch des Karlstadtschen Streites, und finden diese Feststellung in den Gedanken der 1527 veröffentlichten Schrift bestätigt. Gerade die Unklarheit der Formulierung ist der beste Beweis. Nun war aber, wie wir ebenfalls feststellten[2]), Rhegius inzwischen bis zur bewußten Leugnung der leiblich-sinnlichen Realpräsenz fortgeschritten; warum greift er jetzt auf die Vergangenheit zurück? Das kann nur so erklärt werden: weil er eine Einheit jetzt bewußt wünscht, die er früher unbewußt repräsentiert hatte. Rhegius wird an dem Wirrwarr der „sechs Augsburger Sekten" zu viel, er erstrebt Versöhnung und findet sie in den begrifflich unklaren Formeln einer Realpräsenz für den Glauben. Die Veröffentlichung der Jugendschrift leitet sie ein, dann setzt Rhegius sie fort.[3]) So gehört jene, streng genommen, aus dem Abendmahlsstreite heraus, sie ist keine Parteischrift. Das erklärt auch ihre Ignorierung hüben wie drüben. Sie war verfrüht.

Vom 6. August 1527 datierte die Schrift eines Augsburger „Einspänners", wie ihn K. Schottenloher nannte[4]), „Ein anzaigen auß lautrer gegründter geschrifft" usw., als deren Verfasser sich ein gewisser Johannes Presta bezeichnete, vermutlich ein Pseudonym. Das große religiös-soziale Programm, das er entwirft, handelt auch vom Abendmahl, und der Verfasser steht den Zwinglianern zweifellos nahe, dürfte auch Schriften Zwinglis kennen, die er in den Ausgaben seines Verlegers Philipp Ulhart kennen mag. Christus hat uns sein Fleisch und Blut „gaistlich" gegeben, „wann Christus spricht selbs im text: der gayst ist der lebendig macht, aber das flaisch ist nicht nütz, die wort, die ich hab geredt, seind der gayst und das leben usw."[5]) Es ist damit das neue, durch Christus gestiftete Testament ein geistliches. Auf Grund jener Worte — des „unzerbrechlichen Diamanten" Zwinglis — kann Christus nicht „von dem materlichen brot" sagen, sonder „von dem überwesenlichen[6]) brot, um welches brot er uns selbs hat hayssen bitten in unserm gebet, das er uns selbs geleret hat

1) S. 259. 2) S. 321f.

3) Siehe Bd. II. G. Uhlhorn (Urb. Rhegius, 1861, S. 143) hat den richtigen Zusammenhang geahnt, wenn er die Schrift des Rhegius mit seinen Einigungstendenzen in Verbindung bringt, aber er geht nicht über eine kurze Erwähnung hinaus.

4) Phil. Ulhart, S. 71. Bibliographische Beschreibung S. 135, Nr. 169. Ich benutzte das Exemplar der Münchener Hof- und Staatsbibliothek.

5) Bl. B_4^r. 6) ἐπιούσιος!

Matth. 6".[1]) Sein Leib und sein Blut sind „kostbarliche gaystliche zeügknusse", die wir stets bei uns haben sollen „in unser wanderschaft durch dise wüstei".[2]) Bei der Abendmahlseinsetzung hat Christus „ungezweyflet eben das selbigen gleichen brots gebraucht, das er sich mit seinen jungern zu dem Nachtmal gebraucht hat". Folglich ist es nicht schriftgemäß, „ain sunder brot — die Oblate — darzu zu bachen". Selbstverständlich ist „sollichs allain denselbigen der leib Christi, die den in rechtem glauben essen".[3]) Man erkennt aus diesen zwischen eingestreuten Bemerkungen unschwer, was der übrige Inhalt des Schriftchens bestätigt, daß der Verfasser sich scharf gegen die Messe mit Wandlungslehre sowie gegen die Abendmahlslehre Luthers wendet. Seine Position ist nicht so deutlich wie die Negation. Schwerlich wird man über Zwinglis credere est edere hinausgehen dürfen, von einer geistigen Realpräsenz Christi ist keine Rede. Aber der Verfasser sieht im Abendmahl ein Testament — wie das ja Zwingli auch konnte —, und als solches ist es ihm Unterpfand, und die Erinnerung daran reißt uns aus der Sünde empor, so oft wir in dieselbe zurückfallen. Das sollten wir freilich nicht, vielmehr — hier bricht in Presta der Täufer durch — sind wir als gläubige Abendmahlsempfänger grundsätzlich sündlos. „Welcher sich also probiert und sein Testament also durch die zwu zeugknussen — Nota bene: nicht etwa Taufe und Abendmahl, sondern Leib und Blut Christi — von dem diener der Kirchen empfangen hat in rechtem waren glauben, der hat auch sein erbland empfangen, und ob er weyter nit sünden wirt, so ist er gewiß auß denen worten Gottes des ewigen vaterlands.... Und ob wir fülen in die sünd, das wir durch die widerumb eingeleybt werden in die gemainschaft der bilger, das ist der Christenlichen kirchen und in die genad und in den tod Christi, wann die geschrift zaigt an 1. Cor. 11: Als oft jr das thund, so thund es in meiner gedächtnuß, verkündent den tod des Herren, biß er kommen wird."[4]) Man kann es angesichts dieser, aus Augsburger Täuferkreisen stammenden Schrift verstehen, wenn Luther seine Schweizergegner an die Rockschöße der Täufer hing, so gewiß es ungerecht war.

Ganz in Gärung lagen auch immer noch die Dinge in Konstanz.[5]) Der Domherr Johannes Botzheim entwarf schwerlich ein zu trübes Bild, wenn er am 2. Februar 1527 an seinen Freund Erasmus nach Basel schrieb: „die Oekolampadianer und Zwinglianer widerbellen unaufhörlich unsere Meinung, besser: die des Evangeliums, wie ich glaube. Ambrosius Blaurer läßt es den Konstanzern frei, ob sie die Realpräsenz glauben wollen oder nicht; dieser Glaube sei nicht nötig, und es sei keine Ketzerei, ob man sie glaube oder nicht glaube."[6]) Aber damit war man nicht allenthalben zufrieden[7]), und daß diese Freigabe kein Luthertum oder keinen Katholizis-

1) Bl. H_8^r. 2) Bl. H_4^r. 3) Bl. I. 4) Bl. H_4^r.
5) Vgl. oben S. 226ff. 6) K. Walchner: Joh. v. Botzheim 1836, S. 135.
7) Quae res non omnibus satisfecit (ib.).

mus bedeutete, war klar: totus est fautor (Blarer) Oecolampadii et Zuinglii. Wertvoll ist die Hochschätzung, die Luther dank seines Gegensatzes zu den Schweizern in den katholischen Konstanzer Kreisen genießt. Botzheim hat Luthers „Sermon“ (von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi) erhalten und ins Lateinische übersetzt, um sich zu wappnen gegen die Leugner der Realpräsenz. Gewiß hat er mit Luther keine besondere Sympathie mehr — er gibt zu, daß es ehedem anders war —, aber er hat Freude an dem Vorkämpfer für Leib und Blut des Herrn im Abendmahl.[1]) Wieder einmal das Geistesbündnis zwischen Katholizismus und Luthertum, an einer für den Zwinglianismus sehr wichtigen Stelle! Wie stark unter diesen Umständen die Entschlußkraft des einzelnen gelähmt werden konnte, bezeugt der Brief des Schweizers Alexius Berschi an Zwingli vom 27. Februar 1527 aus Konstanz, wo er ein Asyl gefunden hatte.[2]) „Zwei Parteien sind hier, die eine behauptet, Christi Leib sei im Brote, die andere leugnet das. Welcher von beiden ich folgen soll, welchen Weg beschreiten, weiß ich noch nicht.“ Seit zwei Jahren — offenbar unter Zwinglis Einfluß — kann er nicht mehr glauben, daß Christi Leib in der Hostie stecke. Ebensowenig wagt er aber die Behauptung corpus abesse pani. So fehlt ihm die eigene Meinung. „Ich sehe, daß Du und Luther in dieser Sache scharf zusammenstoßen, streiten und nicht einig werden könnt, wo Ihr doch gleichsam zwei Säulen des wieder erstehenden Evangeliums seid.“ Solche Zustände konnten hüben wie drüben nur auffordern, durch verschärfte Polemik eine Entscheidung herbeizuzwingen. Die Konstanzer Neutralität war ebenfalls verfrüht.

In Basel gaben im Herbst 1526 die Prediger Oekolampad, Wyssenburg, Bertschi und Geierfalk eine evangelische Liturgie heraus: „Form und gstalt, wie des Herrn Nachtmal, der Kindertauff, der Kranken heymsuchung zu Basel gebraucht und gehalten werden.“[3]) Die hier zugrunde gelegte Abendmahlsanschauung verriet deutlich den Geist Oekolampads. Es war die Rede vom „Brauch, zu reichen die heiligen Sacrament des leybs und bluts Christi“, oder die „Lieben in Christo“ wurden ermahnt, „das wir dester nutzbarer die heilig Sacrament des leibs und bluts Christi in danckbarkeit entpfahen“. Die Selbstprüfung der Teilnehmer war ein „beweren, ob sy wissen und haben die geheymnüß des Sacraments, damit die berlin nit fürgeworffen den seüwen und sy schuldig des leybs und bluts Christi werden“ — das war Oekolampads „Mysterium“. Aber die nähere Definition bog zu Zwingli zurück, ohne ihn ganz zu erreichen. „Unser geheymnüß ist, das Christus uns ist das brot des lebens, das wir mit dancksagung bey disem sacramentlichen brot bezeugen.“

1) Tamen placebat institutum de propugnando corpore et sanguine domini in eucharistia.

2) IX, Nr. 593.

3) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Vgl. K. G. Götz: Die Geschichte der Basler Liturgie seit der Reformation (Schweiz. theol. Ztschr. 25, 113ff.).

Neben diesem Dankakte[1]) stand — und das war ganz Zwinglisch — das Gemeinschaftsmahl: „wir bezeugen uns hie vereynigt sein in ein leyb Christi, so in einigkeit des glaubens erfunden." Dargereicht wird „das Brot" und „der Wein" mit den Worten: „der ungezweifelt glaub, so ir hand in den Tod Christi für Euch in das ewig leben." Die Transsubstantiation war hier ausgeschlossen, aber die Lutherische Anschauung mehr der Absicht als dem Wortlaut nach; Oekolampad legte stets Wert darauf, daß im Abendmahl nicht „schlecht Brot" wie bei einer gewöhnlichen Mahlzeit genossen werde.[2]) Die Basler Liturgie wurde alsbald in Augsburg bei Philipp Ulhart nachgedruckt.[3])

Wertvoll war dem Zwinglianismus die Unterstützung durch die buchhändlerische Presse; sie trug die Ideen außer Landes. Ihr Einfluß ist nicht immer genau nachweisbar, mitunter aber glückt sein Aufweis. So hat in Augsburg neben Ph. Ulhart Sigismund Grimm wacker für Zwingli gearbeitet[4]), er schickte 1528 einen Buchführer zur Berner Disputation, die Straßburger hatten auch Fühlung mit ihm; so vorab der rührige Christoph Froschauer aus Zürich, der jeden Frühling und Herbst die Frankfurter Messe befuhr, dort ein Filialgeschäft unterhielt und als Vertrauter den Verkehr der Reformatoren in Zürich, Basel und Straßburg vermittelte. Ihm ist es gelungen, in Frankfurt a. M. für Zwingli Boden zu gewinnen. Am 18. September 1526 schreibt er an Zwingli[5]): „ich lasse Euch wissen, daß die Sachen wohl stehen in Frankfurt des Evangeliums halb, auch Eurer Schriften halb. Ich hab auch Eurer Bücher viel einzeln verkauft gegen Leute, die allenthalbher danach geschickt haben." So kann er eine gute Herbstmesse melden, wenn auch die Bezahlung schlecht war. Die Frankfurter haben sogar den Wunsch ausgesprochen, Zwingli möchte über die Evangelien und Episteln schreiben und die Propheten verdeutschen. Zwei Mitglieder dieser neuen Zwingli-Gemeinde kennen wir: Dionysius Melander und Johannes Haner. Von jenem bestellte Froschauer Grüße, und Zwingli schrieb ihm am 31. März 1527 den ersten Brief, zugleich die Beantwortung

---

1) Es heißt weiterhin: „Darumb auch wir mit dancksagung ingedenck sein der gutthat seynes leybs und bluts, wie er uns des allerheiligsten brauchs hat wöllen erinneren seines Nachtmals."

2) Nur in einer Anmerkung sei Oekolampads „Frag und Antwort" gedacht. Zwar läßt sich die Datierung sicherer als Cohrs (Monum. Germaniae paedagog. 23, 6) annahm, fixieren, denn der Katechismus wird am 18. Dezember 1526 von Zwingli erwähnt (VIII, Nr. 560), aber ob der Text der ersten Ausgabe von 1537 der ursprüngliche ist, bleibt fraglich. Es heißt: „Was haltest du von dem Sacrament des herren Nachtmals? Antwort: Es ist eine gemeyne dancksagung und hohe pryszung des sterbens und blutvergiessung unsers Herren Jesu Christi mit bezügung christenlicher liebe und eynigkeit." Speziell Oekolampadische Gedanken finden sich in dieser Formulierung nicht, aber sie kann sehr wohl von Ende 1526 stammen.

3) Schottenloher, S. 128, Nr. 141.

4) VIII, Nr. 520, 527. IX, Nr. 681.

5) VIII, Nr. 528.

von drei Fragen, die ihm durch Froschauer übermittelt waren[1]); sie betrafen das Abendmahl nicht unmittelbar, doch verwies Zwingli auf seine Amica Exegesis. Haner hingegen setzte sofort mit der Abendmahlsfrage ein und hat als lästiger Querulant Zwingli mit Briefen verfolgt, der ihm nur spärlich antwortete. Daß Froschauer ihn gewonnen hat, sagt Haner selbst; sein erster Brief datiert auch vom gleichen Tage wie der des Buchhändlers.[2]) Er drängt Zwingli seine Freundschaft auf, will mit ihm zusammentreffen, hat auch an Oekolampad geschrieben und glaubt zur Mäßigung raten zu müssen. „Hätte man anfänglich nur mit gerechten Argumenten diese Sache behandelt, so wäre sie nicht eine so verhaßte Tragödie geworden." Dabei verdient Heraushebung, daß Haner persönlich eine Mittelstellung einnimmt, die fast „calvinisch" anmutet, wenn ihr Endzweck die gloria dei sein soll.[3]) Er gründet sie auf Joh. 6, 63, gibt dieser Stelle aber eine eigenartige Wendung: nicht nur nicht in pane, vielmehr ebensowenig in cruce nützt das Fleisch etwas. Nur der Glaube „nützt", sive carnem quis in pane edat, sive e cruce pendentem spectet. Der Glaube aber richtet sich auf das alles schaffende Wort. Wie sich Haner diese immer wieder betonte Lebenskraft des Wortes im Abendmahl denkt, wird nicht klar. Jedenfalls ist er kein bedingungsloser Anhänger Zwinglis. Bald nach dem ersten Briefe siedelte Haner nach Nürnberg über.[4]) Am 3. Dezember schrieb Zwingli die erste Antwort.[5]) Die Freundschaftsbezeugungen Haners läßt er sich gerne gefallen, gibt aber sofort Haners unklaren Ausführungen die bestimmte Wendung auf die Eucharistie. Wer „das Fleisch in der Eucharistie verteidigt, hat einen schwachen Glauben oder redet vermessen". Irgend etwas Kreatürliches kann den Glauben nicht kräftigen, die Speise der Seele kann daher nur Gott sein. „Christi Fleisch essen, heißt glauben, daß er für uns gestorben ist", er, der Gott ist. Göttliche und menschliche Natur in Christus dürfen nicht vermischt werden. Daß Zwingli Haner als Stützpunkt in Nürnberg benutzen möchte, zeigt die Schlußermahnung, für die Aufhebung des dortigen Bücherverbotes[6]) Sorge zu tragen. Aber der neue Freund hat

1) IX, Nr. 601. H. Dechent: Kirchengeschichte von Frankfurt a. M. seit der Reformation, I, 1913, S 117 macht darauf aufmerksam, daß Oekolampad manche Beziehungen zu den Frankfurter reformatorischen Persönlichkeiten hatte, und daß man mit ihm — vergeblich — 1525 wegen eines evangelischen Prädikanten verhandelt hatte. Eine weitere Stütze des Zwinglianismus war Bernhard Algesheimer. Die Zwingli-Korrespondenz ist von Dechent leider nicht berücksichtigt worden. Hinter dem Ganzen steckte auch hier wieder als treibende Kraft Bucer. Melander hat sich durch Herwagen an ihn gewandt, und der Straßburger antwortet Ende Februar 1527, indem er ihm ausführlich seine Abendmahlslehre auseinandersetzt (Simmlersche Sammlung).

2) VIII, Nr. 529.

3) Crucem sic praedicari velim, ut interim nihil decedat gloriae dei, quin ut huius omnis honos uni deferatur deo.

4) Nurinbergam me conferam VIII, Nr. 529; der nächste Brief, vom 11. November, datiert schon von dort (VIII, Nr. 548).

5) VIII, Nr. 555. 6) Vgl. oben S. 232.

im Gegenteil von den Nürnberger Lutheranern angenommen, wie sein nächster Brief an Zwingli vom 18. Dezember beweist.[1]) Er spielt jetzt sehr stark mit dem Gedanken, daß die Einheit der Frommen mit dem Haupte Christus eine realis ac corporalis carnis ac sanguinis Christi communio sei. Durch sie glaubt er einen Nutzen der leiblichen Gegenwart Christi im Sakramente sicherstellen zu können, und nur durch sie. Zwinglis Antwort darauf ist verloren, aber daß er „in Allem mit Haner übereinstimmte", wie dieser behauptete[2]), können wir nicht glauben. Sein eigener, vierter Brief an Zwingli vom 1. März 1527 bezeugt das. Er bringt wieder eine neue Auffassung, die sichtlich an den Gedankengängen der Nürnbürger orientiert ist und eine Mittelstellung erstrebt. Die crassa corporis physici opinio will er nicht, ebensowenig das reine Symbol, vielmehr muß zu diesem das Verheißungswort hinzutreten. Durch es wird das „gewöhnliche Brot" (panis communis) zu einem „mystischen", und durch das Brot (pane, ohne Präposition!) „symbolisch und im Mysterium, aber wirklich und lebenskräftig im Worte" (symbolice et in mysterio, vere autem ac vivifice in verbo) der Leib Christi genossen. Das Wort vermag alles, „omnia vehit et portat"; es gibt den Symbolen einen bestimmten Stempel (designat). „Fügst Du zum Worte der Verheißung zugleich die Symbole Brot und Wein, ja, wenn Du sie selbst durch das Wort der Verheißung stempelst (designaveris), so wird niemand leugnen, daß Christi hingegebener Leib durch das Brot und sein vergossenes Blut durch den Wein genossen wird, aber im Mysterium." Mit dieser Formel glaubt er die Einheit erzielen zu können. Den Begriff des Gedächtnismahles und der Danksagung will Haner nur so gelten lassen, daß Gedächtnis wie Danksagung sich auf dem Grunde des Glaubens an jene mystische Realpräsenz erheben[3]); den rein subjektiven Charakter beider Momente lehnt er ab. Auch auf seinen früheren Gedanken von der naturalis unio cum Christo per hoc sacramentum kommt er wieder zurück; man hat sie ihm durch Hilarius[4]) gestützt, und das hat ihm imponiert, ja, er plädiert nun für die Kinderkommunion, damit die Kinder membra de corpore Christi würden, und macht Zwingli auf Picus von Mirandula und Bessarion aufmerksam. Sein Ceterum censeo bleibt: nicht leiblich, nicht kraß, wohl aber *πνευματικῶς* ist Christi Leib per verbum bei dem Symbol des Brotes. Zwingli antwortete darauf im Mai mit der Übersendung der „Amica Exegesis" und „Früntlich verglimpfung", Schriften, die Haner inzwischen schon besaß.

Die Verbindung des Zwinglianismus mit den Schwenckfeldern[5]) war seit Ausgang 1526 nicht nur äußerlich, vielmehr auch sachlich inniger

1) VIII, Nr. 561. 2) IX, Nr. 597.

3) Nisi enim prior quis manducet atque adeo operis redemptionis traditique corporis gustum ac sensum intra se deprehendat ac experiatur, idque iuxta elenchum fidei, quomodo, quaeso, digne commemorabit?

4) Lib. 8 de trinitate cp. 13 (siehe die Stelle, IX, S. 67, Anm. 8).

5) Vgl. oben S. 271ff. Vgl. auch IX, Nr. 607, 614.

geworden. Schwenckfeld hatte seine eigenartige Exegese[1]) zurückgestellt und sich damit Zwingli noch stärker genähert, so gewiß auf der anderen Seite ein Unterschied bestehen bleibt. Crautwald vor allen Dingen hat sich jetzt um ein Verständnis Zwinglis bemüht. Er gibt die Einsetzungsworte wieder: „Das, saget er (Christus), thut, kompt zusammen, brechet das leibliche Brot und trinket von dem Weine, aber zu meinem widergedechtnus“[2]), und sucht einem Freunde die „Sorgen um das, was er an Oekolampad und Zwingli vermißt, zu erleichtern“.[3]) Aber auch Schwenckfeld rechnet sich insofern zu den Zwinglianern, als er in einem großen Rundschreiben vom Februar (?) 1527 alle Differenzen auf zwei große Parteien reduziert[4]), wie das Zwingli ja auch getan hatte.[5]) Freilich bestimmt Schwenckfeld die Eigenart der beiden Parteien etwas anders. Dem würde zwar auch Zwingli zugestimmt haben: „die andere Part verstehet die wort Christi fleischlich in dem so sie wil das Brot mit eingeschlossen haben, vermischet die himlische speise mit der irdischen und vermeinet, daß der Leib Christi durchs Brot oder im Brot fürgetragen werde“. Das waren die Lutheraner; die Gegenpartei aber kennzeichnete der Schlesier so: „eine Part wil die wort Christi vom essen seines Leibs und trincken seines Bluts geistlich verstehen, nemlich wie der Leib und Blut Christi durch kein ander mittel möge genossen werden denn im lebendigen Worte, durch den lebendigen glauben“. Das war nicht unzwinglisch, gewiß nicht, aber es rückte den Gedanken von der manducatio spiritualis in einen Vordergrund, in dem er bei Zwingli noch nicht stand[6]), wohl aber bei Schwenckfeld. Noch dazu in besonderer Prägung. In einem Briefe an einen Studenten von 1526 hatte Schwenckfeld ausdrücklich gesagt: „‚Est‘ in hac oratione ‚hoc est corpus meum‘ pro ‚significat‘ neutiquam accipi potest, sed perpetuum Esse et aeternam Essentiam importat, absorbetque id totum, quod ‚hoc‘ demonstrat, in naturam corporis per Verbum et in Verbo.“[7]) Das sollte so verstanden werden: die Deutung Karlstadts ist

1) Auf sie hatte noch Billican in seiner Epistola an Rhegius (s. o. S. 251) hingewiesen: sicque toto orationis ordine confuso extulit: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. Das ist auch ein Beweis, daß man auf Schwenckfeld achtete. Umgekehrt hatte Bugenhagen am 13. April 1526 seine Absage an die Schlesier wiederholt. Vgl. Vogt: Bugenhagens Briefwechsel S. 61 f. Ganz preisgegeben hat Schwenckfeld seine Exegese nicht — sie kehrt 1528 wieder, vgl. unten cp. 13.

2) Corp. Schwenckf. II, 314. 3) ib. 431.

4) ib. 447. Noch schärfer, gegen Luther direkt, sagt Schwenckfeld 452: „Es wölle sich aber . . . niemands lassen abschrecken, daß etliche fürgeben, es wären hiebey sechs oder sieben Secten bey deme Artickel zwischen sich selbs uneins; damit wöllen sie die warheit verdechtig machen. So doch nur zwo opinionen des Artickels umb und umb sind: Nemlich, daß der Leib Christi im Brote, und daß er nicht darinn ist“.

5) Siehe oben S. 316. 6) Vgl. oben S. 321.

7) Corp. Schwenckf. II, 349. Schwenckfeld fährt fort: Loquitur itaque Christus in coena de Esse corporis sui aeterno, h. e. de sese toto per Verbum i. e. per sese in carne, nempe quod ipse Christus, verbum aeternum dei, deus panis coelestis frangatur pro nobis in cruce et detur nobis in cibum aeternum. — Vgl. zu dieser weiterhin ge-

auszuschließen, es liegt zwar eine demonstratio vor, aber eine intellectualis demonstratio, die geht nicht auf den sitzenden Leib, wie Karlstadt meint, sondern „auf das, das im Herzen von der äußerlichen Aktion gefasset wird".[1]) Christi Leib ist für die Seele, was Brot für den Leib, eine geistliche Speise.[2]) Schwenckfeld faßt diese Speisung des Näheren als Einwohnung des verklärten Christus[3]) und kann dann von einem „natürlichen und selbständigen Sein im Brote" reden, derart, daß Christus sich „darin kräftig und lebendig beweise".[4]) Er spricht auch von einem „wahrhaftig gespeist und getränkt werden mit dem Leibe und Blute Jesu Christi".[5]) Ausdrücklich wird herausgehoben, daß das Abendmahl zwar auch ein „Widergedechtnis" sei, aber nicht nur. Vielmehr wird in ihm etwas gegeben: „das Wort bringt in seiner krafft ein geistlich unsichtig Brot und tranck mit sich, für den innerlichen menschen und für die gleubige Seele, daas ist der leib und blut unsers Herrn Jesu Christi, damit sich das Wort hat vereiniget, denen es ein sich fasset und ihn durch sich selbs im h. Geiste außteilet."[6]) Wie die Blutegel in den Sümpfen sich an die Füße der Menschen hängen und das unreine Blut heraussaugen, so sollen wir uns an Christus „mit dem stift des glaubens" hängen, von seinem rosafarben vergotteten Blut trinken und nicht nachlassen, bis wir gesättigt und eine göttliche Kraft in unsere Seele empfangen haben.[7]) Diese Gedankengänge führten deutlich von Zwingli ab. Aber sie klangen krasser, als sie gemeint waren. Schwenckfelds Abgrenzung gegen Luther ist ganz deutlich und kommt scharf zum Ausdruck. Immer wieder. Von einer „wesenlichen", leiblichen Realpräsenz und einem Genuß des Leibes und Blutes Christi durch die Ungläubigen ist keine Rede.[8]) Es handelt sich um einen Glaubensakt. Darin ist Schwenckfeld mit Zwingli einig. Sofern er dann aber den Glauben als Genießen des Leibes und Blutes Christi faßt, gerät er in mystische Gedankengänge hinein, die Zwingli nicht lagen. Er redet vom „sakramentlichen" Essen, vom „Geheimnis" oder „Mysterium"[9]) und gelangt auch nicht dazu, es zu enthüllen. Man muß sich letztlich damit begnügen, daß „etwas geistlichs, himmlisches" da ist.[10]) Gerne gebraucht Schwenckfeld als Zwischenbegriff „das Wort". „Im Worte" ist der Leib und

---

steigerten Gegensätzlichkeit zu Zwingli (und Calvin) K. Ecke: Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation (1911) S. 202ff. Die gute Abhandlung von F. W. Loetscher: Schwenckfelds Participation in the Eucharistic Controversy of the 16. Century (Princeton Theol. Review 1906, 353ff.) berücksichtigt auch die erste Zeit, 1525—1527, zu wenig.

1) ib. 371. 2) ib. 471.

3) ib. 449: Und wir solten nicht nach im fragen, so er nu verklärt in uns sein wil und wir widerumb in im, und solten nicht wissen, durch welche weise solches geschehe, wie es zugienge, und wie er selbstendig in's Brot käme?

4) ib. 450. 5) ib. 474, 539. 6) ib. 540. 7) ib. 574f.

8) ib. 474, 461, 490f., 492 (hier gegen das „in" und „unter"), 494 (desgl.), 502, 504, 512, 519, 537, 548, 550.

9) ib. 471, 515 u. ö. 10) ib. 468.

das Fleisch Christi[1]), im „Worte des Lebens“ werden wir gespeist, und er versteht darunter „das ewige, allmächtige Wort, die Weisheit, die rechte Hand, der Sohn Gottes, des himmlischen Vaters“.[2]) Dieses Wort wird „vermittelt“, allein von Gott durch Christus im h. Geiste gesprochen in der Gläubigen Herz[3]), aber es tritt eben auch in den Abendmahlsworten in die Erscheinung, „teilet sich da selber aus“; darum empfiehlt sich dieser Begriff als Zwischenbegriff, ohne freilich das Mysterium wesentlich deutlicher zu machen. Ein „gemein Beckenbrot“ ist das Abendmahlsbrot jedenfalls nicht.[4]) Das betonte ja auch Oekolampad, und von diesen Gedankengängen aus befremdet seine besondere Intimität mit den Schlesiern nicht. Sie war nicht nur durch die geographische Grenzlage Basels gegeben, sondern in der Sache begründet. So hat denn auch der Basler das Vorwort zu der bei Thomas Wolff am 31. Mai 1527 erschienenen, von ihm besorgten Ausgabe von Schwenckfelds „de cursu verbi dei“ geschrieben, woselbst die Abendmahlslehre gestreift, ihre Grundlage, der Glaubensbegriff, klar entwickelt wurde.[5])

Aber wie zwischen Zwingli und Oekolampad die engste Gemeinschaft bestehen konnte, so waren auch die Verbindungslinien zwischen Zwingli und Schwenckfeld stark. Sie ergaben sich aus dem schon angegebenen grundlegenden Einheitspunkte des Glaubensaktes. Es unterliegt sogar keinem Zweifel, daß der Schlesier sich unmittelbar Gedanken des Zürchers aneignete. Zwinglisch ist es, wenn Schwenckfeld „das Brot für den Leib Christi halten“ als „die Kreatur für Gotte halten“ beurteilt.[6]) Das Abendmahl ist „eine geistliche gemeinschafft und essen im glauben“[7]), die Worte des Nachtmahls müssen „nie anders denn geistlich verstanden und ausgeleget“ werden.[8]) Energisch betont Schwenckfeld das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters, da „wartet“ er, bis daß seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt werden.[9]) Und Schwenckfeld sucht von da aus, ähnlich wie Zwingli, auch christologisch die Unmöglichkeit der leiblichen Realpräsenz klarzumachen: Christus sitzt nach der Menschheit in Einigkeit des göttlichen Wesens mit Gott dem Vater im Himmel, und darf nicht in irdische Kreatur heruntersteigen, so wenig wie das mit der Menschheit geeinte Göttliche kreatürlich werden kann.[10]) Die volle Tiefe des Glaubensbegriffes hat Schwenckfeld erfaßt, gleich Zwingli, wenn er schreibt: „die dinger, die der glaube begreiffen und daran er hangen sol, seind geistlich und müssen in's hertz kommen, welches aber weder das Brot noch

---

1) ib. 470, vgl. 478, 484.

2) ib. 488, vgl. 577. 3) ib. 491, 492. 4) ib. 542.

5) ib. 590ff. Das Manuskript hatte Fabian Göppert überbracht, der damals Straßburg, Basel und Zürich bereiste. Schwenckfeld war mit dem Druck nicht einverstanden, weil er sein Latein für schlecht hielt. Vgl. Corp. Schwenckf. III, 62.

6) ib. 453, 474. 7) ib. 477f. 8) ib. 479.

9) ib. 480f., vgl. 509: „wir sollen Christum Jesum nirgent denn im Himmel suchen“, ferner 512, 518. 10) ib. 520f.

kein eusserlich Element thun kan".[1]) „Allein durch den Glauben können wir mit Gott Gemeinschaft und seiner Geheimnis Verstand haben."[2]) Den Gedanken der Danksagung und der Bezeugung der Gemeinschaft in Christus beim Abendmahl hat Schwenckfeld auch.[3]) Und seine biblischen Belegstellen sind die Zwinglischen. „Wir essen eine geistliche Speise und trinken vom geistlichen Felsen Christo, von seinem Leibe und Blute, mit dem Munde des Herzens, durch den wahren, lebendigen Glauben", heißt es zu 1. Cor. 10, 4.[4]) „Beim Johanne wird das Fleisch und Blut Christi nicht fleischlich verstanden und genossen"[5]), eine eingehende Exegese von Kapitel 6 bringt dafür den Einzelbeweis, insbesondere natürlich V. 63.[6]) Mit dem „wahrhaftig" V. 55 findet sich Schwenckfeld so ab: „das Wörtlin ‚warhaftig' ist nicht dem pfantastischen gespenst zugegen gesetzt, sonder warhaftig ist exclusiva particula, schleust auß alles, das leiblich und fleischlich ist, also daß das Fleisch und Blut Christi nicht anders denn geistlich und Himmlisch speiset und trenckt, wenn es leben und geist ist".[7]) 1. Cor. 11, 25, 26 wird Belegstelle für Schwenckfelds Deutung der „einsetzung und ordnung des Nachtmals", und er redet in Wiedergabe der Paulusworte von einem „Wiedergedächtnis".[8]) Matth. 24, 23f. wird als Weissagung, „stracks auf diesen Irrsal beim Sacrament des Leibs und Bluts Christi gericht" gefaßt.[9]) Wiederum berühren sich Zwingli und der Schlesier in dem scharfen Widerspruch gegen Brenz[10]) und die schwäbischen Syngrammatisten. Es ist unmöglich, weil das äußerliche Wort dazu viel zu schwach ist, durch das Rezitieren der Einsetzungsworte den Leib Christi in die irdische Kreatur des Brotes zu bringen[11]), ebensowenig kann man den Leib Christi auf zweierlei Weise im Abendmahl genießen, leiblich mit dem Munde und geistlich mit der Seele.[12]) Alles in allem: mochte auch Schwenckfeld (wie später Calvin) „Christum Jesum allein im Himmel geistlicher Weise" suchen im Abendmahl[13]), wo man — und so stellte sich ja

---

1) ib. 505, vgl. 550. 2) ib. 544. 3) ib. 549.

4) ib. 479. 5) ib. 483, vgl. 539.

6) ib. 555. Doch deutet Schwenckfeld hier „Fleisch" auf Christi Fleisch „von seinem fleische nach dem ersten Stande, weil es noch schwach, sterblich, Cörperlich, oder leiblich war. Nicht daß sein fleisch aller dinger kein nütz gewest wär, ja, es ist bald von der geburt ahn nütze, am creutze noch nützer, denn wir seind darin erlöset, Sonder der Herr redet vom nutze der Lebendigmachung, und daß es noch die seele zu speisen nicht nütze war". Vgl. 557ff.

7) ib. 575. 8) ib. 546. 9) ib. 525.

10) Genauer gesagt: den früheren Brenz; denn dem Brenz des Johannescommentars stand Schwenckfeld nahe.

11) ib. 487, vgl. 526, 543. 12) ib. 488.

13) ib. 511. Schwenckfeld erläuterte: den Glauben „über sich auf Christum in Himmel und durch Christum in Gott, da jetzt unser Leben mit Christo verborgen ist, richten und haben". Das „ungläubige" Essen und Trinken läßt Schwenckfeld von da aus gleichsam a posteriori feststellen: man soll sich prüfen, ob man beim Abendmahl geistlich gesättigt worden ist; geschah das nicht, so ist zu befürchten, daß man unwürdig hinzutrat. (ib. 560.)

der Gegensatz immer mehr — zwischen leiblicher Realpräsenz und ihrer Leugnung die Parteigrenze zog, gehörte Schwenckfeld, wie er das ja auch selbst wünschte, auf die Seite Zwinglis und nicht Luthers. Je stärker der Zürcher die Seitenlinie seiner Auffassung, die manducatio spiritualis, belastete, desto verwandter wurde er dem Schlesier. Luther aber hatte Ursache, vor ihm zu warnen.[1])

Sogar bis nach Italien hin hat die Presse die Schriften der Zwinglianer getragen. Ein unbekannter Italiener, den die Inquisition aufgegriffen hatte, quält sich mit dem Abendmahlsproblem: „Über diese Frage habe ich nichts gelesen außer dem Werke Zwinglis über die wahre und falsche Religion und dem Antibolon gegen Emser, sowie außer zwei Schriften Oekolampads, nämlich der „Auslegung über die Worte des Herrn: das ist mein Leib“ und dem „Antisyngramma“. Gerne möchte er Gewißheit haben, wir hören nicht, ob er sie erhielt.[2])

Gerne hat man auf Zwinglis Seite in dieser Zeit, Ende 1526/Anfang 1527, da es die Vorbereitung der unmittelbaren Auseinandersetzung mit Luther galt, gleichsam Truppenrevue abgehalten und stolze Freude über das Vordringen seiner Sache empfunden. Oekolampad zählte im November 1526 in einer Reihe Nördlingen, Augsburg, Worms, Frankfurt und Holland auf.[3]) Capito schrieb etwas früher: „die Wahrheit der Eucharistie ist allenthalben bekannt“[4]), noch früher Bucer: „Ganz Holland und Friesland ist durch Rode und gewisse andere zur reinen Wahrheit gelangt, es werden verständig alle Christen in Flandern, Brabant und Geldern.“[5]) Am 28. Februar 1527 berichtete Capito: „die Wahrheit leuchtet von Tag zu Tag mehr hervor“.[6]) Man verfolgte mit allen diesen Ermunterungen einen bestimmten Zweck: Zwingli zu einer Schrift gegen Luther zu drängen. Auf der anderen Seite wurde Luther nicht minder gegen Zwingli aufge-

---

1) Wie er es Conrad Cordatus gegenüber am 29. Januar tat. (Enders 6, Nr. 1136), und schon vorher am 28. November 1526 (ib. 5, Nr. 1115).

2) Auf diesen bei H. Hottinger: hist. eccl. N. T. saec. XVI pars II abgedruckten Brief machte E. Stähelin: Oekolampads Beziehungen zu den Romanen, 1917, S. 18, wieder aufmerksam.

3) VIII, Nr. 547. In Worms wirkte Leonh. Brunner. — Als Gegenstück vgl. man Herminjard I, Nr. 189, über die strammen Lutheraner in Metz.

4) VIII, Nr. 531.

5) VIII, Nr. 503. Zu Friesland vgl. die eingehende Darstellung von E. Kochs im Jahrbuch der Gesellsch. f. bild. Kunst u. vaterl. Altertümer in Emden, Bd. 19 u. 20. Sehr richtig wird hier S. 256ff. die Abendmahlslehre des J. Aportanus, die sich z. T. wörtlich mit der Zwinglis deckt, auf die gemeinsame Grundlage Wessel-Hoen-Rode zurückgeführt, nur hätte Kochs noch Erasmus hinzusetzen sollen. Vgl. auch ebenda das interessante Abendmahlslied.

6) IX, 595. — Von den sehr interessanten, gerade damals 1526/27 sich anspinnenden Beziehungen des Zwinglianismus zu den mährischen Brüdern (vgl. J. Th. Müller: Die böhmische Brüderunität und Zwingli, Zwingliana III, 514ff.) scheint man im Kreise der Zwinglifreunde nichts gewußt zu haben. Oder man hat es vertuscht, da die Kanäle, die ihn hinübertrugen, täuferisch (Hubmaier) infiziert waren.

hetzt; so entsteht ein großes Wettrüsten, nur daß man in Zürich besser über Luthers Absichten unterrichtet war als in Wittenberg über die Zwinglis. Beide waren ziemlich gleichzeitig fertig, aber Zwinglis Buch hat früher die Presse verlassen. Da sie sich einander zum ersten Male offen aussprechen, reden sie nicht selten aneinander vorbei. Aber es war gut, daß die Aussprache endlich erfolgte. Man hatte lange genug die Freunde reden lassen und war dadurch nur verbitterter geworden. Luther hatte die Zeit bisher gemangelt, bei Zwingli hatte außerdem noch eine gewisse Scheu und Hochachtung mitgesprochen.

Kapitel 10.

Die große Auseinandersetzung zwischen Zwingli und Luther. Ihre Wirkung auf Freund und Feind.

Schon am 8. Juli 1526, als er den prologus galeatus zum schwäbischen Syngramma[1]) an Oekolampad und Zwingli sandte, hatte Bucer gemahnt: „ich möchte, Zwingli schriebe ein Büchlein in deutscher Sprache, in dem er freundschaftlich (amice), aber doch ernst (graviter) Luther ermahnte, sich nicht zu viel zuzutrauen und anzuerkennen, daß er in dieser Sache von keinem guten Geiste geleitet werde . . . Zwingli würde das gut können. Ich bitte nur, er möchte sich Luther als belehrbar (sanabilem) vorstellen und ihn wie einen Bruder behandeln, den er ernstlich an seinen Irrtum erinnern möchte, aber so, daß nicht nur Luther, sondern auch alle Leser erkennen können, alles entspringe aus Liebe zu Christus und zu ihm. Nichts soll er zu stark herausheben, tolerant soll er sprechen, was nur immer bei Luther des Herrn ist, und das ist viel". „Candidissime" soll Zwingli rügen, nie vergessen, daß nur die Ehre Christi die Gegnerschaft fordere. Der Paulusgeist, der sich freut, wo immer Christus gepredigt wird (Phil. 1, 18), ist vonnöten. So wünscht Bucer zwei Teile in Zwinglis künftigem Buche: im ersten soll er Luthers Anmaßung widerlegen, zeigen, daß er sich und den Seinen nicht das iudicium ecclesiae beimessen dürfe, auch nicht zur Gewalt greifen und durch die Obrigkeit die Bücher Zwinglis und Oekolampads verbieten lassen. Der zweite Teil soll sich speziell mit dem Abendmahl befassen und die Argumente Luthers auflösen, die sich auf jene vier Stellen stützen: hoc est corpus, panis, quem frangimus, reus erit corporis et sanguinis, probet seipsum homo. Zwingli soll populär (vulgariter) schreiben, ohne „erhabene Philosophie", nicht einmal Kirchenväter, es sei denn ganz kurz, soll er zitieren. „Immer nämlich werfen uns die Gegner vor, wir folgten der Vernunft und den Vätern, die doch

1) Vgl. oben S. 295.

Menschen sind". „Ich möchte, daß auch im Titel die freundliche Ermahnung an Luther, er möchte der Wahrheit nicht widerstreben, hervortrete", eine besondere Vorrede an den christlichen Leser soll den Span als eine Prüfung von uns durch Gott darlegen und zeigen, wie ungern Zwingli mit Luther streite, aber Gott habe es so gewollt.[1]) Also wirklich schon ganz das Programm einer „amica Exegesis". Ende Oktober kam eine neue „treue Ermahnung" Bucers[2]), und Ende Dezember konnte Oekolampad melden, daß die Straßburger „oft" schrieben, der Basler möge Zwingli „freundschaftlich ermahnen", Luther nicht so zu behandeln, wie er es verdiene, sondern an die vom Diener des Evangeliums geforderte Bescheidenheit zu denken.[3]) Neben Bucer steht natürlich Capito. Am 26. September meldet er, Luther scheine sich in Stillschweigen zu hüllen[4]); im Straßburger Predigerkonvente hat man Luthers „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister" vorgelesen und „zweifelnde Brüder" sind dadurch gegen den Wittenberger eingenommen worden, einer der Anwesenden äußerte: „Wenn Luther gelesen hat, was Zwingli und Oekolampad so oft schreiben, so ist er arg schmähsüchtig; las er es nicht und verdammt Ungelesenes derartig, so ist er sehr stolz". Daran knüpfte Capito (17. Oktober) die Mahnung an Zwingli, Luther männlich stark, aber „als Bruder" zu behandeln. „Aus dem Geiste Gottes stammt, was er über Gnade, Gesetz, Evangelium u. dgl. lehrt, aber aus dem Fleische, was er über sein elendes Brot geärgert äußert."[5]) Am 14. November sagt er kategorisch: „Du wirst gegen Luther schreiben, die Sache selbst verlangt das. Dringend ist Maßhalten not, Du darfst nicht mit dem Rasenden wüten." Capito weiß anzugeben, daß Zwingli doch einige[6]) in Wittenberg auf seiner Seite habe, „die uns dort wacker verteidigen", wenn es auch nur wenige sind. Die Maßlosigkeit Luthers stößt ab, man sagt sich: wer schimpft, hat Unrecht. Zwinglis und Oekolampads Bücher sind in Wittenberg bekannt, Luther schweigt beharrlich, stachelt aber gerade dadurch seine Anhänger auf. Capito berichtet aus erster Hand, Martin Borrhaus, der frisch von Wittenberg kam, ist seine Quelle. Zwingli soll nun gerade durch Mäßigung Luther schlagen, denn der ist dessen nicht fähig; er soll ein, zwei Monate sich die Sache durch den Kopf gehen lassen, ehe er sein Buch herausgibt.[7]) Auch über Melanchthon ist Capito unterrichtet: „er scheint nichts gegen Euch vornehmen zu wollen."[8]) Am

1) VIII, Nr. 502. 2) VIII, Nr. 544. 3) VIII, Nr. 562.
4) VIII, Nr. 531. 5) VIII, Nr. 541.
6) In erster Linie dürfte an Melanchthon zu denken sein, vgl. das Folgende. Eventuell auch an Jonas. Vgl. seinen Brief an Bucer vom 24. Juni 1526: „Alias (nämlich abgesehen von der doctrina) Oecolampadium, Zwinglium, te et Capitonem, Hedionem et reliquos ob eruditionem tum in sacris, tum in aliis bonis literis sane non vulgarem semper ut fratres unice complexi sumus hodieque libenter complectimur (Kawerau: Jonasbriefe S. 100).
7) VIII, Nr. 551, vgl. Nr. 564 vom 26. Dezember.
8) Ebenda und schon Nr. 531. Ein weniger günstiges Urteil Oekolampads über Melanchthon siehe VIII, Nr. 505.

1. Januar des neuen Jahres weiß Capito zu berichten, daß Luther ein, wie man in Straßburg sagt, „gerechtes Buch“ gegen Zwingli und Oekolampad schreibt[1]); auch hier schließt er wieder die Mahnung an zur Milde: „Sine unguibus et dente coneris; nam laudem maledicentiae Luthero non invideo.“ Drei Wochen später kommt das Gerücht — Haner hatte es zuerst aus Nürnberg gemeldet[2]) — Luther halte keine Vorlesungen und predige nicht, um gegen Zwingli und Oekolampad schreiben zu können, aber Capito glaubt es nicht. Soviel Zeit hat Luther gar nicht nötig; „denn was wird er schreiben als: „Christus ist seiner Menschheit nach überall, ganz in der ganzen Welt und ganz in jeglichem Teile?“[3]) An dem Tage, da Zwingli seine Vorrede beendete, schrieb Capito nochmals von Luthers Umtrieben gegen die Schweizer.[4])

Ende August 1526 war aus Wittenberg ein Brief in Augsburg eingetroffen, Luther wolle deutsch und lateinisch gegen Zwingli schreiben, und Petrus Gynoraeus fürchtete für seine Augsburger Freunde[5]); Zwingli mußte ihn beruhigen: „denn in keiner Sache können wir uns einen sichereren Sieg versprechen“.[6]) Begreiflicherweise am stärksten war Oekolampad besorgt. Nervös schreibt er am 12. Juli 1526 an Zwingli: „ich sehe nicht, wie wir uns als treue Diener Christi zu bekennen wagen, wenn Luther nicht geantwortet wird.“ Ein (unbekannter) Bayer hat ihm geschrieben, Luther habe gesagt, „er wolle mit einem Schlage uns allen antworten, wenn man toll genug geworden sei“.[7]) Er sieht dieser Schrift entgegen[8]), drängt aber zum Angriff[9]); dann wieder soll Zwingli warten, bis erwartete sicherere Nachrichten über die Wittenberger da sind[10]), oder Oekolampad kann unter dem Eindruck Straßburger Briefe zur Mäßigung mahnen und Luthers Heftigkeit mit der Furcht vor Vergewaltigung der h. Schrift entschuldigen.[11]) Schweigen darf Zwingli gewiß nicht, aber ebensowenig Unrecht mit Unrecht vergelten.[12]) Da die Schwaben an Luther eine Stütze haben, besitzt Oekolampad allerpersönlichstes Interesse, daß die Schrift Zwinglis zur Frühjahrsmesse fertig vorliegt.[13]) So drängt er noch an dem Tage, an dem der Freund fertig wurde.[14])

Daß seine Schrift zur Frankfurter Ostermesse fertig sein solle, hat Zwingli schon am 29. November 1526 zugesagt, als er die Feder noch nicht angesetzt hatte.[15]) Das war auch am 3. Dezember noch nicht der Fall[16]), höchst wahrscheinlich aber Mitte des Monats, als Zwingli mit der

---

1) IX, Nr. 568.

2) IX, Nr. 569; VIII, Nr. 561. Haner spricht von den Vorlesungen, Capito von den Predigten.

3) IX, Nr. 578. 4) IX, Nr. 595. 5) VIII, Nr. 520. 6) VIII, Nr. 524.
7) VIII, Nr. 505. 8) VIII, Nr. 525. 9) VIII, Nr. 536.
10) VIII, Nr. 543. 11) VIII, Nr. 544, vgl. Nr. 554. 12) VIII, Nr. 562.
13) IX, Nr. 586 (2. Februar 1527), Nr. 588 (4. Februar). 14) IX, Nr. 594.
15) VIII, Nr. 552.
16) VIII, Nr. 555 (Anm. 6 hier muß entsprechend geändert werden), vgl. Nr. 561.

Schrift gegen Strauß fertig war.[1]) Ende Januar ist er jedenfalls an der Arbeit[2]), und am 12. Februar hofft er sie in 12 Tagen in die Presse geben zu können.[3]) Das stimmte ungefähr; denn vom 28. Februar datierte die Vorrede. Ende März war der Druck beendet, Bucer und Oekolampad danken für erhaltene Exemplare.[4]) Am 1. April ging ein Exemplar an Luther ab.[5])

Daß er die Straßburger Mahnung, „freundlich" zu schreiben, beherzigen werde, hatte Zwingli während der Arbeit versichert, er hatte sogar der Verleumdung der Katholiken gegenüber ein Gemeinschaftsgefühl mit Luther bekundet, nur die Schwaben hatte er ein wenig schärfer aufs Korn nehmen wollen.[6]) Im allgemeinen hat er seine Versicherung gehalten. Es fehlt zwar nicht an Sticheleien, auch nicht an bitteren, selbst ausfallenden Worten, aber Maßlosigkeit und Beschimpfung findet man nicht. Hier ist Zwingli vornehmer als Luther gewesen. Die Schwaben werden am schlechtesten behandelt.[7]) Es tut Zwingli „wirklich leid", daß Luther das Syngramma empfiehlt, „nicht sowohl um der Schwaben als um der Kirche und deinetwillen." Denn wenn die ganze Kirche dem schwäbischen Beispiel folgen wollte, würde Christi Lehre „tausend Myriaden von kleinen Tyrannen unterworfen". „Brenz hat gewisse ganz gewöhnliche Pfäfflein[8]) um sich geschart, und auf sie gestützt verkündet er es ohne das Urteil seiner Kirchen als Irrtum, was Oekolampad, der Lehrer dieses Menschen, wenn ein so undankbares Wesen überhaupt ein Mensch ist, behauptete." „Unklugheit, schlechtestes Beispiel" nennt Zwingli das Verfahren der Schwaben. Muß Luthers Ruf nicht Schaden nehmen, „wenn Du ein allenthalben schwaches und unbedeutendes Buch so preisest, wie wenn Du einen Sieg Caesars besängest oder Hektors Zweikampf mit Achilles?" Die schwäbische Lehre vom Worte als Vehikel der Realpräsenz ist „eitel und frivol". Ja, die Syngrammatisten haben keine einhellige Ansicht (variant), ihre Worte sind „verschmitzt", „Wortstreiter und Dunkelmänner" sind sie, ihre angebliche Klarheit ist „Dunkelheit, Nebel, ja, schwarze Nacht", dabei nicht frei von Ironie, Spott und Sarkasmus, oft genug freilich matt oder an falscher Stelle angewandt — kurz, Luther, Du tust mir leid, daß ich Dich in der Gesellschaft seh'![9]) Das Syngramma ist ein Buch, das „dem Worte des Herrn Gewalt antut".[10])

Der Reformator selbst kommt glimpflicher fort. Zwingli klagt darüber — und mit Recht —, daß Luther die gegenteilige Ansicht „überhaupt

---

1) VIII, Nr. 560. 2) IX, Nr. 580. 3) IX, Nr. 589.

4) IX, Nr. 600, vgl. Nr. 599. Oekolampad schickte das Buch nach Straßburg. Dort fand es lebhaften Beifall. IX, Nr. 605. Am 14. April weiß Michael Hummelberg in Ravensburg von der Schrift, hat sie aber noch nicht gesehen: ipse nondum vidi, audio modestum esse ac nulla amarulentia respersum (an Pirkheimer, bei Heumann: Doc. lit. p. 96).

5) IX. Nr. 602; Enders 6, Nr. 1152.

6) VIII, Nr. 560, IX, Nr. 589. 7) 3, 471ff.

8) Triviales quosdam episcopulos. 9) Vgl. 3, 479. 10) 3, 488.

nicht in Erwägung zieht".[1]) „Es war traurig, daß Luther die Wahrheit nicht anerkannte, denn bisweilen schläft auch der große Homer."[2]) Luthers Brief an Herwagen[3]) ist „ganz im Affekt" geschrieben.[4]) Ja, „Luther, ich habe niemals laut darauf hingewiesen, daß Du nicht zum Kampfe hervortretest, im Gegenteil, so oft Du in diese Arena tratest, habe ich stets geseufzt".[5]) Den Vorwurf der Sektenmacherei wirft Zwingli auf Luther zurück: „die sind Urheber von Sekten, die eine klare Durchforschung der Streitangelegenheit verbieten und die Kirchen vom Urteil fernhalten."[6]) Mit einem „dixi" ist nichts getan; ist Luther denn ein Profet, daß er kommende Ketzerei der Sakramentierer voraussagt?[7]) Mit dem Ketzerbegriff soll man vorsichtig sein: „wir dürfen nicht die Ketzer nennen, die wir mit der Schrift nicht überführt haben."[8]) Nur zu begreiflich ist Zwinglis Erregung über den Vorwurf Luthers, er und die Seinen meinten es nicht ernst. Wie will Luther das wissen? „Hast Du uns gehört, unsere Kirchen gesehen? Unsere Herzen durchschaut? An welchen Früchten hast Du sie erkannt? Wo geben wir die wahre Religion preis? Warum richtest Du, mein Luther, einen fremden Knecht? Wenn es also Sache dessen ist, der allein die Herzen der Menschen kennt, festzustellen, ob wir Christus richtig daheim erkennen und draußen lehren, so ist wiederum klar tibi istud serio imprudenti, nolo enim dicere impudenti, excidisse."[9]) Kurz, jener Brief ist nigro sale referta, „niemals habe ich etwas von Dir gelesen, was so gar nichts von Kraft, Schriftbeweis, Argumenten besitzt, ja, kein Bischen Anderes außer höchster Bitterkeit, ich hätte niemals geglaubt, daß der Brief aus Deiner Werkstatt kam."[10]) In der Schrift „wider die himmlischen Profeten" „schwelgen" Luther und die Seinen in „unerhörten Schmähungen", sie wäre besser ungeschrieben geblieben, außer „Verleumdungen, Heuchelei, Schmähungen u. dgl. Bitterkeiten" findet sich nichts Neues darin. Bei seiner Abrechnung mit Karlstadt vergißt Luther ganz seine Würde. Ein Glück, daß es ein deutsches Buch ist, da kann wenigstens dieses exemplum maledicentiae nicht Anderssprachigen vorgesetzt werden![11]) Luther ist von „Haß gegen Karlstadt verblendet" gewesen.[12]) Ohne Luther schmähen zu wollen, will Zwingli freimütig gestehen, daß auch die Schrift „von Anbetung des Sakramentes" am besten dem Schwamm anheim gefallen wäre.[13]) Und gar den „Sermon wider die Schwärmer" würde niemand Luther zutrauen, wenn es nicht die Redeform verriete.[14]) Dickköpfigkeit ist die Behauptung: „wir haben das Wort"[15]), und Luthers Christologie ist ein „verschmitztes" Hin- und Her-

---

1) 3, 460. 2) 3, 463. 3) Vgl. oben S. 376ff. 4) 3, 466.
5) 3, 494. 6) 3, 495. 7) 3, 497. 8) ib.
9) 3, 499. Da es sich um ein Wortspiel handelt, werden die Worte nicht so schroff verstanden werden müssen, wie sie in deutscher Übersetzung klingen würden. Vgl. 3, 544.
10) 3, 499. 11) 3, 501f. 12) 3, 508. 13) 3, 509.
14) 3, 515. 15) 3, 521.

Springen.[1]) „O Gott, öffne ihm die Augen, damit er nicht mehr und mehr Deiner und seiner vergesse!“[2]) Blind folgen ihm seine Anhänger: „sehr viele sind Dir so ergeben, daß sie lieber mit Dir irren als mit dem Apostel richtig denken wollen.“[3]) Der Brief an die Christen zu Straßburg und an die Reutlinger enthält letztlich nur Beschimpfungen, die Lehraufstellungen sind „frivol“.[4]) Möchte Luther sich doch an sich selbst erinnern lassen![5]) Aber, wenn gewisse Äußerungen wahr sind, so steckt Luther hinter dem Scharfmachen einiger Fürsten gegen die Zwinglische Sakramentslehre.[6])

Recht und Unrecht aller dieser Vorwürfe abzuschätzen, ist unmöglich; denn wer sollte die ganz unparteiische Instanz sein? Ganz unrecht hat Zwingli nicht, und ebensowenig ganz recht. Aber geht er wirklich glimpflicher mit Luther um als mit den Schwaben?[7])

Die Forderung, Luther möchte sich selbst wiederfinden, geht allmählich in einen Gewissensappell, ja, in die Bitte über: „Freundschaftlich frage ich Dich, ob Dir niemals das Gewissensbedenken in den Sinn gekommen ist, das spräche: Du tust etwas Unwürdiges, wenn Du so beim Volke tumultuierst, wo Du doch wohl weißt, daß keine Spaltungen unter den Gegnern sind.“[8]) Zwingli vergißt nicht den Hinweis, daß Luther und er einen gemeinsamen Gegner in den Täufern haben, „die Fanatiker, die Du Schwärmer, ich Spiritenser nenne“[9]), und eine zuerst noch halb ironische Anerkennung geht langsam in dankbare und warme Bewunderung über. „Einen Irrtum nicht anerkennen wollen und mehr und mehr erörtern, muß einem guten Manne ganz fern liegen, um so mehr einem Luther, dem Meister der Unschuld und Frömmigkeit.“[10]) Da fehlt die Ironie nicht. „Luther ist nicht nur ein Beil, sondern eine Doppelaxt, mächtiger als der Blitz, um die Bande des römischen Papstes zu zerhauen.“[11]) Da fehlt im Zusammenhang der Stelle die Ironie auch nicht, aber sie ist gemildert. In der Mitte zwischen beiden steht der Vergleich Zwinglis mit der Gans, Luthers mit dem Schwan, die miteinander streiten.[12]) Unmittelbar daran schließt sich dann die warme, dankbare Anerkennung. „Es war doch niemand da aus dem ganzen Lager Israels, der sich der Gefahr entgegenzuwerfen wagte; so sehr fürchtete man den Riesen Goliath, dräuend durch das Gericht seiner Waffen und Kräfte. Da, da ziehst Du

---

1) 3, 524. 2) 3, 542. 3) 3, 545. 4) 3, 547. 5) 3, 552.

6) 3, 553. Zwingli denkt vorab an Philipp von Hessen. Vgl. seinen Brief an Luther vom 1. April, mit dem er die Amica Exegesis überschickte IX, Nr. 602 und Baur II, 508.

7) Hospinian II, 49 teilt eine Äußerung des Erasmus über die Amica Exegesis mit: „Amicus et placidus est (Zwinglius) ubique, nisi quod Suevos, qui Syngramma contra Oecolampadium ediderant, et inprimis Brentium paulo acerbius accipit.“

8) 3, 553.

9) 3, 468. Gegen die täuferische Abendmahlsanschauung vom Mahle der Sündlosen wendet sich Zwingli 3, 546.

10) 3, 468. 11) 3, 542. 12) 3, 544.

allein als treuer David, dazu vom Herrn gesalbt, die Waffen an. Zuerst, indem Du nach dem Brauche der Gegner weiter mit ihnen disputieren und ihnen Thesen (paradoxa) und gordische Knoten entgegenwerfen willst, dann wirfst Du dieses Gepäck fort, wählst und wägst aus dem himmlischen Flusse Steine und wirfst sie mit geschwungener Schleuder so kraftvoll, daß Du seine großen Glieder auf einen weiten Raum Feldes hinstreckst. Darum müssen die gläubigen Seelen niemals aufhören, langsam zu singen: „Saul hat tausend geschlagen, David aber zehntausend!“ Du allein warst der Herkules, der sich entgegenwarf, wo nur immer Gefahr war. Du hast den römischen Eber getötet, den Antäus, den Sohn der Erde hast Du erdrückt. Wer hat besser oder reiner als Du die Feindschaft zwischen Fleisch und Geist aus den Quellen der Apostel geschöpft? ... Kurz, wenn Du die Kultbilder abgeschafft hättest, wenn Du den im Brote erdichteten Leib Christi nicht leiblich essen würdest, wenn Du im Lichte des Evangeliums das Fegfeuer als ein Geldnetz anerkennen wolltest, als Absolution oder Schlüssel aber den Evangeliumsglauben, nur einen Gott und Mittler zwischen Gott und Mensch, den Sohn Christus Jesus, so hättest Du nicht nur den Augiasstall gereinigt, sondern den Himmel selbst auf Deinen Schultern getragen.“ Fast möchte man sagen: hier geht das Herz Zwingli durch, und der Verstand hat ganz vergessen, daß er eingangs Luther vom Antichristen besessen sein ließ.[1]) Aber die Anerkennung ehrt Zwingli; die Leidenschaft verdunkelt ihm nicht den gerechten, historischen Blick. Luther bleibt ihm trotz allem der „Hauptvorkämpfer des Evangeliums, der Diomedes, der die römische Venus, der Jonathan, der die Scharen der Palästinenser allein anzugreifen wagte“.[2]) Mag da Berechnung mitspielen[3]), alles darf man nicht auf ihr Konto setzen, es schwingt ein Ethos mit.[4])

Welche Quellen hat Zwingli für seine Amica Exegesis benutzt? Von Schriften Luthers nennt er zunächst den „Sermon wider die Schwärmer“[5]), d. h. den Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister.[6]) Das ist selbstverständlich; er gehörte zur unmittelbaren Veranlassung von Zwinglis Schrift. Wilhelm von Zell hatte ihm diese Quelle zugeschickt.[7]) Er kennt weiter „wider die himmlischen Propheten“[8]), kennt sie aber erst jetzt.[9]) Erst Luthers Klage — im Schreiben an Herwagen[10]) — hat Zwingli veranlaßt, „einige Stunden auf die Lektüre dieses Buches zu verwenden.“[11]) Er kennt ferner den

---

1) 3, 462. 2) 3, 489, vgl. 559f.

3) Vgl. unten den Gedanken der Konkordie in Zwinglis Schrift.

4) Vgl. 3, 561 ut aliqua ratione a tam vehementi adfectu, qui te transversum agit, et nisi renuncies, evertet, avocarem.

5) 3, 482. 6) Vgl. oben S. 383ff. 7) 2, 2, 1. 8) Vgl. oben S. 180f.

9) Wie wir schon oben S. 151 feststellten. Der erste Teil dieser Lutherschrift ist Vadian schon Anfang Januar 1525 bekannt geworden. (Briefsammlung Nr. 417.)

10) WA. XIX, 472. 11) 3, 500.

„Sermon auf das Evangeli Joannis am VI: mein flaisch ist die recht speyß“[1]) und führt eine Stelle daraus an[2]), sowie Luthers Vorrede zur „Erklärung, wie Karlstadt seine Lehre von dem hochwürdigen Sakrament und andere achtet und geachtet haben will“.[3]) Weiter zitiert er „von Anbetung des Sakramentes“[4]) — der Traktat war von Adam Petri in Basel verlegt worden.[5]) Wiederholt begegnet iste liber, quem adversus Britannorum regem scripsisti[6]), d. h. Contra Henricum, regem Angliae 1522 — auch diese Schrift hatte Adam Petri nachgedruckt.[7]) Hier hatte Luther die Notwendigkeit der Transsubstantiation wiederum bestritten, ja, sie für Blasphemie erklärt, aber sehr energisch die Impanation verteidigt. Das konnte Zwingli natürlich nicht gebrauchen, wohl aber den christologischen Gedanken[8]), daß die Gottheit Christi sich nicht mit einer unter ihr stehenden Substanz vermischen könne. Aber Zwingli hat hier seinen Gegner sehr oberflächlich gelesen: Luther „spottet“ gewiß, aber nur über die törichten Gedankengänge des Engländers, der von da aus die Entfernung der Substanz des Brotes, d. h. die Transsubstantiation beweisen wollte, aber daß er die „Concomitanz der Gottheit Christi“ als solche leugne, wie ihm Zwingli unterstellt, ist ein Irrtum; er betont ausdrücklich den deus in homine salva humanitate, utrobique sic mixtis substantiis, ut sua cuique operatio et natura propria maneat et tamen unum aliquod constituant. Auch den „Brief an die Christen zu Straßburg“ und den an die Reutlinger[9]) zieht Zwingli heran[10]), und eine Äußerung verrät, daß er über Luthers Korrespondenz an seine Freunde gut unterrichtet ist[11]) — die Zwischenträger haben also nicht gefehlt. Sein „Theseus, unserer Kirche Zierde“, Heinrich Utinger, hat ihm ein Zitat aus dem „Sermon von dem hochwirdigen Sacrament des h. wahren Leychnams Christi und von den Bruderschaften“ (1519) zugetragen — vermutlich nach der 1524 bei Thomas Wolf in Basel erschienenen Übersetzung.[12]) Jedenfalls hat Zwingli selbst, wie er bekennt[13]), diese Lutherschrift bisher nicht gekannt. Aber er gibt ihr wiederum einen von Luther abweichenden Sinn. Dieser[14]) hatte lediglich den Gemeinschaftscharakter des Abendmahls kraft 1. Cor. 10, 17 betont, aber die von Zwingli seinen Worten untergeschobene Spitze gegen die Realpräsenz lag ihm völlig fern, weil dieses Problem damals noch nicht im Gesichtskreise stand. Zwingli reklamiert den Luther der Frühzeit für sich, hatte aber dazu nur am Wortlaut ein scheinbares Recht, nicht an der Sache.[15]) An zwei Stellen zitiert Zwingli Melanchthon; der habe, beißt es zunächst[16]), soviel er wisse, den Irrtum „längst widerlegt, daß

---

1) EA² XVII, 87ff. Vgl. oben bei Landtsperger S. 390. 2) 3, 488.
3) 3, 462. Diese Schrift ist gemeint, denn hier war Zwingli (WA. XIX, 454) erwähnt.
4) Vgl. oben S. 151. Bei Zwingli 3, 509, 471. 5) WA. XI, 423 sub H.
6) 3, 511, 519. 7) WA. X, 2, 179 sub B.
8) ib. 206ff., besonders 207, 23ff. 9) Siehe oben S. 204.
10) 3, 547, 462. 11) 3, 544. 12) WA. II, 741. 13) 3, 559.
14) a. a. O. 743. 15) Vgl. oben S. 58ff. 16) 3, 475.

die Gnade Gottes ein Ding sei, das der Mensch festhalten und besitzen könne (wie irgend ein anderes Ding). Das wird auf Melanchthons loci theologici gehen[1]), deren Kenntnis seitens Zwinglis, soweit ich sehe, damit erstmalig bezeugt ist — auch sie waren in Basel nachgedruckt worden, wahrscheinlich auf Veranlassung von Conrad Pellikan.[2]) Die zweite Stelle weist auf Melanchthons Annotationen zum Johannesevangelium zum 6. Kap.[3]) Alles in allem bezeugt das Quellenmaterial ein gründliches Wissen Zwinglis über seinen Gegner. Er vollzieht eben die erste eingehende Auseinandersetzung mit ihm.

Im allgemeinen hat sich Zwingli an die von Bucer vorgeschlagene[4]) Disposition gehalten; sein Buch zerfällt in zwei Teile, der Schlußteil erörtert die Abendmahlsworte, und der erste Teil setzt sich mit Luthers Angriffen auseinander; es fehlt auch nicht die vom Straßburger Freunde gewünschte Spitze gegen von Luther veranlaßte obrigkeitliche Maßnahmen.[5]) Ein Anhängsel bildet eine kurze Ausführung über die Bilder und die Beichte.[6]) Das Motiv dazu ist nicht recht deutlich.[7]) Vermutlich wollte Zwingli, wie schon in der Erläuterung der 67 Schlußreden[8]) seine Selbständigkeit und größere Folgerichtigkeit gegenüber Luther empfehlen und damit das Recht der voraufgehenden Ausführungen über das Abendmahl indirekt bekräftigen. Formell ist die Amica Exegesis nicht die glücklichste Schrift Zwinglis; sie ist zu „exegetisch", dadurch freilich ein Zeichen der Gründlichkeit ihres Verfassers, aber sie läßt hinter den Einzelheiten große Gesichtspunkte zurücktreten.

Von dem Briefe Luthers an Herwagen geht Zwingli aus. Mit Recht. Der hatte ja die Nebelschleier zerrissen. Damit war die Verteidigung der Freunde Bucer und Leo Jud gegeben. Aber sie wurde im ersten Falle nicht leicht, sofern Zwingli bekennen mußte, die beanstandeten Bücher, Kirchenpostille und Psalmenübersetzung, gar nicht gesehen zu haben[9]); man hat ihm nur gesagt — was freilich nicht ganz stimmte —, Bucer habe seine Zusätze „genügend unterschieden" von Bugenhagen und Luther. Zur Rechtfertigung des Freundes vermag Zwingli so gut wie nichts zu

1) Vgl. die Ausgabe von Th. Kolde[3] 1900, S. 161ff., speziell den Satz: non significat ergo gratiae vocabulum qualitatem aliquam in nobis. Zwingli gibt nur den Grundgedanken gedächtnismäßig wieder.

2) ib. S. 52. Die Ausgabe erschien 1521; daher Zwinglis „pridem".

3) 3, 488. Gemeint ist die oben S. 192 besprochene Stelle.

4) Siehe S. 462f. 5) 3, 494f.

6) Auf die hier nicht eingegangen werden kann.

7) Vgl. Zwinglis kurzer Satz 3, 464: Postremo de confessione ac imaginibus pauca pro auctario adiiciemus. Nam in quodam sermone videris non leviter esse lapsus, ubi docuisti ea, quae apud Mosen sunt, ad istum solummodo *βάσανον*: „Diliges proximum tuum sicut te ipsum" exploranda esse. Damit ist die Schrift „wider die himmlischen Propheten" gemeint. Vgl Köstlin-Kawerau: M. Luther I[5], S. 686.

8) Vgl. II, 148.

9) 3, 465, 470. Vgl. 481 (an letzterer Stelle stützt sich Zwingli auf die briefliche Mitteilung Capitos vom 26. September 1526 = VIII, Nr. 531).

sagen; er kann nur den Vorwurf, Bucer sei ein Sakramentierer, auf Luther zurückwerfen, sofern er „den Sakramenten zuweist, was sie nicht haben".[1]) War, meint er, ein solches Geschrei gegenüber den beiden notwendig? Sie haben doch nur Luther und den Seinen „den Weg bahnen", nicht sich auf ihre Argumente stützen wollen. „Sie haben die Ellenbogen und das Herz weit gemacht, um Euch aufzufangen". Das war nicht ganz falsch, es war aber auch ebensowenig richtig; die beiden glaubten Bundesgenossen zu haben oder zu finden, wo sie tatsächlich nicht vorhanden waren.[2]) „Procuratores malae fidei" waren sie gewiß nicht, aber ebensowenig stimmte es, daß „Leo nichts anderes getan hat, als aufs Getreueste Deine Worte anführen".[3]) Er hatte nur Zitate aus Luthers Frühzeit gebracht und diese falsch verstanden.

Zwingli setzt hinzu: „ich werde das auch in gleichen Treuen tun, Du schaue, ob Du Dir selbst allenthalben treu bleibst". Der Gedanke also, der bei jenen beiden schon deutlich mitspielte, Widersprüche in Luthers Abendmahlsanschauung von einst und jetzt zu finden[4]), wird nun zum bewußten Kampfargument erhoben. Darum zitiert Zwingli die erwähnten früheren Lutherschriften. „Als Du Dein Buch von Anbetung des Sakramentes schriebst, bist Du offensichtlich der Meinung gewesen, es stehe frei, zu glauben, daß der Leib Christi gegessen werde oder nicht gegessen werde; warum redest Du also jetzt von Häresie?"[5]) „Diese Deine Worte (aus dem Sermon über Joh. 6, 55ff. von 1524) führe ich nur zu dem Zwecke an, daß Du einst der Meinung gewesen bist, Christus habe hier: ‚mein Fleisch nützt nichts' nicht von einem fleischlichen Verständnis (non de ingenio carnis), sondern von einem nicht leiblichen Essen des Fleisches gesprochen."[6]) Luther soll angesichts der ihm vorgeworfenen Widersprüche einfach erklären: mihi excidi — „wie kurz, wie menschenfreundlich aber, ja, wie heilsam zur Eintracht aller Kirchen wäre ein solches Wörtlein"![7]) Jene Freigabe lag nun freilich bei Luther überhaupt nicht vor — Luther hatte nur die Anbetung der Hostie freigegeben und nur das Fleisch allein für unnütz erklärt (ohne den Glauben) —, aber das Urteil Zwinglis ist einmal Beweis, daß auch er, wie so manche seiner Freunde, den früheren Luther mit sich (Zwingli) in Übereinstimmung glaubte, sodann, daß er des Entwicklungsgedankens unfähig ist und ihn durch den Selbstwiderspruch ersetzt. Darum auch legt er seinerseits auf die Stabilität der eigenen Ansicht Gewicht. Er berichtet, eingehender als bisher, über die Entstehung seiner Abendmahlsanschauung[8]), unterstreicht aber dabei, daß er bei Empfang des Briefes des Honius „wohl wußte, was Tropen waren"[9]), „denn ich hatte schon längst Fabius und Cicero,

1) 3, 468f. 2) Siehe oben S. 382f. 3) 3, 471.

4) Vgl. meine Abhandlung: Zum Abendmahlsstreite zwischen Luther und Zwingli (Lutherstudien 1917, S. 114ff.).

5) 3, 511. 6) 3, 488. 7) 3, 559. 8) 3, 553, vgl. oben S. 285f.

9) Illa certe tempestate troporum non ignarus.

ja, sogar Plutarch in der Vorrede zu Homer[1]) gelesen." Infolgedessen konnte ihm der Holländer auch nichts wesentlich Neues sagen, es „gefiel" ihm nur die „einfache und jedem entgegenkommende Auslegung". Diese Erklärung per catachresim erschien ihm die einfachste. Oekolampad erklärt im Anschluß an Tertullian etwas anders, aber Zwingli betont, daß zwischen „Metapher" (Oekolampad) und „Metonymie" (Zwingli) kein Streit sei. Richtig war diese von der Entwicklung nicht gedrückte Darstellung nicht, aber sie enthüllt ihr Motiv: Vermeidung des Selbstwiderspruches. Damit hängt dann wieder Zwinglis Selbstgefühl und Stolz zusammen: „Nicht leicht wirst Du (Luther) niederzwingen, was hier gegen das Lager Deiner Schlüsse vorgebracht wurde. Denke doch daran, daß oft die größten Herren von mittelmäßigen Menschen besiegt worden sind!"

Bei aller formellen Gequältheit besitzt die Amica Exegesis den Vorzug scharfer Präzisierung der Streitpunkte oder letztlich des Streitpunktes. Denn es geht um eines: „Hier liegt das Streitobjekt, ob Christus diesen Worten (‚das ist mein Leib') einen fleischlichen Leib hinzufügen wollte."[2]) Anders ausgedrückt: kann „in diesem Sakramente Leib und Blut Glaubensobjekt" sein? „Denn darum streiten wir."[3]) „Die Frage nach der Allmacht Gottes steht jetzt nicht zur Erörterung, sondern die nach dem fleischlichen Essen des Leibes."[4]) Um das Gotteswort als solches geht es dabei nicht, das bringt jeder für seine Meinung vor, wohl aber geht es „um den rechten Verstand der Worte".[5]) „Das ist die Frage, ob sein Leib gegessen wird."[6]) Wirklich drehen sich die Gedankengänge in Position wie Negation um diesen Punkt. Es handelt sich also um die Frage nach der massiven, leiblichen Realpräsenz, nicht um die, wie wir sahen, auch schon vielfach berührte geistige Gegenwärtigkeit Christi.[7]) Mit dieser Festlegung des Streitpunktes war aber sofort die Verschiebung der ganzen Kontroverse auf das Geleise rationaler Erwägung gegeben, und das, was für Luther die Hauptsache war, die Glaubensstärkung, kam zu kurz; auf die tiefe religiöse Motivation seines Gegners geht Zwingli nicht ein, er kann nur seinen Standpunkt neben der rationalen Erwägung auch religiös begründen, aber nicht den gegnerischen religiös würdigen.

Sogleich in der Vorrede an Luther rückt Zwingli sein religiöses Grundmotiv in den Vordergrund: den Glauben, dessen Reinhaltung es gilt. „Pro veritate ex fide pugnamus." „Denn wenn nicht der Glaube absolut ohne jede Gewalt äußerer Dinge selig macht, fällt man auf die Werke zurück."[8]) Und dann wäre es „um den vornehmsten Teil des Neuen

---

1) In Plutarchs „Moralia": „*περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ποιήσεως Ὁμήρου.*"

2) Haec enim est pugna, num Christus voluerit his verbis carnale corpus adponere, 3, 497.

3) 3, 515. 4) De carnali corporis manducatione 3, 520.

5) De intellectu verborum est controversia 3, 521. 6) 3, 523.

7) Daß letztere damit nicht vergessen ist, zeigen wir weiter unten. Aber sie steht nicht auf der Hauptlinie. 8) 3, 481, 460, vgl. 469.

Testamentes geschehen. Denn nimm das Johannesevangelium fort, und Du hast der Welt die Sonne weggenommen."[1]) Der Grundfehler Luthers liegt für Zwingli darin, daß er die summa salutis in das leibliche Essen von Christi Leib setzt.[2]) „Nun ist es aber klar, daß die Summe des Heils nicht im Essen steckt; denn im anderen Falle hätten die Jünger Christi schon den Gipfel erklommen gehabt, als sie Christi Leib aßen, sie hätten der Marter des Kreuzes nicht bedurft."[3]) Luther gibt den Sakramenten eine zu große Bedeutung, und so wird er, der auf die Sakramentierer Scheltende, in eigenartiger Ironie selbst Sakramentierer. Die Sakramente können das gar nicht „haben", was Luther ihnen zuweist. „Selbst einmal angenommen, der Leib des Herrn würde leiblich gegessen, so würde er doch niemals das mit sich bringen, was Ihr behauptet, nämlich, daß er den Geist stärke und das Evangelium und die Sündenvergebung gegenwärtig schenke (praesens tribuat)."[4]) Denn Geistiges muß eine geistige Ursache haben. Darum ist die Behauptung des leiblichen Essens des Fleisches Christi im Abendmahl „eine wahre Pest".[5]) Auf dem Glauben steht das Heil, er hat die Verheißung. Glaube ist aber nichts anderes als fiducia in dei filium.[6]) Im Glauben ergreift man Gott, Zwingli stimmt dem Satze zu: quum igitur fides adest homini, habet deum praesentem. Aber daraus folgt mit nichten, daß Christi Leib gegenwärtig sei, denn der ist „Kreatur". Damit ist die Brenzsche Theorie von einer Gegenwärtigmachung des Leibes Christi durch das Wort gerichtet. Das Wort hat hier überhaupt keine Stätte, der Vater zieht uns zum Glauben an Christus[7]); die ganze Theorie vom Vehikel des Wortes ist „eitel und frivol". Denn Gott ist durch den Glauben nur geistig gegenwärtig. Von einer mentalis sive spiritualis praesentia kann gesprochen werden, aber nicht von einer corporea. Corpus et sanguinem edere heißt nicht credere.[8]) „Ist denn überhaupt je dem leiblichen Essen etwas Gutes verheißen worden?" Das Fleisch „nützt nicht nur nichts, sondern schadet auch."[9]) „Jene beiden Ansichten, geistig essen und essen, wie er an's Kreuz geheftet wurde, sind so verschieden, daß kein Verstand sie vereinigen kann."[10]) Glauben, daß durch Fleischessen die Gewissen gestärkt werden, ist „mit Verlust des Glaubens verbunden"[11]); umgekehrt, „wer auf Christus vertraut, empfindet weder Hunger noch Durst". Ja, vom Wesen des Glaubens aus folgt, daß Christus nichts Körperliches zu essen gegeben haben kann, weil eben der Glaube schon ohne das volles Genüge hat.[12]) Wenn das

1) ib. 2) 3, 466. 3) 3, 467f. 4) 3, 469. 5) 3, 469.
6) ib. 7) 3, 473f., vgl. 476, 495. 8) 3, 477f. 9) 3, 487.

10) 3, 493, vgl. 494: Corpus ergo Christi edere, de his est, quae in mentem nec spirantur nec stillantur.

11) 3, 495, vgl. 496: Arbitramur ergo fidem vehementer defoedare, dum ad externorum glandem, quod dicitur, redimus.

12) 3, 496: sed per fidei regulam simplicemque fidei scientiam certi sumus, Christum nihil corporeum dedisse, quum certi iam simus, corporeo nullo adhibito iustificationem contingere posse.

Essen des Fleisches Christi nichts nützt, so kann es auch nicht zum Essen hingegeben sein, und so müssen die Worte: „das ist mein Leib“ einen anderen Sinn haben.[1]) Weil es um den Glauben geht, geht der ganze Streit um eine hohe Sache; es ist „irreligiös, daß Sünden durch Essen vergeben werden, der Glaube dadurch gestärkt wird“.[2]) „Der Glaube weiß nichts von jener Kräftigung (confirmatio), die Du dem Essen zuerteilst.“[3]) Glaubensobjekt ist die wahre, einzige und sichere Stütze des Glaubens; die kann niemals das „Essen des Leibes leiblich oder natürlich“ sein, sondern nur „Christus, des lebendigen Gottes Sohn“. Wäre das Essen des Leibes das Entscheidende gewesen, so wären die Jünger erlöst worden, bevor Christus starb.[4]) Glaubensobjekt in diesem Sakramente ist nun aber gerade der für uns gestorbene Christus. Ganz offen bekennt Zwingli — und mit vollem Rechte —, daß der tiefste Grund seiner ganzen Polemik der Glaubensbegriff sei: „durch den Glauben haben wir gelernt, daß das Fleisch nicht zum Essen gegeben sei; denn durch den Glauben haben wir erfaßt, daß wir selig werden durch Jesus Christus, uns mit ihm Alles geschenkt werde“.[5]) Nicht aus Rationalismus, sondern kraft des Glaubensbegriffes ist Luthers Ansicht als „absurd“ zu beurteilen.[6]) Der Glaube ist Vertrauen (fidere), Luther aber mit seiner Forderung, man müsse „glauben“, daß Leib und Blut gegessen werde, biegt ihn zum „Für wahr halten“ um. Jene Forderung hat mit „Glaube“ überhaupt nichts zu tun, sie[7]) bedeutet vitiare naturale fidei ingenium. Ja, Zwingli empfindet als letzte Konsequenz hier die Magie: „wenn der Mensch gegenwärtig machen kann, was er predigte, warum geben wir dann nicht denen, die das Evangelium hören, aber nicht glauben? Wir würden ihn wider ihren Willen zwar bitteren, aber heilsamen Trank geben“.[8]) Daß die Ungläubigen also von jenen Prämissen aus auch Leib und Blut Christi empfangen müssen, wird hier vorausgesetzt.

Der Glaube ist auch der Meister des Schriftverständnisses. Gegenüber Luthers Behauptung: „wenn ich nur jene Worte habe, verlange ich nichts weiter“[9]), sagt Zwingli: Nein, der Glaube kann nicht aus den Worten geschöpft werden, er ist vielmehr Meister des rechten Schriftverständnisses.[10]) Buchstabenglaube verbietet sich. Welche Mühe hat Luther einst darauf verwendet! Wie hat er Mt. 16, 18 fide interpretiert! Der Glaube steht über dem Wort, nicht umgekehrt. Das iudicium fidei zeigt den planus sensus der Worte, und es ist eine petitio principii zu

---

1) 3, 499. 2) 3, 503. 3) 3, 509.

4) 3, 515, vgl. 539. 5) 3, 516.

6) 3, 518: Debuisti enim intelligere, quod absurditatem non a sensu humano, sed a sensu rei, h. e. fidei et scripturae, metimur.

7) Man vgl. die feinen Ausführungen 3, 540.

8) 3, 540. Man beachte auch die Polemik Zwinglis gegen Luthers Anschauung von der Beichte vom Glaubensbegriff aus 3, 543.

9) Vgl. WA. XIX, 485. 10) 3, 517.

behaupten: die Worte sind plan, den Worten muß man glauben.[1]) Der Glaube hat auch die einzelnen Schriftstellen zu vergleichen, um die analogia fidei zu erzielen.[2])

Welches ist nun das rechte Schriftverständnis? Die Deutung des „ist" im Sinne von „bedeutet" in den Einsetzungsworten. Keineswegs soll damit gesagt sein, daß jedes „ist" der heiligen Schrift so gedeutet werden muß, wie Luther unterstellt; Zwingli habe mit der Anführung von Schriftstellen nur beweisen wollen, daß „ist = bedeutet" nichts Unerhörtes in der heiligen Schrift sei. Den Gegenbeweis, daß diese Deutung der Einsetzungsworte falsch sei, hat Luther nicht führen können. Wenn Christus sagt: „das Fleisch nützt nützt"; wenn er in den Himmel hinaufgestiegen ist und zur Rechten des allmächtigen Vaters sitzt, so kann er uns sein Fleisch nicht zu essen geben.[3]) Die Deutung von Joh. 6, 63 auf den fleischlichen Sinn widerlegt Zwingli durch die Gegenfrage: ist denn „der Geist, der lebendig macht", nicht Christi Geist?! Cur igitur in eodem iugo sive antipipto non intelligunt carnem Christi?[4]) Damit ist auch schon bewiesen, daß Joh. 6 vom Abendmahl handelt.[5]) 1. Cor. 10, 16 legt Zwingli wiederum in eingehender, nichts Neues bietender Exegese von der christlichen Gemeinschaft aus, die eine solche des Leibes und Blutes Christi genannt wird. Communio und corpus bedeuten an jener Stelle nicht die distractio corporis Christi, sondern die Menschen selbst, die entweder „ein Leib und eine Gemeinschaft" mit den Götzendienern sind oder im Danksagungsmahle „eine Gemeinschaft mit den Christusverehrern". Für Paulus ist an jener Stelle das Abendmahl nur „Fundament", um die Götzendiener von der Götzenverehrung loszureißen[6]), er will nicht „ex instituto" von der Eucharistie handeln. Eine Gemeinschaft ein corpus zu nennen, ist übrigens auch bei den Juristen üblich. Durch die Teilnahme an Brot und Wein „gehen wir in einen Leib zusammen", werden ein corpus, eine communio, eine ecclesia. Sie ist eine solche des Leibes und Blutes Christi, weil wir alle durch Christi Leib und Blut erlöst sind; das ist unser Kennzeichen, das uns den Namen gibt. Wir sind „das Volk des Blutes Christi". Von Partizipation an Leib und Blut ist keine Rede, wir partizipieren an Brot und Wein und werden dadurch Christi Leib als Einheit.[7]) Das „Segnen" des Kelches bedeutet nichts anderes als „lobpreisen" oder „danksagen", nach hebräischem Sprachgebrauch, wie aus Gen. 14, 19 und 47, 7

1) 3, 541.

2) 3, 549f. Die schwierige Frage, wie denn nun dieser Glaube entstehe, berührt Zwingli nicht. Er hätte dann doch dem Worte die Priorität zuweisen müssen. Er setzt im Zusammenhange seiner Gedanken die fides als eine bestimmt charakterisierte Größe voraus und läßt sie Maßstab sein. Das hat Luther mit seinem „Christum treiben" ja auch getan, nur eben im Abendmahlsstreite nicht. Darin hat Zwingli recht.

3) 3, 484. 4) 3, 487. 5) 3, 490. 6) 3, 505.

7) 3, 506: Sumus ergo unum corpus. Cuius? corporis et sanguinis Christi. Id autem quo pacto? Quia in unam panegyrim gratiarum actionis convenimus, ac unum panem simul frangimus. Vgl. 507ff.

bewiesen werden soll. 1. Cor. 10, 4 ist tropisch zu verstehen.[1]) Ja, Zwingli ruft den Gegnern stolz zu: „Bringt, bitte, Zeugen für Eure Auffassung; Ihr habt keine.“[2]) Das Wortverständnis der Einsetzungsworte ist absurd, so gut wie es absurd wäre, zu sagen: Christus ist ein Lamm; mit Tropus aber wird alles klar: Christus bedeutet das Opferlamm für unsere Sünden.[3]) Die göttliche Güte kommt uns durch den Gebrauch der Tropen entgegen, da sie uns Menschen geläufig geworden sind; sie gebraucht sie zur Veranschaulichung schwieriger Fragen.[4]) Von den verschiedenen Formen der Tropen kommt bei den Einsetzungsworten des Abendmahls die Metonymie und die Katachrese in Frage.[5]) Die Schrift beider Testamente kennt überreichlich diese Redeformen, die Stelle, „die Niemand von Euch je verrücken konnte“, 2. Mos. 12, 11 unterstreicht Zwingli besonders.[6]) In der Deutung des „Das“ (ist mein Leib) gibt Zwingli Freiheit: man mag es auf das Brot deuten: dieses Brot repräsentiert meinen Leib, der für Euch gegeben wird, oder auf den Festtag: dieses Fest ist die Repräsentation und Abschattung meines Leibes usw. In beiden Fällen handelt es sich ja um die Danksagung für die uns vom Herrn erwiesene Wohltat, desgleichen beide Male um eine Synekdoche. Es wird nicht zufällig sein, daß Zwingli diesen Begriff gebraucht: seine Synekdoche soll die Luthersche[7]) übertrumpfen. „Wer sagt: dieses Fest repräsentiert meinen Leib usw., begreift synekdochisch Alles zusammen, was hier geschieht, Danksagung, das symbolische Gericht (ferculum) und den symbolischen Becher.“[8]) Das Abendmahl ist ein Passahmahl gewesen, die bei Matthäus und Marcus — sie begnügen sich mit wenigen Worten persuasione nimirum publicae cognitionis — zum Unterschiede von Lukas erst am Schluß, nicht am Anfang sich findende Rede: „ich werde hinfort nicht mehr trinken vom Gewächs dieses Weinstocks“ (Mt. 26, 29, Mc. 14, 25) zeigt deutlich an, daß sämtliches vorher Genossene Wein und Brot, nicht Christi Leib und Blut war; man darf nicht unter Berufung auf Lukas einen Sonderbecher mit Leib und Blut von dem vulgare vinum abheben. Lukas stellt die Worte voraus, zum Zweck der Ermahnung, daß das Brot Brot bleibe, Matthäus und Marcus stellen sie an den Schluß *μετανοίας* h. e. correctionis loco, d. h. um ein falsches Verständnis zu verhüten. Leib und Blut sind nicht das Testament, sondern des Testamentes Bekräftigung (zu Luk. 22, 20).

---

1) 3, 509f. 2) 3, 515.

3) 3, 517, vgl. 521f., 538ff. 4) 3, 548f.

5) 3, 551f.: Zwingli definiert so: Metonymia ... = cum scilicet auctoris nomen rei inventae aut institutae imponimus atque secundum auctoris nomenclaturam vocamus, ut cum vinum Bacchum, triticum Cererem, commemorationis coenam aut symbolum corpus Christi adpellamus. ... Est autem Catachresis tropus, quo propria naturalisque significatio alicuius adcommodatur ei, quod propriam significationem non habet.

6) 3, 552.

7) Vgl. oben S. 180.

8) Entsprechend bei der anderen Deutung: per synecdochen totam panegyrin intelligit ac comprehendit, puta gratiarum actionem poculique mystici convivationem. 3, 554.

Auf den patristischen Beweis hat Zwingli verzichtet[1]), unter Verweis auf seine früheren Schriften. Hingegen versucht er einen Geschichtsbeweis, wiederum leisten ihm seine in Glarus gemachten historischen Studien trefflichen Dienst.[2]) Er weist dieses Mal zunächst hin auf die Tabernakel; die sind diesseits des Rheins nicht viel älter als etwa 200 Jahre; daraus macht er den kühnen Schluß: also hat man vorher das Sakrament so angesehen „wie wir." In Zürich sind, wie sich bei der Wegschaffung der Altäre aus den Kirchen herausstellte, keine Altäre so alt wie die Kirchen selbst; folglich hat es vor 800 Jahren noch keine Altäre gegeben. Die Kaplaneien oder Vikarien sind in Zürich, in der ganzen Schweiz, auch in Straßburg nicht älter als 300 Jahre, in Glarus und Zug fanden sich Meßbücher, kaum dreihundert Jahre alt, die die Kinderkommunion anordnen — wie hätte man den Kindern Leib und Blut Christi geben können?![3]) In Luzern feiern die Kanoniker, die Ratsherren und der Propst am Gründonnerstag ein gemeinsames Liebesmahl mit Brot und Wein vor dem Gottesdienst und verteilen dann als Liebesgabe ungesäuertes Brot.[4]) Noch zahlreiche Beispiele wären beizubringen; sie zeigen, daß „unsere Vorfahren nicht der Ansicht waren, das leibliche Fleisch Christi im Brote zu essen, wenn sie auch mit uns das symbolische Brot Leib des Herrn nannten."

Eingehender als früher[5]) und auch teilweise mit neuer Begründung macht Zwingli die Christologie gegen Luthers Abendmahlslehre geltend. Die Lutheraner „verwirren die Eigentümlichkeit der Naturen, es kommt ihnen nicht darauf an, was sie über jede Natur sagen".[6]) Sie „geben dem Fleische, was nur der Gottheit ist"; denn wie kann das Fleisch den Glauben stärken oder die Sünden vergeben?! Auf der anderen Seite wieder sind sie nicht konsequent; denn wie kann Luther die Anbetung des im Sakra-

---

1) 3, 507, vgl. also S. 487, 558. 2) 3, 483, vgl. oben S. 32.

3) Zwingli nennt dieses Argument omnium fortissimum, vergißt aber, daß seine Auffassung als Danksagung der Gläubigen erst recht für die Kinderkommunion nicht paßt.

4) Zu dieser sehr interessanten Schilderung vgl. J. Smend: Kelchspendung und Kelchversagung 1898, S. 47f, 71, 2. Hier ist der Nachweis geführt, daß es sich um gut katholische Bräuche handelt. Dieser wertvolle Beleg aus Zwingli war Smend entgangen. Daß Zwinglis Schluß aus den sogenannten Eulogien auf das Abendmahl falsch ist, hat B. Fleischlin: Beiträge zur schweiz. K. G. III, 1903, S. 202f. richtig gesehen. Über die heutige Feier der Eulogien schreibt man mir aus dem Staatsarchiv Luzern folgendes: „Nachmittags 2 Uhr findet in der Kirche das sogenannte Mandatum statt, d. h. der Propst wäscht 12 Stiftsschülern die Füße, zur Erinnerung an das Beispiel Christi. Nach kirchlicher Vorschrift geschieht das an den Stiftskirchen des Welt- und Ordensklerus, aber oft im Kapitelssaal. Dann werden diese Knaben zu einem Abendbrot eingeladen, und jeder erhält mit nach Hause ein Brot und ein Stück Geld. („Petrus" und „Judas" je 2 Brote.) Unmittelbar an die Fusswaschung, also vor dem Abendbrot, schließt sich in der Kirche die auf die Fusswaschung Christi bezügliche Predigt an." Über eine mittelalterliche Gründonnerstagsfeier in Biberach, die Zwinglis Schilderung wesentlich entspricht, s. H. Waldenmaier: Die Entstehung der ev. Gottesdienstordnungen Süddeutschlands im Zeitalter der Reformation 1916, S. 20 Anm. 3.

5) Vgl. oben S. 306. 6) 3, 497.

mente vorhandenen Christus für nicht notwendig halten?[1]) „Gebt Ihr denn nicht uns denselben Christus im Sakrament, der zur Rechten Gottes sitzt?“ Wenn ja, dann muß er aber doch auch angebetet werden, oder eben es ist nur Christi Leib im Sakramente gegenwärtig, nicht der ganze Christus.[2]) Man wird hier Zwingli die Konsequenz zubilligen müssen, so gewiß ihm die feine und tiefe religiöse Begründung Luthers, daß im Sakramente Christus uns helfen und dienen wolle wie während seiner Erdenzeit und darum das Gebet zu ihm frei sei, nichts gesagt hat. Luther operierte in der ganzen Frage stets überwiegend mit dem Gemüt, Zwingli mit dem Verstande. So findet er hier einen „unwürdigen Lapsus“ und verlangt seinerseits die Berücksichtigung der *ἀλλοίωσις*. Der menschlichen Natur ist die Bindung an einen Ort oder an eine bestimmte Umreißung (circumscriptio) eigentümlich, die göttliche ist überall.[3]) Daraus folgt ein Doppeltes: weder kann die Anbetung nur dem zur Rechten Gottes sitzenden Christus gelten — das hieße divinam naturam humana circumscribere — noch kann Christi Leib überall sein und alles erfüllen „wie das Korn den Sack füllet“[4]) — das hieße „die menschliche Natur ausdehnen zum Maße der göttlichen“. Die Naturen Christi sind auseinanderzuhalten. Seiner göttlichen Natur nach ist Christus in aller Herzen und wird auch angebetet. Wo Christi Leib ist, da ist auch seine Gottheit (divinitas), aber nicht umgekehrt: sein Leib ist überall, wo die Gottheit ist. Diese ist unbegrenzt, jener begrenzt, die Ubiquität gilt nicht in gleicher Weise von der infinita und finita natura.[5]) Wäre Christi Leib im Abendmahl, so müßte ihn der ganze Christus begleiten, sowohl der Person als auch dem Wesen nach, denn die göttliche und die persönlich-menschliche Natur sind eine Hypostase und ein Gott. Die Einheit der beiden Naturen darf nicht zerrissen werden, aber ihre Funktionen und Eigenschaften sind nicht zu vermischen.[6]) Wo — das muß Zwingli zugeben — von den biblischen Schriftstellern, ja von Christus selbst die Funktionstrennung scheinbar dem Wortlaute nach nicht streng eingehalten wurde, da liegt eben die Redeweise der Allöose vor, und den Anlaß zu dieser „überspringenden Redeweise“ gab die Einheit beider Naturen. Die Allöose ist nach Plutarch „ein Tropus, durch welchen die gewohnte Ordnung und Weise verändert wird, wenn nämlich wegen irgend einer Verwandtschaft grammatischer Zufälle ein Sprung oder eine Umtauschung vom einen zum andern stattfindet .... Die Allöose ist der Sprung oder Übergang oder, wenn Du lieber willst, die Umtauschung,

---

1) Zwingli hat die Stelle aus „Vom Anbeten des Sakraments“ WA. XI, 447 im Auge.

2) 3, 512.

3) Per omnia tendi, meare, adesse, omnia tenere, nosse, disponere 3, 512.

4) Wie Luther im „Sermon von dem Sakrament“ WA. XIX, 493 sagte, eine Stelle, über die Zwingli immer wieder „lacht“ (3, 512, 522, 523).

5) 3, 514. Zwingli wirft Luther vor: Vafre de natura una ad aliam transilis 3, 524.

6) Ebenda. Vos autem cum concomitantiam negatis, negare Christi indivulsam naturarum unionem .... Unus ac solus deus est adorandus, non caro et sanguis. Vgl. 3, 520.

wodurch wir, wenn wir von der einen Natur in ihm reden, die Ausdrücke für die andere brauchen."[1]) Mit diesem Hilfsmittel kam natürlich Zwingli leicht um alle Klippen herum; er setzt es der communicatio idiomatum gleich, gibt ihr aber einen völlig anderen Sinn, ja, hebt sie auf, da die Gemeinsamkeit der Eigentümlichkeiten zum bloßen Wortspiel abblaßt. Wenn z. B. Christus sagt: mein Fleisch ist wirklich eine Speise, so gehört das Fleisch eigentlich (proprie) seiner menschlichen Natur an, aber durch Vertauschung wird es an dieser Stelle für die göttliche Natur gesetzt; denn sofern (qua ratione) er der Sohn Gottes ist, ist er die Speise der Seele.[2]) Umgekehrt, wenn er sagt, der Sohn solle von den Weinbauern getötet werden (Mt. 21, 38), muß das von der menschlichen Natur genommen werden, obwohl „Sohn" sein Name für die Gottheit ist. Zwingli ist überzeugt, daß man nur unter Anwendung dieses Begriffes das Johannesevangelium verstehen kann.[3]) Man darf eben nie vergessen, daß die Verbindung und Einigung der beiden Naturen in Christus zu einer Hypostase oder Person das „Ingenium" jeder Natur wahrt, mit der Ausnahme, daß Christi Menschheit dank seiner Zeugung durch den heiligen Geist sündlos war.[4]) In diesem Sinne — aber auch nur in diesem — will Zwingli das Bild von Eisen und Feuer, das Luther gerne brauchte[5]), gelten lassen. Dementsprechend kann aber Christus nach seiner Menschheit nicht „alles erfüllen". Auch der Leib des Auferstandenen war als Leib begrenzt; darum sagte ja der Engel zu den Frauen: „er ist nicht hier". (Mt. 28, 6.)[6]) Wäre er nach seiner Menschheit „Herr aller Dinge", wie könnte er „unter dem Vater" sein? Wir wollen doch keinen Sabellianismus oder Marcionitismus aufrichten, sondern bei der Orthodoxie des Athanasius bleiben![7]) Christi Menschwerdung ist nicht zu verstehen als eine Umwandlung (conversus) des Gottes in einen Menschen, vielmehr „der ehedem nicht Mensch war, nahm den Menschen an".[8]) Wäre Christi Menschheit überall, so müßten nach Joh. 14, 3 auch seine Auserwählten im Abendmahl gegenwärtig sein —

---

1) 3, 525. Vgl. Plutarch: Moralia. De placitis philosophorum I, cap. 17 (opp. ed. Joh. Jak. Reiske IX, 1778, p. 502). Die Anwendung des bei Plutarch sich findenden Begriffs auf die Rhetorik und Dialektik kommt auf Zwinglis Konto.

2) 3, 525, 527. Wenn Zwingli an letzterer Stelle Joh. 6, 55 den locus irrefragabilis für die Allöose nennt, so ist zu beachten, daß er früher, z. B. im Briefe an Alber, die Stelle anders deutete. Er hatte damals allen Nachdruck auf das subjektive Moment des Glaubens an den getöteten Christus gelegt. Vgl. oben S. 76. Die ganze christologische Ausführung ist durch Luthers Christologie bedingt und liegt Zwingli ursprünglich fern.

3) Die Belege für die Allöose bei Johannes siehe 3, 526ff.

4) Has autem duas naturas sic in unam hypostasin aut personam iunxit et univit, ut tamen utraque ingenium suum perpetuo servet; hoc uno excepto, quod illa ad peccandum propensio longissime ab eius humanitate abfuit; non enim e vitiato semine prognatus est, sed spiritu sancto matrem virginem fecundante 3, 525.

5) Vgl. oben S. 177. 6) 3, 523.

7) 3, 524. Die Unterordnung Christi unter den Vater wird mit Mt. 24, 36, Mc. 13, 32 bewiesen.

8) 3, 526.

ein altes Argument Zwinglis, in dessen Zusammenhang auch wieder Christophorus erscheint.[1]) Nur als Mensch ist Christus in den Himmel aufgenommen worden und sitzt zur Rechten Gottes; denn als Gott ist er ja nie „fortgegangen“[2]). Durch Luthers Polemik fühlt sich Zwingli jetzt veranlaßt, das Sitzen zur Rechten näher zu erläutern: versari, esse, vivere, laetari, exhilarare fratres adoptivos et sic esse sive situm sive circumscriptum, ut uno in loco esse oporteat.[3]) Diese Zirkumskription teilt er mit allen „intellektualen Kreaturen“, circumscriptus perinde atque angeli et homines circumscripti sunt. Er hat aber gesagt (Mt. 24, 26), man dürfe ihn zwischen Himmelfahrt und Gericht nicht irgendwie leiblich suchen, folglich kann er auch nicht modo quodam ineffabili, wie Bugenhagen sagte[4]), im Brote sein, ebensowenig corpore invisibili. Auch Eph. 4, 10 ist nach der Allöose nur von der göttlichen Natur zu verstehen, vorausgesetzt, daß man „erfüllen“ naturaliter, quatenus cum quantitatis significatione coniunctum est, verstehen will.[5])

Luthers Rekurs auf das Wunder hat Zwingli eingehender Widerlegung wert geachtet. Er verteidigt Bucers Argument[6]), daß ein Wunder sinnenfällig (sensibus humanis exploratum) sei; infolgedessen gibt es heute keine Wunder Christi mehr, wir können nur an die der Vergangenheit glauben. Christi Leib im Brote hat aber kein Sterblicher je empfunden oder gesehen.[7]) Wäre der Christus in pane das größte Wunder, warum haben sich die essenden Apostel gar nicht gewundert?![8]) Der ungläubige Thomas wäre undenkbar, wenn er im Abendmahl Christus glaubte gegessen zu haben; ebenso hätte Jakobus bei Erwähnung des Betens und Salbens der Kranken (Jak. 5, 14) oder Paulus, Eph. 4, 5 das Genießen des Leibes Christi erwähnen müssen.[9]) Keineswegs stößt sich Zwingli übrigens an der Absurdität des Wunders als solchen; es muß nur von der Schrift bezeugt sein und richtig verstanden werden.[10]) Beispiel ist die Wunder-

1) 3, 528, vgl. oben S. 307.

2) Scil. weil das Fortgehen eine menschliche Funktion ist 3, 534. 3) 3, 535.

4) Vgl. oben S. 198ff. Zwingli täuscht sich übrigens insofern, als Bugenhagen diesen Ausdruck nicht gebraucht. Hat er ihn mit Erasmus (siehe oben S. 148) verwechselt, oder faßt er die Tatsache, daß Bugenhagen die Realpräsenz nicht hatte klarmachen können, in jene Formel? Zwinglis Worte: modo quodam, ut Pomeranus ait, ineffabili (3, 536) sprechen für ersteres.

5) 3, 541. 6) Vgl. oben S. 372.

7) 3, 480. Cum autem nulli hominum unquam sit visum, non ideo sic fit, quod a vobis sic est fictum. Vgl. 3, 493.

8) 3, 482.

9) 3, 483. Diese Argumente a silentio — Zwingli nennt sie selbst coniecturae — sind natürlich gar nicht stichhaltig, da ja an den betr. Stellen vom Abendmahl keine Rede ist.

10) 3, 491: nihil enim putamus absurdum esse quod divinis eloquiis traditum est; si modo fidei intellectus recte capit eorum sensum .... Fidei nihil est absurdum, si modo recte intelligas ea, quae fidei credenda preponuntur. Vgl. 3, 518: absurditatem non a sensu humano, sed a sensu rei, h. e. fidei et scripturae, metimur.

geburt. Nicht Rationalismus und Supranaturalismus stehen sich hier gegenüber, sondern biblisch bezeugtes und fiktives Wunder.[1])

Über Karlstadt spricht sich Zwingli in dieser Schrift wieder anerkennend aus; „agnoscit Carolstadius veritatem", aber da er die Kraft der Tropen nicht kennt, „stellt er die Worte nicht in rechter Ordnung und disponiert sie nicht richtig, wie ein Rekrut, dem Mut und Waffen nicht fehlen, wohl aber die Einsicht in ihren richtigen Gebrauch." Seine demonstrative Deutung der Einsetzungsworte kommt darauf hinaus: mein Leib ist mein Leib. Aber damit hat er jedenfalls richtig gesehen, daß Christi Leib im Abendmahl nicht zerteilt wird, und somit steht er über Luther.[2]) Ist die Front der Amica Exegesis in dieser Schrift nur eine, gegen Luther gerichtete, und hat es Zwingli hier also nicht mit den Zürcher Gegnern zu tun, so werden darum doch die Katholiken erwähnt. Unter bestimmtem Gesichtspunkte: sie erscheinen als die Konsequenten, die Lutheraner als die auf halbem Wege stehen Gebliebenen. Zwinglis Grundgedanke bei dieser, sachlich durchaus berechtigten Taktik ist klar: er will Luther gleichsam die Augen öffnen dafür, an welchem Abgrundrande er wandelt, und damit zu sich hinüberziehen. Aber zugleich gibt er damit den katholischen Gegnern Recht, die Luther für sich reklamierten, und verbaut sich seinerseits die Möglichkeit einer Annäherung an den Wittenberger. Die Taktik war eingestellt auf ein Nachgeben Luthers, aber nicht auf ein Nachgeben Zwinglis. Wenn die Schwaben, so sagt Zwingli, die Kraft der Einsetzungsworte so steigern, als wenn durch sie Christi Leib präsent würde, so „erneuern und stützen sie die fast schon zusammengebrochene Autorität des Papstes"; die Meinung der Päpstler über die Konsekrationsworte muß aber „dissimuliert" werden.[3]) Läßt man den Tropus nicht zu, so kann man sich, so peinlich das auch sein mag, der Folgerung nicht entziehen, mit dem römischen Papste eine Transmutation der Substanz des Brotes in den Leib Christi anzunehmen.[4]) „Wir sagen auch, daß die Päpstler vernünftiger empfinden, wenn sie die Worte: ‚das ist mein Leib' nicht tropisch verstanden und nun durch die Konkomitanz die Gottheit dem Leibe folgen ließen, als Ihr, die Ihr das Wort Konkomitanz leugnet, aber die Sache zulaßt." Muß man die Eucharistie anbeten, so muß sie deshalb angebetet werden, weil Christus, der Gott und Mensch, da ist; d. h. dann aber Konkomitanz, die doch bei den Lutheranern verpönt ist.[5]) Betont Luther, die Einsetzungsworte müßten „natürlich und einfach" verstanden werden, so „folgt daraus, daß das Brot in Christi Leib übergeht und die Transsub-

1) Vgl. S. 480, Anm. 10 und 3, 522. 2) 3, 492, 500f., 506.

3) 3, 474. Vgl. 561: „Corpus Christi naturaliter adfertur vehiculo verborum prolatorum" — error est ex adytis Romani pontificatus.

4) 3, 493. Vgl. 521. An letzterer Stelle bezeichnet Zwingli den Lutherschen Schriftbeweis und die Luthersche Abendmahlslehre fast unmittelbar als päpstlich: testimonia scripturarum deprome huius tam belli axiomatis, non tui, sed Romani Pontificis.

5) 3, 514.

stantiation des römischen Papstes hat gesiegt."[1]) Auch in der Tauflehre sind die Römischen mit ihrer Unterscheidung von materia und forma die Folgerichtigen, während Luther in die Materie den heiligen Geist hineinverlegt.[2]) Wir wollen doch nicht „abergläubischer als die Päpstler" werden, sondern Freiheit walten lassen, die Luther in den äußeren Formen des Ritus zu Zwinglis Freude ja selbst zugesteht: es ist gleichgültig, ob man ungesäuertes oder gesäuertes Brot gebraucht, das Brot sich selbst abbricht oder ein Stück von anderen erhält u. dgl.[3]) — so erhebt sich der Gegensatz gegen Rom zum Appell an die evangelische Freiheit!

Hinter dem großen Nein! seiner Polemik gegen Luther oder die Katholiken tritt bei Zwingli die positive Darlegung seiner eigenen Abendmahlsanschauung zurück. Die Widerlegung des Gegners ist die Hauptsache, die eigene Ansicht glaubt er in seinen früheren Darlegungen genügend klargestellt zu haben. „Bis zur Heiserkeit habe ich geschrieen und bewiesen, daß jenes ‚Das tuet zu meinem Gedächtnis' auf eine Danksagung, nicht auf den Körperbau bezogen werden muß".[4]) Es handelt sich um eine panegyris, collaudatio, cantatio und gratiarum actio zum Gedächtnis an das, was er uns durch seinen Tod geleistet hat.[5]) Das soll die praktische Wirkung haben, an den Abendmahlssonntagen nicht über die Passion Christi zu predigen — wenn auch Zwingli das nicht gerade verbieten will — sondern zu danken, zu loben und zu singen.[6]) Indem wir das Brot gemeinsam brechen, werden wir verbunden zu einer Gemeinschaft (concio) oder einem Volk des Leibes Christi; für den Einzelnen ist die Teilnahme an dem Gemeinschaftsmahl Bekenntnisakt[7]); man ißt Brot und Wein pro experimento fidei, caritatis, communionis aut ecclesiae Christi, proximo dando.[8]) Von da aus ist das Genießen des Leibes nicht nur nicht notwendig, nein, er kann überhaupt nicht gegessen werden, und Bucers und der übrigen Straßburger „kluger" Versuch, diesen Punkt als Adiaphoron hinzustellen, das man glauben oder nicht glauben könne, wird abgelehnt[9]); Luthers frühere Ansicht hingegen[10]), daß man ohne das Sakrament leben, gerecht und selig werden kann, findet Zwinglis Beifall. Jeglicher sakramentale Charakter der Mahlzeit wird also gestrichen. Zwingli treibt also, wie schon früher, seine Ansicht vom Subjektivcharakter des Gemeinschaftsmahles bis zur äußersten Konsequenz vor.

---

1) 3, 538. 2) 3, 542.

3) 3, 502f. Vgl. 469: corporaliter Christi corpus edere ist eine superstitio.

4) 3, 522. 5) 3, 550.

6) 3, 558. Man vgl. damit etwa einen Abendmahlsgottesdienst am Gründonnerstagabend in einer streng lutherischen Gemeinde!

7) 3, 508. 8) 3, 518. 9) 3, 518.

10) WA. XI, 433. Zwingli gibt Luthers Worten freilich einen Sinn, den sie nicht haben. Luther stellt gegenüber „Sakrament", d. h. den Ritus, und „Wort", sagt aber von letzterem, daß es „bringe mit sich alles, was es deuttet, nemlich Christum mit seym fleysch und blutt und alles, was er ist und hatt."

Aber nun macht man die interessante Beobachtung, daß Zwingli Formeln gebraucht, die zwar seine Grundauffassung nicht alterieren, aber doch Gedankengänge einführen, die zu seinem ursprünglichen Ausgangspunkte nicht stimmen wollen. Er gebraucht charakteristischerweise diese Formeln da, wo er Luther zu sich herüberziehen will und daher Luthers Formeln sich anpaßt. So nennt er die fides, der im Gegensatz zur manducatio das Heil verheißen ist, eine manducatio allegorica[1]), quae nihil est quam fidere. Das ist dasselbe, was er früher[2]) manducatio spiritualis nannte. Aber die früher mehr hingeworfene Formel erfährt jetzt Ausdeutung. Sie ist wertvoller geworden. Im Glauben ist Gott präsent[3]), da ich im Abendmahl glaube, ist dort Gott = Christus präsent. So gewinnt Zwingli jetzt in aller Form den Begriff der Realpräsenz. Allerdings natürlich nur einer mentalis sive spiritualis praesentia, nicht einer corporea. Aber Zwingli steigert jene zu einer „Präsenz von Leib und Blut" Christi. „Denn einen Glauben in Christus Jesus ohne den Begriff seines Leibes und Blutes kennen wir überhaupt nicht; denn daher ist Jesus zum Heiland und Christus gesalbt worden, daß er durch die Annahme eines Leibes uns selig mache und durch seinen Geruch zur Nachahmung seines Lebens führe."[4]) Das bleibt eine praesentia in mente, es ist eine Präsenz von Leib und Blut Christi, sofern diese zum Heiland, an den wir glauben, gehören. „Wenn sie also sagen wollen: wer auf Christus vertraut, hat Christi Leib präsent, d. h. er hat Christus als Heiland nicht ohne Erwähnung des Leibes, so behaupten sie (die Lutheraner) dasselbe wie wir. Denn Christus Jesus wurde damals Gottes Sohn genannt, als er in den Mantel des Fleisches gehüllt auftrat." So haben wirklich „die Gläubigen mente Leib und Blut Christi präsent".[5]) Man kann daher auch den panis symbolicus „corpus dominicum" nennen.[6]) „Wenn jene Gegenwart des Leibes eine geistige ist, nämlich daß wir im Geiste (mente) vertrauen auf den für uns gestorbenen Christus, so wird keine Zwietracht mehr unter uns bleiben. Denn wir bejahen in diesem Sinne jene Präsenz, daß wir sie allein für uns ausreichend halten bei der Sache, über die wir streiten."[7]) Wenn es nur nicht eine Präsenz naturaliter sive essentialiter ist![8]) Dann ist „alle Hoffnung verloren!" Von da aus läßt dann auch Zwingli den Sakramentsbegriff beim Abendmahl wieder zu. „Wenn jene Leib und Blut ein Sakrament sein ließen und nicht aus der bloßen Bezeichnung die Sache selbst machten, so wären wir niemals in jenen Streit über das natürliche Essen von Leib und Blut hineingeraten."[9]) Eine nähere Erläuterung

---

1) 3, 469. 2) Siehe oben S. 321. 3) 3, 473, vgl. 475.

4) 3, 476: Si volunt intelligi dicere, quod quicunque credat, corpus et sanguinem habeat praesentia, nihil alienum a nobis dicunt. Nos enim fidem Christo Jesu citra notionem corporis et sanguinis eius ne intelligimus quidem.

5) 3, 477.

6) 3, 483: etiamsi nobiscum panem symbolicum corpus dominicum appellarunt.

7) ib. 8) ib. 9) 3, 490.

des Sakramentsbegriffes gibt Zwingli hier nicht, man wird daher auf eine Ausdeutung verzichten müssen. Soviel ist deutlich, daß Zwingli den Begriff in Anpassung an die Lutheraner gebraucht, die von Joh. 6 sagten: „hier handelt es sich nicht um dieses Sakrament“.[1]) Ausgeschlossen ist ferner, daß mit dem Sakramentsbegriff die signifikative Bedeutung der Einsetzungsworte irgendwie angetastet werden soll;[2]) immerhin handelt es sich um Signifikation einer res sacra[3]), das hebt die Elemente aus der Profanität heraus und schlägt leise eine Brücke hinüber zu den Gegnern; so kann denn auch unbefangen, gleichsam in die Feder geflossen der alte Erasmische Ausdruck convivatio poculi mystici begegnen.[4]) Und welche Balken wurden da schon gefällt und wenn auch noch nicht zusammengefügt, so doch schon bereitgelegt! In der Auseinandersetzung mit Luthers Ubiquitätslehre entschlüpfen Zwingli die Worte[5]): „Es ist längst von allen anerkannt, sowohl daß Christus wahrhaft (vere) in uns ist, wenn wir nur glauben, als auch, daß wir im Himmel sind; aber er in (wirklicher) Gegenwart (praesentia), wir aber lediglich durch Kontemplation, Glaube, Hoffnung, Liebe.“ Damit spannte sich ein Bogen nicht nur zu Luther, sondern noch stärker zu Calvin. Er ruhte auf der spiritualis praesentia, wie sie im Glauben unmittelbar gegeben war. „Wo wird Christi Leib empfangen? Im Herzen, sagen sie. Im fleischlichen? Aber da hinein kommt nur, was vorher im Bauche und in der Kehle steckte; vielmehr im Herzen, d. h. dem Sitze des Verstandes, d. i. nichts anderes als der Verstand selbst. Aber der nährt sich nicht von Fleisch, er lebt allein vom Geiste. Ißt er geistiges Fleisch? Aber das hatte er längst gegessen, als er dem Sohne Gottes glaubte.“[6]) Der Glaube selbst ist eben die Realpräsenz, wie Zwingli sie zulassen kann. Damit ist dann aber wieder zugleich gegeben, daß sie nicht an das Abendmahl gebunden ist, dort vielmehr nur eine Erscheinungsform erlebt, weil dort ein experimentum fidei vorliegt. Nicht etwa kommt Christus eigens geistig im Abendmahl herunter. Es muß im Auge behalten werden, daß Zwingli dem schon jetzt wehrt[7]) — in den späteren Konkordienverhandlungen wurde der Punkt wichtig.

Das Motiv zu diesen Formulierungen Zwinglis ist in dem Streben nach Eintracht mit dem Gegner in Wittenberg zu suchen.[8]) Darüber läßt er keinen Zweifel; trotz aller Schärfe und beißenden Spottes, trotz eines starken Selbstgefühles, auch eines Gefühles der Unabhängigkeit von Luther, trotz auch eines lebendigen Bewußtseins, daß es um ein Ent-

1) Vgl. den Zusammenhang. 2) Vgl. den zitierten Satz.
3) Vgl. Zwinglis frühere Definition des Sakramentsbegriffes oben S. 81.
4) 3, 554. 5) 3, 520. 6) 3, 521.
7) Vgl. das: at illam dudum ederat.
8) Wie unten bei der Besprechung des Begleitbriefes der Amica Exegesis deutlich wird, vermutet Zwingli, daß Luther seine krasse Anschauung von der Präsenz des corpus naturale Christi ändern wird. Darum beschäftigt er sich mit jenen Formulierungen.

weder—Oder geht: „Ihr behauptet, daß das Fleisch gegessen wird, wir leugnen es, also muß einer von beiden irren; denn beide irren können wir nicht, da der Streit um einen Gegensatz geht, bei dem der eine fallen, der andere sich erheben muß“[1]) — trotz alledem weht Konkordienluft durch die Schrift, und das Prädikat amica im Titel gewinnt einen vertieften Sinn: „Mir tut dieser Kampf mit Euch sehr leid, obwohl es eine würdige Ursache ist, um derentwillen wir in den Kampf gegangen sind.“[2]) „Es ist gar nicht christlich, anmaßend über die Fehler der Brüder herzufallen; um wie viel mehr muß es ferne von uns sein, uns gegenseitig grausamer als je Lapithen und Centauren zu zerfleischen?“[3]) „Laß uns daran gedenken, daß Gott diesem Kampfe zuschaut.“ Aber nicht nur die Rücksicht auf Gott, nein, nicht minder die auf die Welt gebietet Frieden. „Laß uns daran gedenken, daß wir nicht nur das deutsche, sondern das ganze christliche Volk, nicht nur das gegenwärtige, sondern alle künftigen Zeitalter bis zur Vollendung der Welt als Richter haben. Und um so billiger und heiliger wird man über diese Kontroverse urteilen, je unverdorbener man von diesen Leidenschaften ist, die uns jetzt umtreiben. An Dich, künftiges Jahrhundert, appelliere ich, daß Du entsprechend der Lauterkeit Deines Urteils über unseren Streit Dich äußerst. Denn wir zweifeln nicht, Kunde auch von diesem Kampfe wird zu Dir dringen und Du wirst von Affekten möglichst frei sein.“[4]) Insbesondere ziemt sich Einheit für Gegner, die in den Katholiken einen gemeinsamen Feind besitzen, den sie bekämpfen sollten. „Mir tut die Zwietracht leid; denn inzwischen geht so viel schon angezündete Liebe verloren . . . Wir hätten lieber mit den Lastern kämpfen sollen und alle Gedanken dahin richten, daß die verbannte Königin, die Tugend und christliche Einfalt, seinem Reiche wiedergeschenkt würde.“[5]) „In dem Punkte, meine ich, stimmen wir alle überein, daß Christus hier (in Kap. 6 des Johannesevangeliums) durch die Predigt von seinem Fleische nichts anderes habe lehren wollen, als daß alle Hoffnung und alle Zuversicht auf ihn, den Sohn Gottes, zu setzen sei, weil er für uns das Opfer zur Versöhnung der Gerechtigkeit des Vaters bezahlen werde.“[6]) Das hieß doch Übereinstimmung im evangelischen Grundgedanken! Ein Bündnis mit Luther war das gewiß noch nicht, aber es zeigte den guten Willen zu einer Verständigung. Auf diesen guten Willen legte Zwingli Wert. Er erhoffte ihn auch von anderen. „Muß man überhaupt mit Luther streiten, so sollte doch niemand etwas sagen, bevor er

---

1) 3, 496. Zur Unabhängigkeit von Luther 3, 543.

2) 3, 503. 3) 3, 560. Vgl. 554.

4) ib. Vgl. 3, 462: durch Streit wird man niemals besser, est enim carnis opus, a qua nemo regredi citra maculam potest.

5) 3, 503. Vgl. 3, 460 (hier gibt Zwingli die Wahrung der Einheit gegenüber den Katholiken unmittelbar als Motiv für seine Schrift an) und 461, 462 (die pontificii sollen nihil spei recuperandarum rerum in Zwinglis Schrift finden).

6) 3, 485.

auch die altera pars gehört hat."[1]) Darum wünscht Zwingli auch die Freigabe seiner Bücher in Lutherischem Gebiet, so gut man in Zürich die Bücher Luthers wie die der Päpstler lesen kann, ut eo magis esset ingenua veritatis victoria.[2]) Darum endlich ist Zwingli der eigene Sieg schmerzlich. Er mahnt den Leser: „Wisse, Luther wird nicht gewinnen, mag er noch so scharf kämpfen, wenn er nicht von oben her herbeikommt.[3]) Stehst Du auf unserer Seite, so hüte Dich, wegen dieses Buches einen Triumphgesang anzustimmen; denn wenn Luther noch weiter unsanft Widerstand leistet, werden wir zwar zweifellos siegen, aber ich fürchte, unter solchen Mühen, daß der Sieger, wie es im Sprichwort heißt, weint."[4]) Darum muß man Gott bitten, seine Sache nicht im Stich zu lassen; er soll „eine solche Säule in der Kirche" (Luther) nicht stürzen lassen. Aber auf Luther allein kommt es nicht an, sondern auch auf — die Fürsten. Sie möge Gott erleuchten, daß sie nicht wüten gegen die unkriegerische Masse, die die Wahrheit zu erfassen nicht recht fähig ist.[5]) Leise klingen hier politische Motive an, Keime der Bündnispolitik.

Luther wäre zu solcher Konkordienstimmung nicht fähig gewesen, vollends nicht zu einer Schlußversicherung, wie sie Zwingli seinem Leser gab: „ich habe Luther aufs Höchste bewundert und geachtet und werde das fortgesetzt tun!"[6]) Die theologische Quelle für jene Luther entgegenkommenden Formeln ist bei Bucer zu suchen; doch spielen jedenfalls auch Reminiszenzen an Zwinglis früheren, ersten Standpunkt, da er ganz unter Erasmus' Einfluß stand, mit. Zwingli hat ferner aus dem Studium der Lutherschen Schriften, dessen Frucht die Amica Exegesis ist, gelernt; die Linie der rein subjektiven Danksagung und der ethisch-persönlichen Verpflichtung wird, unmerklich fast, nach rechts gerückt, wenn in der Bekundung des Glaubens (experimentum fidei) der Nachdruck darauf fiel, daß in diesem Glauben Christus präsent war. Man hatte wirklich wieder ein sacramentum und war kein bloßer „Brotfresser". Zwingli hat die Formeln dialektisch gebildet, in Zerpflückung der Lehre Luthers. Allzugroßes Gewicht wird er darum ihnen nicht beigelegt haben. Aber Bucer horchte auf[7]), ihm klang hier Zukunftsmusik, hier kamen ihm von willkommenster Seite Waffen für seine Unionspläne.

Als Ergänzung seiner Schrift hat Zwingli die „freundliche Verglimpfung über die Predigt Luthers wider die Schwärmer" bezeichnet[8]);

1) 3, 561. 2) 3, 494f.

3) Nisi desuper advolet. Das ist wohl geographisch zu verstehen: wenn er nicht von Norden her auf unsere Seite tritt.

4) 3, 561. 5) ebda.

6) 3, 561 — W. Farel urteilte nach der Lektüre am 20. Juni 1527 ganz richtig: gratissimum est te ut causa, rationibus, ita modestia et benignitate, si quid tamen huius adversarii habent, superiorem esse (IX, Nr. 630).

7) Vgl. seinen Dank IX, Nr. 599, doch ist hier von der Union nicht die Rede. — Am 8. April 1527 kündet Capito seine und Bucers wiederholte Lektüre der Amica Exegesis an. IX, Nr. 605. 8) 3, 558.

er schickte sie mit der Amica Exegesis Luther zu. Das Vorwort datierte vom 28. März, das Schlußwort vom 30. März, das Schriftchen schloß also unmittelbar an das größere Werk an.[1] Es ist eine Auseinandersetzung mit Luthers „Sermon von dem Sakrament des Leibs und Bluts Christi wider die Schwarmgeister", für ein weiteres Publikum berechnet, das es aufzuklären gilt, sofern es sich beunruhigt fühlt.[2] „Eilends und kurz", wie er sagt, hat Zwingli wirklich geschrieben, er skizziert und stellt kurz das Wichtigste in dem Streite zusammen.

Die persönliche Note gegen Luther tritt zurück, ohne ganz zu verschwinden. „Martin Luther ist als hoch in meinem schlichten Urteil als ein einiger." Aber Gott ist höher, und „in dieser Lehr des Sakraments hat der allmächtig Gott Martino Luther die Heimlichkeit seines Verstands nicht geöffnet".[3] Zwingli will nicht Gleiches mit Gleichem vergelten, d. h. nicht „schälken und schänden, als er uns thut".[4]

Deutlich wird Luther das Katholisieren vorgerückt, womöglich noch schärfer als in der Amica Exegesis. Will man die Einsetzungsworte wirklich „einfaltiglich" nehmen, „glych wie sy lutend", „denn so hätte der papst recht, der do sagt, das brot werde substanzlich in den lychnam Christi verwandlet."[5] Und wenn Luther den Konsekrationsworten die Bedeutung zuschrieb, Christus „wahrhaftig da" zu machen[6], so ruft Zwingli aus: „Ach, daß gott erbarme, (zu) vereerender Luther, daß Du das Wort ie geredt hast! dann es ein ganz päpstlich wort ist."[7] Und zu seiner knappen Zusammenfassung der Lutherschen Sakramentslehre in vier Sätzen fügt er hinzu: „sind alle offen irrungen und gründ, uf die das ganz papsttum möchte widrum ufgericht werden."[8] So riegelt er sich selbst gegen jede Annäherung ab, soweit sie ein „leibliches Essen" oder „natürliches Essen" betrifft; denn der Begriff ist der Mittelpunkt wenigstens in dreien jener vier Sätze. Dazu kommt der vierte: das Evangelium werde mit Reichen des Sakraments dem Nehmenden zugeeignet und der Leib und Blut Christi geschenkt. An diesen Punkten nachgeben, hieße Preisgabe der Reformation für Zwingli. Das Anstößige an dem vierten Satze ist das Sakramentale, die Verletzung der Glaubensreinheit. Sie, sein tiefstes religiöses Motiv, arbeitet Zwingli wieder sehr klar und fein heraus. Der Glaube ist kein Wissen, kein Anerkennen von Worten.

---

1) 2 2, 1ff. Vgl. Baur II, 510ff. Daß die kleine Schrift die große voraussetzt, sagt Zwingli selbst 2 2, 4, 6, 12, 13. Vgl. IX, Nr. 580.

2) Vgl. die Widmung an Wilhelm von Zell. In weiten Kreisen war der Eindruck entstanden, „es sye der Luther im selbs nit meer glych." Daß dem wirklich so war, darf nicht bezweifelt werden, wir haben ja oben Beispiele dafür geboten.

3) 2 2, 2.

4) ib. 6. Er macht den Zusatz: „Aber im latin hab ich jn fryer angeredt, doch on schälken."

5) a. a. O. 6f. 6) WA. XIX, 489f., besonders 490 20. 7) 2 2, 14.

8) ebda.

„Man lernt den Glauben nicht aus den Worten, sondern Gott lehrt uns ihn, ja er erwählt uns, das Wissen um die ‚Stücke des Glaubens' tut es nicht."[1] Der Glaube ist Vertrauen auf Christus, eine inwendige Sicherung mit dem Geiste Gottes, „und daß alle die äußerlichen Ding, die von außen in uns kommen, uns nichts mögen antun zu der Rechtwerdung." So beweist es auch der Glaubensbegriff Hebr. 11 V. 1. „Kurz, der feste, gerechte, lautere Glaube vertraut auf Christi Jesu Gottheit und erkennt seinen Tod als unser Leben, aber vom leiblichen Essen weiß er nichts."[2] Außerdem nach den Glaubensartikeln sitzt Christus zur Rechten des Vaters.

Das führt hinüber zur Christologie. Unser Vertrauen gründet sich allein auf Christi Gottheit, die Menschheit ist nur „ein gewisses Pfand der Gnade"; denn sie hat die göttliche Gerechtigkeit befriedigt („vernügt") und uns den Zugang zu Gott eröffnet. Von hier aus rollt Zwingli den Luther so wertvollen Gedanken der Verbürgung der Sündenvergebung durch den Genuß von Leib und Blut Christi auf. Christus ist für die Sünde in den Tod gegeben, ja, aber er ist zur Vergebung der Sünde nicht zu essen gegeben.[3] Mit anderen Worten: die Menschheit Christi hat lediglich historische Bedeutung, seine Gottheit ständig fortwirkende. Diese Folgerung zieht Zwingli jetzt aus seiner Trennung der beiden Naturen in Verbindung mit dem Glaubensbegriff. Um damit freilich die Trennung von Luther unbewußt sehr zu vertiefen.[4]

Das Abendmahl ist „ein Gedächtnis seines (Christi) heilsamen Todes", ein „Auskünden", „Dank- und Lobsagung der Gemeinde", „Danksagung dem Herrn, daß sein einiger Sohn den Tod für uns erlitten hat."[5] Der Teilnehmer vollzieht einen Bekenntnisakt, „welcher in der Danksagung erscheinet, gibt sich für einen aus, der auf den Herren Jesum Christum vertraue, daß er durch seinen Tod Gott versünet sei."[6] Und übernimmt damit zugleich eine sittliche Verpflichtung: „daraus nun folgt, daß er Christo mit dem Leben nachfolge mit alle Ding tun und leiden um Gottes und des Nächsten willen." Im anderen Falle wird er schuldig an Leib und Blut Christi.[7] Daß es sich „nur um ein Zeichen des Leichnams Christi" handelt, beweisen speziell was die Deutung „ist" = „bedeutet" betrifft „unzalbarlich byspil in der bible", unter denen die bekannten, Gen. 41, 26, Matth. 11, 14 Exod. 12, 27 an erster Stelle erscheinen.[8] Geschickt löst Zwingli einige der von Luther[9] gebotenen Vergleiche zur Rechtfertigung seiner Anschauung auf. Z. B.: es verfängt nicht, die Worte

1) ib. 9. Vgl. 7 (hier die Gedanken von der Erwählung).

2) 2 2, 11 vgl. 8 („essen" = „vertrauen") und 14 (hier das Gebet „im Geist und in der Wahrheit"). 3) 2 2, 10 vgl. 7.

4) Man vgl. mit diesen Gedanken Zwinglis etwa nur Luthers Christologie, wie sie Herrmann im: „Verkehr des Christen mit Gott" dargelegt hat. Der Ausgangspunkt ist bei Luther ein gänzlich anderer, er hat nie die Menschheit Christi zur historischen Größe abblassen lassen, im Gegenteil, gerade als menschliche war sie ihm „göttlich". Daher auch ganz folgerichtig bei ihm die communicatio idiomatum.

5) 2 2, 4. 6) ib. 7) 2 2, 5. 8) ib. 4. 9) Vgl. oben S. 385.

der Einsetzung in Parallele zu stellen mit denen: nimm und iß, das ist eine Semmel[1]) und aus der Klarheit dieser die Klarheit jener in Luther-scher Deutung zu folgern. Die Parallele würde nur dann stimmen, wenn man sagte: Nimm hin, die Semmel ist ein Kabiskopf.[2]) Ebenso-wenig stimmt die Veranschaulichung der Ubiquität an dem Beispiel der Seele im Körper[3]); Luther müßte zeigen, daß ein Leib „in allen seelen oder enden" wäre, um die Ubiquität der Gottheit geht der Streit nicht, sondern „ob sin lychnam allenthalb sye". Auch darin hat Zwingli das Richtige getroffen, wenn er den Vorwurf des Rationalismus, „es schicke sich nicht", die leibliche Realpräsenz anzunehmen, abweist.[4]) „Wenn wir sprechen, es schicke sich nicht, reden wir keineswegs auf die fleischliche Vernunft, sondern auf die absurditatem d. i. Ungeschicktheit des Glaubens und der Schrift."[5]) Mit Recht wahrt er hier sein religiöses Interesse.

Aber auch in dieser Schrift klingen Luther entgegenkommende Töne. Nur nicht so stark; Zwingli wendet sich ja nicht so sehr gegen Luther als an das große Publikum. „Das die widerpart spricht, er sye im sacra-ment unsichtbarlich, ist war; ja, grad wie er in der Lintmag oder in den herzen der gläubigen unsichtbarlich ist; ist aber nit lyblich da; dann wenn er lyblich im sacrament wär, müßt er da syn, wie er am krüz ghanget, d. i. sichtbarlich, empfindlich, schmerzlich."[6]) Das ist wiederum die geistige Realpräsenz. Ja, Zwingli geht auch hier[7]) noch einen Schritt weiter: man kann auch von einer leiblichen Realpräsenz sprechen — wenn man sie richtig versteht. Christus ist „in aller menschen herzen wesenlich nach der gottheit; ouch lyblich nach der trachtung und gedächtnuß; aber wesenlich lyblich zaigt kain glychnuß an".[8]) Das soll heißen: in der betrachtenden Erinnerung und im Gedächtnis der feiern-den Abendmahlsgemeinde ist auch der leibliche Christus, wie er am Kreuz hing und mit dem Opfer seines Leibes die Erlösungstat vollbrachte, gegen-wärtig. Die geistige Höhenlage der Zwinglischen Sakramentslehre bleibt damit völlig gewahrt, aber die Konkordienbrücke bekam einen neuen Balken; er ist etwas exakter behauen als der gleichartige in der Amica Exegesis. Und Zwingli macht nach der Richtung der Konkordie hin deutlich Avancen. Energisch sagt er dem Leser, „daß ich damit keins-wegs umgang, zwitracht under denen, die ouch bym evangelio stond" zu erregen[9]); er beansprucht nicht, daß man seine Ansicht ohne weiteres für

1) Vgl. WA. XIX, 485. 2) 2 2, 5.

3) Vgl. WA. XIX, 487 oben S. 385, siehe dazu auch in der Amica Exegesis 3, 519.

4) Vgl. WA. XIX, 486, oben S. 385.

5) 2 2, 11. — Die Stellungnahme zum Wunder ist die gleiche wie in der Amica Exegesis. Vgl. 2 2, 12f.: „Es folgt nit: Gott vermag das, so ist es ouch. Es folgt nit: Gott mag Eggen zu einer schneegans machen, so ist ers ouch."

6) 2 2, 12. 7) Vgl. Amica Exegesis oben S. 483.

8) 2 2, 13 vgl. dazu die Randglosse 12: „trachtlicher anschowung ist Christus' lyb im nachtmal, aber nit wesenlich lyblich." Der Substanz nach ist lediglich Brot da: „wir nennend's und haltend's nach der substanz für brot" (2 2, 5). 9) 2 2, 2.

richtig hält, vielmehr soll man prüfen, „ob Luther oder Zwingli gottes wort und der warheit glychförmig redind oder nit.“[1]) Zum Austrag wird die ganze Sakramentsfrage schon kommen, aber niemand soll „stürmen“.[2]) Und schließlich ist diese ganze Frage nicht die Hauptsache des Christentums. „Darum dir, lieber leser, als ich anfänglich anzeigt hab, dich der zänggen wenig sollt bekümmren, sunder uf das einig sehen, daß du gott ob allen dingen lieb habist und den mit frommer unschuld vereerist.“ Es handelt sich nicht um einen Glaubensartikel. „Gedenk ouch, daß diser punkt by den alten christen nie so groß geachtet ist, daß sy ie davon einen artikel in den glouben gesetzt habind.“[3]) Das leistete doch dem Gedanken Vorschub: man kann auch ein guter Christ sein, wenn man in der Abendmahlsfrage irrt; die Liebe zu Gott steht über den dogmatischen Zänkereien. Hier liegt die Keimzelle für die spätere Tendenz Zwinglis: Zusammengehen mit Luther trotz der Abendmahlsdifferenz. Bei Luther sucht man solche Töne vergeblich. Ihm ging es um den zweiten Artikel des Apostolikums.

Am 1. April 1527 hat Zwingli die Amica Exegesis und ihre volkstümliche Ergänzung an Luther geschickt.[4]) Der Brief war eine offene Erklärung, rückhaltloser als die beiden Schriften, und sollte das sein[5]); bei aller auch hier nicht verleugneten Achtung.[6]) Die vermeintlichen Selbstwidersprüche werden Luther so scharf wie nur möglich vorgerückt, vorab seine Agitation gegen die Zwinglianer bei der Obrigkeit; hier steht der Wittenberger jetzt neben einem Faber und Eck. „Warum hast Du an den Hessenfürst geschrieben, jetzt müsse man mit dem Schwerte entscheiden?“[7]) Das ist die Zuflucht von der Schrift zur Gewalt! Dabei hat man noch niemand Gelegenheit zu freier Diskussion gegeben! In demselben Maße wie die Erkenntnis der Wahrheit täglich wächst, wächst Luthers Verwegenheit und Grausamkeit; so halten sehr viele Luther für einen von Gott Verworfenen![8]) Allwissend ist kein Mensch und Luther sollte sich seiner Schranken bewußt bleiben. Gott soll der Richter dieses Streites sein. Von da aus gewinnt Zwingli Töne der Milde. Leidenschaft und Autoritätsdünkel sollen schweigen, Zwingli ist bereit, auch seinerseits alles „zu Turbulente“ zu tilgen. Kräftig appelliert er an das evangelische Einheitsbewußtsein gegenüber den Katholiken: „möchten wir doch nicht durch unsere Uneinigkeit den Päpstlern Gelegenheit zum Aufatmen geben“! Zwingli weiß, daß Luther ein Werk über das Abendmahl unter der Feder

1) ib. 2) 2_2, 15.

3) 2_2, 14. — Diese ganzen, doch wahrlich wichtigen Konkordien-Formeln und -Gedanken sind von Baur gar nicht gewertet, ja, kaum beachtet worden. Ihren Wert für die Geistesgeschichte überhaupt habe ich in der Festschrift für K. Müller (1922) darzustellen gesucht.

4) IX, Nr. 602. Enders 6, Nr. 1152.

5) Agam enim per epistolam tecum prorsus adperte.

6) Vgl. die Einleitungsworte. 7) Vgl. dazu Enders 5, Nr. 1102.

8) Zwingli setzt sofort hinzu: sed absit hoc a Luthero.

hat, er glaubt auch den Inhalt desselben zu kennen: Luther wird den naturalis carnis esus preisgeben und sich hinwenden (converteris) ad carnem vivificantem in mysterio virtute spiritus divini. Das soll, fürchtet Zwingli, den Fürsten und Aufrührern[1]) einen Dunst vormachen, so daß sie sprechen: non est plane corpus dominicum a coena tollendum. Aber kategorisch erklärt er: das ist vergeblich. „Niemals wirst Du etwas anderes erzielen, als daß Christi Leib im Abendmahl wie im Geiste (in mentibus) der Frommen nicht anders sei als sola contemplatione." Hier markiert also Zwingli bestimmt die äußerste Grenze, bis zu welcher er gehen kann; immerhin gestattet er eine Präsenz Christi im Abendmahl.

Aber Luther war für Friedenstöne gar nicht zu haben. „Zwingli hat mir einen Brief geschrieben voll Hochmut, Verleumdung, Hartnäckigkeit, Haß und fast gänzlicher Bosheit, doch unter den äußerlich besten Worten. So wütet dieser Geist"[2]), schrieb Luther am 4. Mai an Spalatin, und Melanchthon sekundierte: „Zwingli, Oekolampad und Bucer füllen jetzt alle Bibliotheken mit profaner und verderblicher Schlachtung eines Dogmas; sie betreiben so diese eine Sache, als wenn die übrigen religiösen Dogmen gar nichts zur Frömmigkeit nützten. Zwingli hat auch einen Drohbrief an Luther geschrieben."[3]) Der Adressat schrieb daraufhin am 9. Mai an Justus Jonas: „wenn Du mich liebst, so sorge, bitte, daß ich ein Exemplar des Briefes Zwinglis an unseren D. Luther bekomme".[4]) Aber das dauerte eine Weile, der Brief „vagierte" im Wittenberger Freundeskreis, erst am 31. Mai konnte ihn Luther an Spalatin schicken, „damit Du diesen trotzigen Schweizer siehst, der Christi Sache mit Schweizertrotz glaubt führen zu können".[5]) „Zwingli hat eine Exegese an mich geschrieben unter Hinzufügung eines eigenhändigen Briefes voll Hochmut und Verwegenheit. Es gibt kein Verbrechen oder keine Grausamkeit, deren er mich nicht beschuldigt, selbst die Papisten, meine Feinde, zausen mich nicht so wie jene unsere Freunde, die ohne uns und vor uns nichts waren, nicht einmal zu mucksen wagten und jetzt, aufgeblasen durch unseren Sieg, den Angriff gegen uns kehren. Das ist der Dank!"[6])

Ein feinerer Kritiker war Johann Haner, dem Zwingli ja die beiden Schriften zugesandt hatte. Aus Haners Antwort vom 17. Mai geht hervor, daß Zwingli über die schwankende Unklarheit des „Freundes" geärgert war. Wenn wir Haners Worten glauben dürfen — und nichts spricht dagegen —, so hat Zwingli seinerseits positiv betont, contemplacione mentis Christi corpus semper adesse Christianis. Damit war Haner noch nicht ganz einverstanden; es stieß ihn der Ausdruck contemplacio mentis; statt

1) Darunter werden die Täufer zu verstehen sein.

2) Enders 6, Nr. 1159. Luther fährt fort: adiecit tres libellos. Welches ist das dritte Büchlein?

3) An Spalatin 4. Mai. CR. I, Nr. 440. 4) Kawerau: Jonasbriefe I, Nr. 101.

5) Enders 6, Nr. 1168 und 1170. 6) Enders 6, Nr. 1161, vgl. 1160.

dessen wünschte er interna verbi illustracio, spiritus donum, scilicet fides, mit anderen Worten die (geistige) Präsenz sollte nicht lediglich in der Sphäre der subjektiven Vergegenwärtigung bleiben, sondern objektiv, durch das Wort gegeben sein, non solum certitudine fidei, sed et virtute verbi. „Der Geist Christi wird den Gläubigen wirklich gegeben, ja, Christus wohnt durch den Glauben in den Herzen der Gläubigen, non quasi cum quis absentis amici imaginem somniat, sed vere, veritate et potencia verbi et vivacitate spiritus." Erst dann, meint Haner, kann man von einer „wirklichen" Gegenwart des Leibes Christi sprechen. Dann aber auch muß man es. Und zwar kann man getrost Christi carnem in coena fateri, man kann sagen, pane per verbum tradito corpore nos vere pasci, vere per fidei verbum, mysticoteros autem per symbolicum panem. Die Ausdrücke caro und corpus dürfen da nicht stören, denn es handelt sich jeweilig um denselben Christus, nur um eine verschiedene Erscheinungsform.[1]) Haners Gedanken sind nicht neu[2]), aber sie sind wertvoll als eine Kritik der Zwinglischen Unionsgedanken; sie zeigen sehr deutlich den noch bestehenden Unterschied auf beiden Seiten: die Zwinglische Realpräsenz in mente wurde nicht für voll angesehen, sie war nicht „wirklich", weil nicht objektiv.

Zwinglis Hoffnung, auf das in Vorbereitung befindliche Werk Luthers womöglich noch einwirken zu können, trog. Luther war schon fertig, als Zwingli an ihn schrieb.[3]) So haben die beiden zunächst aneinander vorbeigeredet. Luther[4]) hatte die Sakramentssache nie aus den Augen verloren, es hatten ihm nur „Zeit und Kraft" gefehlt, seinen „höchsten Wunsch, gegen die Schwärmer zu schreiben und das Abendmahl zu behandeln", auszuführen.[5]) Nicht umsonst drängte Nikolaus Gerbel aus Straßburg immer wieder, es „möchte doch einmal dem Erdkreis eröffnet werden, welches die Meinung Eurer Kirche über diese Sache sei, wenn anders Eure Autorität einige retten soll, wie die Verwegenheit der anderen viele verdarb".[6]) Oekolampads Antwort auf das Syngramma empfand er als persönliche „Provokation" und bedauerte den Zeitmangel für eine Replik.[7]) Grimmig schrieb er am 25. Oktober 1526 an Michael Stiefel: „wüßte ich nicht, daß Gottes Zorn hier vorliege und sähe ich's nicht aus Erfahrung, ich hätte mich niemals davon überzeugen können, daß so bedeutende und

1) Sed memineris, idem Christo corpus esse, eciam si non sit eadem huius quae olim habitudo hodie, eo scilicet spirituali suscitato. Kurz vorher hat Haner darauf hingewiesen, daß die (geistige) forma in der (sinnlichen) res stecke und ihr den Namen gebe, IX, Nr. 621. Er setzt dann im Folgenden corpus und caro gleich.

2) Siehe oben S. 455f. 3) Vgl. WA. XXIII, 39.

4) Vgl. oben S. 177ff., die Stelle CR. I, 801, die Walther WA. XXIII, 38 anführt, hat mit der Abendmahlslehre unmittelbar nichts zu tun; es handelt sich um den Commentarius de vera et falsa religione.

5) Enders 5, Nr. 1062 (26. April 1526).

6) Vogt: Bugenhagens Briefwechsel S. 63, Kolde, Analecta 81.

7) Enders 5, Nr. 1097 (13. Sept. 1526).

so viele Männer durch so leichte und nichtige Argumente, so törichte und kindische Gründe sich zu dieser gottlosen Pest = Häresie verführen ließen. Was ist das, bitte, für ein Argument: Christus ist zur Rechten des Vaters, also ist er nicht im Sakramente, das Fleisch nützt nichts, also ist der Leib Christi nicht da?! Aber das sind ihre Hauptbeweise. Wahnsinn ist's, durch solche Narrheiten von den einfachen und klaren Worten Christi sich abbringen zu lassen: das ist mein Leib. Ich gedenke gegen sie zu schreiben, wenn Christus Muße gibt".[1]) „Ich mache mich bereit gegen die Schwarmgeister; bitte Gott für mich, daß er den Satan zertrete", heißt es am 1. Januar 1527.[2]) Am 10. Januar ist er bei der Arbeit: „ich greife den Schwärmer an", und es tut ihm leid, daß Oekolampad auch in diesen Abgrund gefallen ist.[3]) Am 23. Januar bittet Luther Link um seine Fürbitte beim „erneuten Vorgehen" gegen „die Sakramentarier"[4]), am 4. Febr. erhält Johann Lang und Anfang März Spalatin Kunde von seiner Arbeit, die ihn jetzt ganz in Anspruch nimmt.[5]) Am 11. März weiß er, daß im Kreise der Gegner sein Plan bekannt geworden ist; sie „wüten solo auditu libelli mei". Wie wirds erst sein, wenn sie das Buch sehen? Wie die Meute werden sie dann über ihn herfallen, er wird sich dann aber nur noch gegen Oekolampad wenden.[6]) Am 21. März steht er vor dem Abschluß der Arbeit[7]); im April war sie auf der Frankfurter Frühjahrsmesse, Anfang April wußte man in Marburg am hessischen Hofe das bevorstehende Erscheinen in Frankfurt[8]), am 24. dieses Monats hatte sie Oekolampad „endlich" von dort erhalten, das „giftige Buch"[9]), das „an Raserei weder Pirkheimer noch Faber nachsteht". Anfang Mai war es in Augsburg und fand dort geteilten Beifall.[10])

Wie der Zustand des fast noch ganz erhaltenen Manuskriptes beweist[11]), hat Luther viel Zeit und Mühe an die Arbeit gewandt, viel verbessert und viel ergänzt, mehrfach das Ganze korrigiert. Das verrät seine große Erregung. Er selbst war auch mit seinem Werke nicht ganz zufrieden, nannte es verbosus et modicae eruditionis, immerhin hoffte er

---

1) ib. Nr. 1104, vgl. 1106 an Nik. Hausmann: Pestis sacramentaria saevit et acquirit vires eundo.

2) Enders 6, Nr. 1126. 3) ib. Nr. 1132. 4) ib. Nr. 1135.

5) ib. Nr. 1143 und 1147. 6) ib. Nr. 1148. 7) Absolvo (ib. Nr. 1150).

8) IX, Nr. 604. Der hessische Sekretär Kornmesser überbrachte dann — wohl im Juli — ein Exemplar an Capito nach Straßburg, für die Schweizer bestimmt. Capito behielt es zurück, da es in Basel und Zürich nicht mehr nötig war, IX, Nr. 635.

9) IX, Nr. 607. — Spalatin hat das Buch erst Anfang Juni bekommen. Vgl. Enders 6, 62. Zwingli stand Anfang Mai bei der Lektüre des sechsten Bogens, IX, Nr. 615. In Bern war am 16. Mai Luthers Schrift noch nicht eingetroffen. Vgl. IX, Nr. 620.

10) IX, Nr. 619.

11) Vgl. W. Walther WA. XXIII, 39. — Da Zwingli natürlich nur die gedruckte Schrift in Händen hatte, es in unserer Darstellung aber vorab auf das Duell zwischen Luther und Zwingli ankommt, legen wir den gedruckten Text in den Zitaten zugrunde und weisen nur auf wichtigere Änderungen der Handschrift hin.

„mächtig die Sakramentierer bewegt“ zu haben.[1]) „Daß diese Worte Christi ‚Das ist mein Leib‘ noch fest stehen wider die Schwärmgeister“ — schon im Titel zitterte die Wucht.

Für die Sorgfalt der Arbeit Luthers spricht die Reichhaltigkeit seiner Quellen und ihre eingehende Benutzung; oft handelt es sich um Anspielungen, die nur sorgfältiges Nachspüren enträtseln kann.[2]) Luther nennt von seinen Quellen zunächst „Oecolampadius widder den Pirckheymer zu Nurnberg“[3]), d. h. die erste Streitschrift des Baslers gegen den einstigen Freund[4]); sodann die Antwort „des Zwingel“ wider „unsern Pfarher, Er Johan Pomer“[5]), ferner „die prediger ynn Schwaben“, d. h. das schwäbische Syngramma[6]) und Oekolampads Antwort darauf[7]), ferner Zwinglis „subsidium“[8]), ferner „Ecolampad ynn seinem ersten buch“, d. h. de genuina verborum domini expositione[9]), ferner „Zwingel widder D. Ecken zu Baden“[10]), endlich Bucers Übersetzung von Bugenhagens Psalter[11]) und Luthers Postille.[12]) Neben diesen namentlichen Anführungen hat Luther sicher benutzt[13]) Zwinglis Commentarius de vera et falsa religione[14]), den Brief an Matthäus Alber, Bucers „Apologia“[15]) und seine Präfatio[16]), Leo Judaes pseudonymes Schriftchen[17]) und Landspergers „brüderliche Supplikation“ oder die Schrift des Konrad Ryss von Ofen.[18]) Auch Schwenckfelds Ansicht führt Luther an, ohne ihn zu nennen[19]); er wird auf mündlicher Mitteilung fußen. Das wichtigste Material ist also Luther bekannt gewesen; mehr noch: von ihm verarbeitet worden. Wie hat er geurteilt?

---

1) Enders 6, 62. — Vgl. zur ganzen Schrift auch Köstlin-Kawerau: M. Luther[5] 1903, II, S. 84ff., J. Köstlin: Luthers Theologie[2] 1901, I, S. 448ff.

2) Diese Quellenfrage hat W. Walther in den Anmerkungen der WA. (XXIII, 284ff.) nahezu erschöpfend gelöst. Es sei darauf verwiesen. L. Lavater (a. a. O. S. 13) urteilt angesichts dieser Schrift Luthers über seine Motive: „sive quod Christi praesentia corporalis in coena ei res tam divina videretur propter inveteratam idololatriam, ut contrarium afferentes ferre non posset, sive, ut alii putant, praereptae sibi laudis dolore, sive, ut quidam scribunt, ne si Zuinglii doctrinam recepisset, reliqua a se ante tradita contemnerentur. Ego hic nihil affirmare possum vel debeo“.

3) WA. XXIII, 79 vgl. 287; 147 vgl. 302; 155 vgl. 303. 4) Siehe oben S. 236.

5) a. a. O. 99 vgl. 293, siehe oben S. 284ff. WA. XXIII, 44 ist übersehen, daß Luther diese Schrift ausdrücklich nennt.

6) a. a. O. 103 vgl. 294, 105. 7) a. a. O. 105 vgl. 294; 261 vgl. 316.

8) a. a. O. 107 vgl. 297. 9) a. a. O. 127 vgl. 299; 167.

10) a. a. O. 173 vgl. 305; 199 vgl. 309.

11) a. a. O. 279 vgl. 320 (hier erstmalig durch P. Pietsch der Nachweis der Flüchtigkeit Luthers, wenn er sagt, Bucer habe „verlatinet“ statt: verdeutscht) und oben S. 354ff.

12) Ebenda vgl. oben S. 370ff. 13) Den Einzelnachweis siehe bei Walther.

14) Siehe oben S. 80ff. 15) Siehe oben S. 289ff.

16) Siehe oben S. 370ff.; 378. 17) Siehe oben S. 367ff.

18) Welche von beiden Schriften gemeint ist, kann nicht entschieden werden, da die Abendmahlslehre, um die es sich handelt (WA. XXIII, 107), beide Male die gleiche ist.

19) WA. XXIII, 107, vgl. WA. XIX, 459, Anm. 2. Daß Luther Schwenckfelds und Landspergers Ansicht unterscheidet, geschieht wohl in der Absicht, die Zerspaltung der Gegner zu demonstrieren.

Sein Urteil lautet schlankweg: vom Teufel. Mit dem Teufel fängt Luthers Schrift an, mit dem Teufel hört sie auf. „Der Teufel ist ein Tausendkünstler, was kann er nicht?“ — so der Anfang; „der Teufel schläft nicht, sondern spüret noch immerdar“ — so das Ende.[1]) Auch Zwingli zog wenigstens den Antichristen heran[2]), aber doch nur ganz an der Peripherie und gelegentlich, für Luther aber steht der Gedanke im Mittelpunkt und zieht sich durch die ganze Schrift hindurch. Darum ist sie ein großes Verdikt, und Worte der Anerkennung, wie sie Zwingli zu finden vermochte, kommen nicht hoch. Die einzige Milderung, die hier möglich wird, ist der Hohn und Spott, und reichlich gießt ihn Luther aus, so wie er's mit dem Teufel stets gehalten hat. „Der Teufel ist's, der uns itzt durch die schwermer anficht mit lesterunge des h. hochwirdigen sacraments unsers Herr Jhesu Christi, daraus sie wöllen eitel brod und wein zum malzeichen odder denckzeichen der Christen machen, wie es yhn trewmet und gefellet:“[3]) Luthers Kampf geht unmittelbar „widder den teufel“[4]), und wenn Gott „dem Teufel den Zaum läßt“, so ist das „nichts anders denn Gotts zorn“.[5]) Eine solche „durchaus gifftige schmach und lesterunge, das uber alle mas ist“, daß die Gegner nämlich „unsern Gott den gebacken Gott, den freslichen und saufflichen Gott, den brödtem Gott, den weinern Gott und uns die verleuckte Christen u. dgl. heißen“, kann nur „teufelisch“ sein — „denn es möcht einer lieber voller teufel gescholten sein denn das er solt einen gebacken Gott haben“.[6]) Ist der Teufel der Vater der Lüge, so schreiben die Schwärmer „unverschämte Lügen“[7]) oder „faules, loses Geschwätz“.[8]) Zwinglis und Oekolampads Deutung des „ist“ in den Einleitungsworten ist „nur der Übermut und müßige Bosheit des leidigen Teufels“[9]); daher sich denn Luther erlaubt, diesem Teufel ein Schnippchen zu schlagen und ihm 1. Mos. 1, 1 zu exegesieren: „Am Anfang fraß der Kukuk die Grasmücke mit Federn und mit allem.“[10]) Es ist geradezu eine besondere Gattung von Teufel, dieser „Schwärmerteufel“![11]) Die ganze Glaubensgewißheit der Gegner kann daher auch nicht echt, sondern nur Täuschung eines in sich selbst „unsicheren Gewissens“ sein — das hatte Luther ja von Anfang an gesagt.[12])

Naturgemäß leidet unter diesem Verdammungsurteil die Sachlichkeit. Die Gegner sind von vornherein verloren und werden nicht gewürdigt, wie sie es beanspruchen konnten. Mit Oekolampad hat Luther noch ein gewisses Mitleid: „welchem Gott viel gaben hat geschenckt fur viel andern, und mir ja hertzlich fur den man leid ist“[13]), im übrigen ist er geärgert. Noch besonders gekränkt hat ihn das Urteil der Zwinglianer über sein Vorgehen gegen die Bauern — er muß irgendwie von Zwinglis Empörung

1) WA. XXIII, 65 und 283. 2) Siehe oben S. 468. 3) WA. XXIII, 72. 4) ib. 73. 5) ib. 6) ib. 77. 7) ib. 81. 8) ib. 87. 9) ib. 93. 10) ib. 91, dazu die Bemerkung von Pietsch S. 291, daß hinter dem Kukuk der Teufel steckt. 11) ib. 95. 12) ib. 89, vgl. oben S. 183. 13) ib. 95.

darüber gehört haben.[1]) So ist es nicht leicht, aus den verurteilenden, verbitterten und höhnenden Worten den sachlichen Kern herauszuschälen. Eine klar durchgeführte Disposition liegt auch nicht vor[2]); nur im allgemeinen kann gesagt werden: Luther widerlegt die Gegner und begründet die eigene Ansicht. Dabei klingt der Unterton mit: es wird doch nicht helfen, sie lassen sich nicht belehren, Gott verstockt sie.[3])

Das Streitobjekt sind „die Worte Christi vom Abendmahl", von denen beide Teile bekennen, daß es „Christi oder Gottes Wort sind".[4]) Aber die Gegner behandeln sie nicht als Gottes Wort und werden damit der Gotteslästerung schuldig. Alle sonstige Hochachtung des göttlichen Wortes hilft sie da nichts. „Gotts wort ist Gotts wort, das darff nicht viel menckelns. Wer Gott ynn eim wort lugen strafft und lestert odder spricht, es sey geringe ding, das er gelestert und gelugenstrafft wird, der lestert den gantzen Gott und acht geringe alle lesterung Gotts. Es ist ein Gott, der sich nicht taylen lest odder an einem ort loben, am andern ort schelten, an einem wort ehren, an andern verachten."[5]) Die gegnerische Schriftauslegung ist „Gaukelei und Abenteurerei"[6]); es fehlt der Glaube. Darum auch ist sie nicht einheitlich; der Spruch Christi: „Das ist mein Leib" steckt fest in den Schwärmern „wie ein ewiger stefft", sie können ihn nicht los werden, darum drehen und wenden sie daran. Luther hat ganz richtig gesehen, daß sich auf Seite der Zwinglianer eine Verschiebung bemerkbar gemacht hat, daß sie jetzt „vom geistlichen essen des leibs Christi" etwas zu sagen wissen, aber er nimmt diese Wendung nicht als eine Entwicklung, sondern nur als Beweis, „wie sie nicht wissen, was sie sagen oder wie sie sollen den leuten eine nasen machen; ein sicher gewissen, das der sachen gewis ist, fitzelt und fetzelt nicht also."[7]) Für wirklich ernst nimmt er nur die Ansicht der Gegner: „Das eitel brod und wein da sey, nicht der leib und blut des herrn.[8]) Den formalen Unterschied in der Deutung des „ist" der Einsetzungsworte zwischen Zwingli und Oekolampad kennt Luther[9]); behandelt aber mit Recht die beiden als sachliche Einheit. Er lehnt kurzerhand diese Deutungen ab, jeder Schulbub von sieben Jahren weiß, was: „Das ist mein Leib" bedeutet, und alle Brillen der ganzen Welt können keinen andern Sinn herausfinden.[10]) Der Text „bleibet stehen wie ein fels."[11]) Auch hier wieder kann Luther beim Gegner nur den Unglauben sehen: „sie handeln widder yhr eygen gewissen".[12]) Darauf kommt es nicht an, ob irgendwo in der Schrift „Leib = Leibes Zeichen" ist, „sondern ob's an diesem ort des abendsmal so heisse."[13]) Das aber hat Zwingli nach Luthers Meinung nicht bewiesen. Denn 1. Cor. 10 (V. 4)

1) ib. 281. Zu Zwingli siehe oben S. 300.
2) Die Andeutung einer solchen siehe WA. XXIII, 129 30. 3) ib. 73.
4) ib. 83. 5) ib. 85, vgl. 93. 6) ib.
7) ib. 89, vgl. 175 31: „yhr grôstes geschwetz".
8) ib. 83, vgl. 91, 115. 9) ib. 90f., vgl. 97 10ff. 10) ib. 95.
11) ib. 97. 12) ib. 97. 13) ib. 97.

und 2. Mos. 12 (V. 11) werden von Zwingli nur kraft petitio principii, incertum per incertum probare herangezogen. Zwingli deutet beide Stellen falsch[1]), und wenn er sie richtig deutete, so müßte er doch „ein igliches ynn sonderheit auch beweisen“ und dürfte nicht einfach von der einen Stelle auf die andere schließen.[2]) Joh. 15 (V. 1) und ähnliche Sprüche sind „Alles vom wesen, nicht vom deuten geredt und verstanden.“[3])

Richtig hat Luther gesehen, daß Joh. 6, 63 und das Sitzen Christi zur Rechten Gottes nach dem Apostolicum „yhr einiger, bester grund ist, den sie haben.“ Aber schneidend scharf, unter bitterer Verhöhnung[4]) weist er den mit Recht hier gewitterten Rationalismus zurück. „Ich wuste nicht, das man ynn artickeln des glaubens muste nichts nach Gotts wort fragen, sondern die leiblichen augen auffthun und mit denselbigen der vernunfft nach urteilen, was zu gleuben sey.“ Das kommt darauf hinaus: „Der glaube sol nicht mehr noch weiter gleuben denn yhm die augen mit fingern zeigen und die vernunfft messen kan.“[5]) Es sieht fast aus, als wären die Gegner mit Laterne und Dieterich in den Himmel eingebrochen und hätten Gottes Gewalt auf einer Goldwage gewogen.[6]) Ja, Luther ist der festen Überzeugung, daß für Zwingli die rationale Unmöglichkeit der leiblichen Realpräsenz der Ausgangspunkt war und erst hinterher der Schriftbeweis gesucht und angeblich gefunden wurde. „Nu .... ist gut zu mercken, das er solchen dunckel nicht aus der schrifft habe, welche er lengest hernach hat funden, wie sein buch ‚subsidium‘ sonderlich und andere mehr beweisen, sondern lange zuvor ehe denn er solche schrifft fand, hat er so gegleubt und leufft nu allererst, sucht schrifft und zwinget sie auff solchen dunckel.“[7])

Die „Rechte Gottes“ sieht bei den Zwinglianern wie ein den Kindern vorgemalter „Gaukelhimmel“ aus, „darynn ein gůlden stuel stehe und Christus neben dem vater sitze ynn einer korkappen und gůlden krone, gleich wie es die maler malen.“[8]) Damit traf Luther einen schwachen

1) ib. 98; vgl. die etwas schärfere Fassung in der Handschrift.

2) ib. 100 f. Auf die Exegese jener beiden Stellen durch Luther (ib. 103) ist hier nicht näher einzugehen, es verdient nur Heraushebung, daß Luther tatsächlich auf Zwinglis Deutung herauskommt, nur das „war“ und „ist“ festhält: Christus war der geistliche Fels; es ist der Tag, da der Herr in Ägypten ging.

3) ib. 103; vgl. die Erweiterung in der Handschrift.

4) Er läßt die Gegner sagen: „wie kan ein leib so hoch sitzen ynn ehren und zugleich hienieden sein, sich lassen schenden und mit henden, maul und bauch gehandelt werden, als were er eine bratwurst?“ (ib. 117).

5) ib. 117. 6) ib. 119.

7) ib. 125. Daß Luther gerade auf das Subsidium verweist, erklärt sich daraus, daß Zwingli hier seinen die signifikative Deutung der Einsetzungsworte bestätigenden Traum erzählt, der ihm Ex. 12, 11 an die Hand gab. Im übrigen wird es — auch bei Luther — schwer zu entscheiden sein, wo das prius gelegen hat, ob in den eigenen Gedanken oder in den Schriftworten. Es wirrte sich beides ineinander und bedingte sich gegenseitig.

8) ib. 131. Vgl. 143 11: „ein sonderlicher ort“.

Punkt der Gegner, gewiß, aber er verschwieg, daß sie ihn inzwischen selbst als solchen empfunden und aus den „kindischen Gedanken“ loszukommen getrachtet hatten.[1]) Treffend hält Luther ihnen vor, daß sie dann „auch Gott selber an einen ort ym hymel auff denselbigen gülden stuel binden“ müßten, „weil ausser Christo kein Gott ist.“[2]) Die Rechte Gottes ist nach Luther „die almechtige gewalt Gotts, welche zugleich nirgent sein kan und doch an allen orten sein mus“. Sie kann nicht lokal begrenzt sein, denn die göttliche Gewalt ist unbegreiflich und unmeßbar, wiederum muß sie an allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, „auch ynn dem geringesten bawmblat.“[3]) Das wurde nun freilich von Zwingli und Oekolampad gar nicht bestritten[4]), für sie handelte es sich darum, daß die menschliche Natur Christi an dieser Allmacht nicht partizipieren könne. Das ist Luther nicht klar geworden, darum redet er gerade an diesem Punkte an Zwingli vorbei. Wenn er ihm vorwirft, daß nach seiner (Zwinglis) Meinung Gott als über-leibliches Wesen, ja, über-geistiges Wesen nicht „zugleich gantz und gar ynn einem iglichen leibe, creatur und wesen allenthalben sein gegenwertig und widderumb ausser und über alle creatur und wesen nyrgent sein mus noch kan“[5]), so ist hier einmal Zwingli nicht Rationalist gewesen und hat diese Ansicht nicht angefochten. Ebensowenig, daß „Gott gantz ynn Christo personlich gegenwertig, wesentlich sey auff erden ynn mutter leib, ja, ynn der krippen, ym tempel, ynn der wüsten, ynn stedten, ynn heusern, garten, felde, am creutz, grab etc. und doch auch gleichwol ynn hymel ynn des vaters schos.“[6]) Die Allgegenwart der Gottheit Christi stand auch für Zwingli fest, und was Luther darüber sagt[7]), hätte Zwingli auch unterschreiben können. Nur glaubt Luther ohne weiteres, auch Christi Leib an dieser Allgegenwart partizipieren lassen zu können, und da machte Zwingli nicht mit. Luther schließt: „Christus' Leib ist zur Rechten Gottes, das ist bekannt; die Rechte Gottes ist aber an allen Enden, so ist sie gewißlich auch im Brot und Wein über Tische; wo nun die rechte Hand Gottes ist, da muß Christus' Leib und Blut sein“.[8]) Ja, Luther treibt den Vordersatz auf die Spitze: hätte Christus die Einsetzungsworte: „das ist mein Leib“ auch nie gesprochen, so könnte Leib und Blut Christi doch im Abendmahl gegenwärtig sein, weil eben die Rechte Gottes da ist und Christus neben ihr sitzt.[9]) Daraus wäre dann freilich die letzte Konsequenz: also genieße ich Christi Leib

---

1) Siehe oben S. 393. 2) WA. XXIII, 131.

3) ib. 133, 135. Diese Gedanken sind späterhin Sebastian Franck an dieser Lutherschrift wertvoll gewesen. Vgl. R. Teufel in: Festgabe für K. Müller, 1922, S. 133, 136.

4) Siehe oben S. 317 u. ö.

5) WA. XXIII, 137. 6) ib. 141. 7) ib. Z. 13ff.

8) ib. 143. Die Bemerkung Hospinians II, 49b: „Lutherus ... ubiquitatem in hoc libro primo accipuit“ (die er übrigens im Text dahin modifiziert: in hoc libro et in altero contra Suermeros) ist unrichtig, siehe oben und RE³ XX, 185.

9) ib. 145.

und Blut bei allem, was ich esse und trinke, denn die Rechte Gottes ist ja überall. Es macht Luther Ehre, daß er diese Folgerung als Problem empfindet, doch ist ihm die Lösung nicht recht gelungen und konnte das auch nicht.[1]) Er sagt: „Es ist ein unterscheid unter seiner gegenwertickeit und deinem greiffen.“ Auch der Sonnenglanz ist überall, und doch kann ich die Sonne nicht greifen. Da sein und mir da sein ist etwas anderes. „Denn (dann) aber ist er dir da, wenn er sein wort dazu thut und bindet sich damit an und spricht: Hie soltu mich finden.“ Ein solcher Fall liegt im Abendmahl vor. Christi Menschheit zur Rechten Gottes ist gewiß „in allen und über allen Dingen nach Art göttlicher rechten Hand“, aber erst „durch sein Wort“: das ist mein Leib, esse ich ihn. Da schimmerten doch deutlich Gedankengänge durch, die, um der Klippe des Pantheismus zu entgehen, Substanz und Wirkung bei Gott unterschieden (vgl. das Beispiel von der Sonne). Aber Luther erzielt keine Klarheit. Er muß sogleich wieder zugeben, daß Gott auch beim gewöhnlichen täglichen Brot „freylich nahe gnug bey“ ist, und man möchte fragen, wozu dann die Präsenz im Abendmahl noch besonders nötig sei, und was sie besonders gebe? Luther hat hier aber innere Schwierigkeiten gar nicht empfunden, seine Ansicht steht ihm fest, die Gegner aber „sind schuldig zu beweisen, das Christus' leib ym hymel und abendmal nicht můge sein.“[2]) Auch darf man zu seiner Entschuldigung darauf hinweisen, daß Zwingli erst in der Amica Exegesis seine Christologie eingehend und unmißverständlich dargelegt hatte.

Joh. 6, 63 ist nach Luther eine papierne, und nicht eine eiserne Mauer.[3]) Wenn Christus von seinem Fleisch redet, fügt er das Possessivpronomen „mein“ hinzu. Die „umbstende der rede“ bedingen keine Abweichung von dieser Regel; Christus will sagen: „fleischlicher synn ist kein nůtze“. Oder: „der alte Adam ist kein nütze“; das Wort steht unter dem Gegensatz: Fleisch und Geist. Angenommen, die Gegner hätten Recht, so würde das zu der blasphemischen Konsequenz führen, daß die Jungfrau Maria nicht Christi Fleisch leiblich getragen hätte, denn das Fleisch ist ja kein nütze![4]) Ja, damit wäre überhaupt Christi fleischliche Existenz negiert, weil unnütz. Den berechtigten Einwand, es würde ja nur behauptet, Christi Fleisch sei unnütz, wenn man es leiblich (im Abendmahl) esse, weist Luther kurz zurück: „er spricht nicht also: mein Fleisch leiblich essen ist kein nütze, sondern schlecht also: Fleisch ist kein nütze.“[5]) Die Feinheit der Gedanken Zwinglis, Geistiges und Fleischliches darf nicht vermengt werden, hat Luther überhaupt nicht verstanden.[6])

---

1) Vgl. ib. 149ff. 2) ib. 153.

3) So hatte Zwingli, nicht Oekolampad, wie Luther sagt, geschrieben, vgl. WA. XXIII, 296.

4) WA. XXIII, 173f., vgl. 179 5: „das Christus' fleisch entweder ym abendmal mus nůtze sein odder mus aller dinge kein nůtze sein“, siehe auch 193ff.

5) ib. 177. 6) Vgl. ib. 199.

Die Ansicht der Zwinglianer[1]), weil die Apostel das Sakrament nicht adoriert hätten, könnten sie auch nicht geglaubt haben, daß Christus' Leib da sei, sucht Luther ad absurdum zu führen durch den Gedanken, die Apostel hätten doch auch den leiblich da sitzenden Christus nicht angebetet, er wäre aber doch da gewesen; ebensowenig haben Maria und Joseph Christus angebetet. Die Jünger haben einfach Christi Worten geglaubt „und dunckt sie nichts unmůglich."[2])

Eingehend behandelt Luther die Patristik.[3]) Er findet sie auf seiner Seite. „Das ist aber wunder, das die veter, wie viel yhr ist, noch nie keiner hat so vom sacrament geredt wie diese schwermer. Denn yhr keiner braucht solcher wort: „Es ist schlecht brod und wein" oder: „Christus' Leib und Blut ist nicht da." Das ist um so wunderbarer, als „die sache seer bey yhn gehandelt ist", da hätte ihnen doch nur zu leicht ein irriges Wörtlein entschlüpfen können, aber „sie stehen alle auff der affirmativa eintrechtig und bestendiglich." Oekolampad „tut mit der Väter Sprüche nichts anders denn daß er sie aus dem Sinn, so man bisher gehalten hat, werfe, und ungewiß mache". Augustin, das gibt Luther zu, gebraucht die Worte sacramentum vel signum corporis et sanguinis domini, aber damit „stehet er starck auff unser seiten widder die schwermer und wil, das brod und wein sey ein sichtbare gestalt seines unsichtbarn leibs und bluts gegenwertig."[4]) „Es hat die heilige Christenheit nach den Aposteln keinen besser lerer (meins verstands) denn S. Augustin"; sollte der durch die Schwärmer so geschändet und gelästert werden?! Bei Tertullian genügt es nicht, daß die Gegner sagen, er könne so verstanden werden, wie sie meinen, es gilt das „Muß" zu beweisen. Figura, ein „dunckel und wanckel wort", heißt nach Luther nicht „ein gleichnis, furbilde oder deutzeichen", sondern „eben das wir ‚gestalt' heißen". Das geht schon daraus hervor, daß der Afrikaner sich gegen Marcion wendet, der Christi Leib zum Schemen verflüchtete. „Das brod, spricht er, hat er zu seines leibs gestalt gemacht, also das Christus' leib unter dem brod sey; denn gestalt on leib nicht sein kan." „Was wäre es für ein Fechten gewesen wider Marcion, so Tertullian aus dem Abendmahl beweisen wollte, daß Christus einen rechten Leib hätte, und glaubte selbst nicht, daß Christus' Leib drinnen wäre?"[5]) Irenaeus, der Bekämpfer „der Valentiner", steht ebenfalls auf Luthers Seite, so gut wie Hilarius; der letztere sagt ja, „daß Christus unter dem selbigen sacrament vermůssche zusamen, nicht allein geistlich, sondern die natur seins fleischs sampt seiner ewigen natur."[6]) Cyprian

1) Vgl. die Stellen ib. 304. 2) ib. 163. 3) ib. 127f., 209ff.

4) Zur Sache vgl. Loofs RE³ I 61ff. besonders 63 35. Augustin steht tatsächlich Zwingli — noch mehr Oekolampad — viel näher als Luther. Luthers Deutung Augustins ist die katholische.

5) Zur Sache vgl. Loofs a. a. O. 58f. Auch hier hat Oekolampad (und Zwingli) richtiger gedeutet als Luther.

6) Vgl. Loofs a. a. O. 47ff., 60. Diese beiden gehören in der Tat mehr auf Luthers Seite.

spricht von einem Aufnehmen des Leibes des Herrn mit dem Mund; das kann nicht „geistlich“ verstanden werden.[1])

Mit der Verwerfung des Symbols in den Einsetzungsworten findet auch die tiefe Idee Zwinglis vom Bekenntnismahl bei Luther keine Gnade. Vielmehr nur bitteren Spott.[2]) „Und sol schlecht ein malzeichen sein der Christen unter sich selbs, nicht gegen Gott, damit sie die liebe unternander uben und erhalten.“ Das ist für Luther nichts anderes als „ein lauter bauchdienst und gefresse“, damit ist Gott nicht gedient und unserem Glauben nicht geholfen. „Also hat man vorzeiten von den kirchweyhen gesagt, das sie drumb gehalten werden, auff das sich die freunde unternander erkenneten und lieb gewönnen. Also ist Christus' abendmal hie auch zur kirchwey worden“(!) Dann können wir ja auch einen Tanz oder Spiel daraus machen![3])

Die Gegner sind aber auch nicht konsequent. Sie, die Rationalisten, halten andererseits Irrationales fest; z. B. „das Gotts son mensch sey, das man glauben můsse, und alle ander artickel unsers glaubens, welche ja nie ynn keine vernunfft gefallen sind“.[4]) Diese dogmatische Verdächtigung wird dann sehr bald zur ethischen, und den Anlaß bietet Bucers „Bubenstück“ der Verschandelung von Bugenhagens Psalter und Luthers Postille.[5]) „Solche stücklin gehen alles dahin unter euch als heilige sittige Christliche werck.“ Mit der vermeintlichen „Heiligkeit“ seiner Gegner ist es nichts, an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! Darum schließt auch Luther diese Gedankengänge mit einer Warnung an die Obrigkeit. „Aber ihr lieben Ratsherrn zu Basel, Straßburg und alle die, so ihr solche Sakramentsrotten bei euch habt, mögt euch solche ihre Rede wohl warnen lassen, daß ihr die Augen nicht in den Beutel steckt, sondern des Spiels wohl acht habt. Der Münzer ist tod, aber sein Geist ist noch nicht ausgerottet.“[6]) Das war das genaue Gegenteil von Zwinglis Bitte, seiner Lehre und seinen Büchern freien Raum zu lassen.[7])

Bei seiner und Melanchthons Anschauung lehnt Luther auf das entschiedenste ab, einmal gleicher Ansicht mit den Zwinglianern gewesen zu sein: Das ist ein „tücklin“ der Gegner.[8]) „Zwinglisch“ hatten Luther und Melanchthon freilich nie gedacht, aber unleugbar hatte sich ihre Ansicht entwickelt und bildete sich noch fortgesetzt weiter. Dafür war gerade Luthers Schrift Zeugnis. Denn sie versucht erstmalig eine Klarlegung des Wie? der Realpräsenz, und man merkt deutlich, daß ihm die Gegner die Probleme gestellt haben. Nach dieser Richtung hin bedeutet Luthers Schrift auch eine Klärung. Die Brandmarkung als „Fleischfresser“ haftet als Stachel in ihm, und mit ihr alles das, was die Gegner

---

1) Vgl. Loofs a. a. O. 58f.: „Cyprians Anschauung vom Abendmahl ist rund und reinlich die symbolisch-sakrifizielle.“

2) WA. XXIII, 269. 3) ib. 271. 4) ib. 263. 5) ib. 279f.

6) ib. 283. 7) Siehe oben S. 486. 8) WA. XXIII, 281.

gegen eine kraß sinnliche Auffassung gesagt haben. Darum bemüht sich Luther, nach Möglichkeit die Realpräsenz auf eine geistige Höhe zu bringen. Das ist der erzielte, besser: der von den Gegnern abgerungene Fortschritt.

Es ist „Christus' warhafftiger leib und blut da“ [1]), man „isset und nymbt zu sich wahrhafftig und leiblich Christus' leib“ [2]), Christus „gibt seinen leib zu essen, da er das brod reicht“.[3]) Sogleich aber setzt Luther hinzu: „wie aber das zugehe oder wie er im Brot sei, wissen wir nicht, sollen's auch nicht wissen. Gottes Wort sollen wir gläuben und ihm nicht Weise noch Maß setzen. Brot sehen wir mit den Augen, aber wir hören mit den Ohren, daß der Leib da sei.“[4]) „Gottes Gewalt hat kein Maß noch Zahl und tut solche Dinge, die keine Vernunft begreifen kann, sondern schlecht müssen gegläubt werden.“[5]) So ist letztlich aller Versuch einer Klarlegung erzwungen; „wie wohl ich's den Schwärmern nicht schuldig bin zu tun, doch um der Unsern Willen zu stärken, will ich weiter handeln.“[6]) Tatsächlich war das doch ein Zugeständnis an die Gegner.

„Wir armen Sünder sind ja nicht so toll, daß wir gläuben, Christus' Leib sei im Brot auf die grobe, sichtbarliche Weise wie Brot im Korbe oder Wein im Becher, wie uns die Schwärmer gerne wollten auflegen.“[7]) Wenn die Väter und die Lutheraner zuweilen so reden: Christus' Leib ist im Brot, so soll damit nur gesagt sein, „das Christus' leib da sey“.[8]) Gott verfügt über „mehr weise, ein ding ym andern zu haben denn diese grobe, wie wein ym fasse, brod ym kasten, gellt ynn der tasschen ist“. Levi war in den Lenden Abrahams, Farbe und Licht, auch Himmel und Erde ist in den Augen, das Bild im Spiegel, Bäume und Früchte in den Kernen und Samen, alle Dinge, auch Gott, sind in unserem Herzen — „welchs auch wol so gros wunder ist als kein anders.“[9]) Das will besagen: es liegt ein besonderer göttlicher Schöpferakt vor. Christus hat seinen Leib im Abendmahl „gemacht als ein Gott, der alle leibe macht und heisset sie seine leibe, dazu ordene er denselbigen seinen leib dazu, das er auff eine newe weise sein leib sein solle, nemlich zu essen bey seinem gedechtnis . . . Also kan Christus wol das brod seinen leib heissen, weil er solchs leibs zu seinem willen braucht und gemacht hat“.[10]) Der Wein kann ebenso „fast wohl“ Christi Blut heißen, denn der von Christus gebrauchte landesübliche Rotwein, den man Traubenblut zu nennen pflegt, ist sein Blut gewesen.[11])

Ist damit schon die Impanationstheorie deutlich sublimiert, so veranlaßt der Druck von Joh. 6,63 Luther zu der Frage: „Wie, wenn ich

---

1) ib. 83. 2) ib. 87. 3) ib.

4) ib. vgl. 145. 5) ib. 117. 6) ib. 129. 7) ib. 145. 8) ib.

9) ib. 147. Daß die Beispiele z. T. gar nicht passen, da es sich um bloße Spiegelung handelt, liegt auf der Hand.

10) ib. 111. 11) ib.

Christus' Fleisch im Abendmahl leiblich esse, also daß ich es zugleich auch geistlich esse, wollt ihr mir denn nicht zugeben, daß Christus' Fleisch im Abendmahl fast nütze sei?"[1]) Und Luther treibt nun diesen Gedanken des geistlichen Essens so kräftig vor, daß der leibliche Genuß nahezu verschwindet. „Ich will seinen Leib mit dem Brot leiblich essen und im Herzen dennoch zugleich glauben, daß es sei der Leib, der für mich gegeben wird zur Vergebung der Sünden ... Wann habt ihr jemals von uns gehört, daß wir das Abendmahl Christi also essen oder zu essen lehren, daß alleine ein äußerlich leiblich Essen da sei des Leibs Christi? Haben wir nicht also gelehrt durch viele Bücher, daß im Abendmahl zwei Stück sind zu merken? Eins das aller höchste und nötigste, das sind die Worte: nehmet, esset, das ist mein Leib usw., das ander ist das Sakrament oder leiblich Essen des Leibs Christi." Das Letztere ohne das geistliche Essen ist das unwürdige Genießen (1. Cor. 11, 27). Luther hatte Recht, er hatte diese zwei Seiten am Abendmahl stets festgehalten, aber er hatte sie bisher nicht so gegeneinander abgehoben, sondern in der ersten Zeit mehr die „geistliche", seit dem Kampfe mit Karlstadt mehr die „leibliche" Seite betont, bis ihn jetzt Zwingli zur neuen Stellungnahme zwang. Das leibliche Essen allein ist sogar „giftig und tödlich". Es empfängt durch das geistige Essen eine Heiligung und seinen Wert. „Der Mund, der leiblich Christus' Fleisch isset, weiß freilich nicht, was er isset oder was darin das Herze isset. Demselbigen wäre es auch für sich selbst nichts nütze, denn er kann die Worte nicht fassen noch vernehmen. Aber das Herze weiß wohl, was der Mund isset, denn es fasset die Worte und isset das geistlich, welchs der Mund leiblich isset. Weil aber der Mund des Herzens Gliedmaß ist, muß er endlich auch in Ewigkeit leben um des Herzens willen, welchs durchs Wort ewiglich lebt, weil er hie auch leiblich isset dieselbige ewige Speise, die sein Herz mit ihm geistlich isset."[2]) Das geistige Essen ist nun aber nicht lediglich die subjektive Aneignung der mit Christi Leib verbundenen Vorstellungskomplexe, besitzt vielmehr seine objektive Grundlage im Wort. „So hat Christus beides zusammengetan, Wort und seinen Leib, geistlich mit dem Herzen und leiblich mit dem Munde zu essen." „Im Abendmahl ist ein geistlich Essen von Christo eingesetzt neben dem leiblichen." Mehr noch: das geistige Essen hat ein nicht-geistiges Objekt, eben Christi Leib. „Das heißt nicht geistlich essen, trinken oder handeln, wenn dasjenige, so man isset, trinkt oder handelt, Geist ist oder ein geistlich Wesen ist." Das wäre nicht ein geistliches Genießen von Christi Fleisch. Dieses steht als Realität fest. „Sintemal Christus' Fleisch, es sei wo es wolle, im geistlichen oder leiblichen Wesen, sichtbarlich oder unsichtbarlich, so ist's wahrhaftig, natürlich, leiblich Fleisch, das man greifen, fühlen, sehen und hören kann, von einem Weibe ge-

1) ib. 179. 2) ib. 181.

boren, am Kreuze gestorben" — wie diese Greifbarkeit bei Unsichtbarkeit und Geistigkeit vorstellbar ist, sagt uns Luther nicht, ihm kommt alles auf die Realität an. Die Geistigkeit des Genusses liegt nicht am Objekte, sondern in der Art und Weise der Aneignung. „Daher heißt es ‚geistlich', daß es vom Geist kommt und will und muß von uns geistlicher Weise genossen sein. Obiectum non est semper spirituale, sed usus debet esse spiritualis."[1]) Luther glaubt seine Gedanken an der Jungfraugeburt klar machen zu können. Maria habe „Christum im Herzen geistlich geboren, zugleich da sie ihn in ihrem Leibe empfing und gebar leiblich; denn wo sie nicht hätte Christum in ihrem Herzen empfangen geistlich, hätte sie ihn nimmer mehr empfangen leiblich". Sie ist „zweifältig schwanger" gewesen, geistlich und leiblich, und doch mit einerlei Frucht. „Hier siehest Du nun, daß geistlich schwanger sein nicht zwinget, daß die Frucht ein geistlich Wesen sei; ja, die Frucht ist leiblich, und doch daneben ein geistlich Empfängnis neben dem leiblichen". Entsprechend haben die Hirten und Simeon das Christuskindlein leiblich und geistlich gesehen; das geistliche Sehen gab ihnen nicht der Anblick des Kindes, sondern das göttliche Wort, das an sie erging; dieses Sehen war das erste, das leibliche folgte. Letzteres allein hätte nichts genützt, es hätte ihnen nur ein Kind gezeigt, aber nicht den Heiland. Kurz: „wenn Gottes Wort dazu kommt und durch den Glauben geschieht, so ist's und heißt geistlich geschehen, daß nichts so leiblich, fleischlich oder äußerlich sein kann, es wird geistlich, wo es im Wort und Glauben gehet."[2])

Energisch weist Luther von da aus den Vorwurf des Kapernaitismus zurück. „Nu sage mir hie, wer die rechten Capernaiten sind!" Gewiß, „der Mund isset den Leib Christi leiblich, denn er kann die Wort nicht fassen noch essen und weiß nicht, was er isset, schmeckt ihm gleich, als esse er etwas anders denn Christus' Leib. Aber das Herz fasset die Wort im Glauben und isset eben dasselbige geistlich, das der Mund leiblich isset, denn das Herz siehet wohl, was der unverständige Mund leiblich isset." Kraft des Wortes. Das Objekt ist beide Male dasselbe, Christi Leib, das Herz ißt ihn geistlich, der Mund leiblich.[3]) In aller Schärfe ist von Luther die Überordnung des geistigen Genusses über dem leiblichen betont, er gibt erst den rechten Wert. Allerdings, er muß an das leibliche Objekt geknüpft sein, man „isset ym glauben leiblich"[4]), der

1) ib. 185. Vgl. 189.

2) ib. 189. Vgl. die Worte: „So teylets Gott also nach beyderley masse und gibt das wort fur die seele und das werck fur den leib, auff das sie beide selig werden und einerley gnade geniessen unter zweierley weise, eim iglichen sein bescheiden teil."

3) ib. 191. „Und ist doch einerley leib Christi, den beide mund und hertz isset, ein iglichs auff seine masse und weise, das hertz kan's nicht leiblich essen, so kan's der mund nicht geistlich essen. So macht's nu Gott gleich, das der mund fur das hertze leiblich und das hertze fur den mund geistlich esse und also alle beide von einerley speyse gesetiget und selig werden." Vgl. ib. 241: „Nu kan das maul ja nicht geistlich Christus' leib essen."

4) ib. 193 27.

„geist kan bey uns nicht sein anders denn ynn leiblichen dingen, als ym wort, wasser und Christus' leib und ynn seinen heiligen auff erden".[1]) Darum kann Luther auch umkehren und sagen: „man isset geistlich ym leiblichen essen" und von da aus das ethische Moment wenigstens antönen: „derselbige lebt und wandelt geistlich."[2]) Die Doppelung und Untrennbarkeit von Christi Leib und Blut und Glauben sind Luther zum rechten Sakramentsgenuß unerläßlich.

Aber warum ist das leibliche Essen des Leibes Christi denn überhaupt notwendig, wenn doch von Luther aller Wert dem geistlichen Essen beigemessen wird? Warum ist der Glaube nicht von dem leiblichen Genuß abtrennbar? Was ist, mit den Gegnern zu reden, „der leib Christi für sich selbs nütze ym brod"?[3]) Darauf hat Luther letztlich nur eine Antwort: es stehet geschrieben. Und alles, was er sonst noch beibringt, überzeugt nicht, so redlich er sich auch um die Gewinnung verschiedener Motive bemüht. „Wolan, hie ist meine schrifft: was Gott sagt, das kan er thun und ist kein wort fur Gott unmůglich. Weil er denn hie sagt: das ist mein leib, so kan er's werlich thun und thuts."[4]) Der „Text muß fest bleiben stehen: Das ist mein Leib."[5]) „Wer Gottes Worten nicht will gläuben, der darf von mir nichts weiters fordern."[6]) „Ein frum, gottfurchtig hertz spricht mit furcht und demut also: Mein lieber Gott, ich bin blind, wird warlich nicht, was mir nütz odder not sey, wil's auch nicht wissen, sondern glewbe und trawe dir, das du es am aller besten weissest und meinest nach deiner Göttlichen güte und weisheit; ich las mir gnügen und bin dazu fro, das ich dein blosses wort höre und deinen willen verneme."[7]) Man darf nicht „Gottes Wort mit Menschendünkel handeln" wollen. Auch Abraham hat auf bloßes Wort hin seinen Sohn Isaak auf den Opferaltar gelegt.[8]) „Wir haben hier Gottes Wort im Abendmahl, das müssen sie uns gestehen, Gottes Wort aber schafft unzählichen Nutz, ja, alle Ding tuts, es bringt und stärkt den Glauben, überwindet Sünde, Teufel, Tod, Hölle und alles Übel".[9]) „Es lassen sich freylich Christus' wort nicht viel keltern noch pressen, es sind kisselinge, ja, eitel felsen, die von gottlosen zu schaden nicht mügen gehandelt werden."[10]) Damit ist die ganze Frage nach der Notwendigkeit ohne weiteres entschieden. Ja, Luther kann die ganze, doch wohl wichtige Frage, „wozu es nütz oder not sey", als eine „schändliche, gräuliche Lästerung" beurteilen[11]), und zeigt nur notgedrungen „etlichen nutz" an. Zunächst ist es ein Erweis der „Liebe, Gnade und Wohltat, daß er will seinen Leib unsere Speise sein

---

1) ib. 31f. Beachte, daß hier das „Wort" als „leibliches Ding" erscheint; es ist eben das objektive Moment, an das sich der subjektive Glaube hängt.

2) ib. 27f. 3) ib. 257.

4) ib. 117. 5) ib. 119. 6) ib. 131.

7) ib. 249. 8) ib. 9) ib. 257. 10) ib. 277.

11) ib. 247; vgl. 253 und die scharfen Worte 265: „Wer do fragt, wozu es not sey, was Gott redet und thut, der wil ja uber Gott hin klüger und besser denn Gott sein".

im Abendmahl leiblich."[1]) Ja, die Ehre Christi fordert geradezu diese Betätigung; es „heist Christum fur ein kind oder narren halten, das er sitze an einem sondern eintzelen ort wie ein vogel ym baur".[2]) So gut wie Christi Fleisch im Mutterleibe „nützte", so gut auch im Abendmahl.[3]) Nicht minder ist die leibliche Realpräsenz notwendig zur Vernichtung der Vernunft. „Erstlich ist das auch ein nutz, das hohmütige kluge geister und die vernunfft geblendet und geschendet werde, auff das die hohmütigen sich stossen und fallen und nymer des abendmals Christi geniessen."[4]) Unter Berufung auf die Einsetzungsworte sagt Luther weiterhin, daß „solch essen nützen sol zur vergebung der sunden"[5]), doch gibt er keine nähere Begründung, inwiefern das der Fall ist. Dann wieder heißt es: die leibliche Realpräsenz ist notwendig „Gottes halben; denn wo es nicht so were, so würde Christus ynn seinen worten ein lügener, da er sagt: Nemet, esset, das ist mein Leib, fur euch gegeben."[6]) Gott muß das erfüllen, denn er muß „seine Ehre erhalten, da er sich rühmet, daß er sei wahrhaftig und treu." Dem korrespondiert auf seiten des Menschen die Notwendigkeit um unseres Glaubens willen. „Nun stehen da Gottes Wort, die in sich begreifen und fassen den Leib Christi, daß er da sei. Drum wie das Wort und der Glaube not ist, so ist auch der Leib im Wort verfasset uns not, auf daß unser Glaube recht sei und mit dem Wort sich reime, weil die beiden, Wort und Leib, nicht zu scheiden sind."[7]) Besonders ausführlich bringt Luther — erstmalig hier — den Gedanken einer leiblichen Wirkung des Genusses von Leib und Blut Christi zur Geltung. Seine Quelle ist dafür, wie er selbst verrät[8]), Irenaeus gewesen. „Weil denn der arme Madensack, unser Leib, auch die Hoffnung hat der Auferstehung von Toten und des ewigen Lebens, so muß er auch geistlich werden und alles, was fleischlich an ihm ist, verdeuen und verzehren. Das tut aber diese geistliche Speise; wenn er die isset leiblich, so verdeuet sie sein Fleisch und verwandelt ihn, daß er auch geistlich, das ist: ewiglich lebendig und selig werde, wie Paulus 1. Cor. 15 (44) sagt: es wird der Leib geistlich auferstehen." Die Sache ist, in einem „groben Exempel" zu reden, so, wie wenn der Wolf ein Schaf frißt, das Schaf aber eine so starke Speise ist, daß es den Wolf in ein Schaf zu verwandeln vermag.[9])

---

1) ib. 159; vgl. 257: „Es ist auch seine art und natur, das er wol thu, wo er ist."
2) ib. 3) ib. 177. 4) ib. 255; vgl. 265 34f. 5) ib. 261.
6) ib. 267. 7) ib.
8) ib. 235; zur Sache vgl. Loofs RE³ I, S. 47, Köstlin: Luthers Theologie, S. 453, macht darauf aufmerksam, daß Luther auf Irenaeus noch besonders dadurch aufmerksam geworden sein wird, daß Erasmus ihn eben damals herausgeg ben hatte. Am 2. Februar 1525 schrieb Luther an Nik. Hausmann, er habe seinen Freunden den Auftrag gegeben, ut non modo quid Tertullianus, sed omnes veteres de sacramento isto senserint, colligendi, ut obstruatur os loquentium iniqua. (Enders 5, 115.)
9) ib. 205. Vgl. schon die erste Andeutung dieses Gedankens ib. 191. Darnach ist es die Seele, die sieht und versteht, „daß der Leib müsse ewiglich leben", weil er eine ewige Speise zu sich nimmt, die ihn nicht lassen wird im Grabe oder Staub verfaulet und verweset."

So werden wir, wenn wir Christi Fleisch „leiblich und geistlich“ essen, zu „geistlichen, heiligen, lebendigen Menschen gemacht, wie wir denn auch bereits sind, aber doch verborgen im Glauben und Hoffnung, und ist noch nicht offenbar, am jüngsten Tage werden wir's sehen“. Die „Natur unseres Leibes“ wird „genähret, gemehret und erhalten zum ewigen Leben und dadurch ein Glied des Leibes Christi.“[1]) Und zwar alle einzelnen Glieder: „der Mund, der Hals, der Leib, der Christus' Leib isset, soll seinen Nutz auch davon haben, daß er ewiglich lebe und am jüngsten Tage auferstehe zur ewigen Seligkeit; das ist die heimliche Kraft und Nutz, der aus dem Leibe Christi im Abendmahl gehet in unsern Leib“.[2]) Unser Glaube und unsere Hoffnung besitzen darin ein Unterpfand, sie „bestehen“[3]). Mit dieser Präparierung des Auferstehungsleibes ist aber eine wunderbare Verwandlung am jüngsten Tage wohl vereinbar. „Denn Christus wird ja auch unsern Leib ewiglich, lebendig, selig und herrlich machen, welchs viel ein größer Ding ist denn daß er seinen Leib eine kleine Zeit auf Erden uns zu essen gibt.“[4])

Luther hat dem Argumente der Glaubensstärkung gegenüber das Empfinden: „Ja, das möcht wohl außer dem Sakrament geschehen.“[5]) Aber Gott will uns nun einmal das Evangelium durchs Wort, durchs Brot im Abendmahl geben, „wer bistu hoffertiger, undanckbar teuffel, der du fragen tharest, warumb ers nicht sonst und on die weise thu.“ „Meinstu nicht, ich wolt auch wol fragen: weil man das Euangelion und gedechtnis Christi haben kan ynn allen predigen, was ists denn not, das man ein abendmal dazu mus halten und brod und wein dabey trincken?“ Er kommt immer wieder darauf hinaus: es stehet geschrieben, also ist es so. Letztlich handelt es sich um ein göttliches Wunder, und daß es „nicht sichtbar“ ist, nimmt dem Wundercharakter nichts.[6])

Nun freilich läßt sich Luther doch wieder darauf ein, das Fleisch Christi, das im Abendmahl genossen wird, näher zu beschreiben, und wiederum ist die Absicht einer Annäherung an die Gegner insofern un-

---

1) ib. 235.

2) ib. 259. Wenn Köstlin: Luthers Theologie I, 455 schreibt: „an eine solche Einwirkung des im Glauben genossenen Leibes Christi auf den Leib der Empfänger, durch welche für diesen, wie Neuere gemeint haben, schon jetzt eine geheimnisvolle innere Umwandlung und Vorbereitung zur künftigen Verklärung beginnen sollte, hat Luther nach allen seinen Äußerungen nie gedacht“, so geht das zu weit. Er drückt sich allerdings nicht klar aus; auf der einen Seite erwartet er offenbar die wunderbare Verwandlung am jüngsten Tage, auf der anderen wird doch die „Natur unseres Leibes genähret, gemehret und erhalten zum ewigen Leben“. Mit Recht hebt Graebke S. 66 heraus, daß die Ausführungen Luthers unter dem Gesichtswinkel stehen eine „spezifische Wirkung des leiblichen Genusses“ zu erweisen.

3) ib. 255. 4) ib. 5) ib. 267.

6) ib. 165. Für die Behauptung, Wunder müßten sichtbar sein, wird in den Anmerkungen von Walther S. 304 nur auf Zwingli verwiesen; an erster Stelle kommt aber hier Bucer in Betracht. Vgl. oben S. 372, 379.

verkennbar, als er möglichst die geistige Sphäre zu erzielen sucht. Wir hörten schon[1]), daß der Mund keinerlei besonderen Geschmack empfindet. Andererseits genießt der Mund nicht auf gleiche Weise wie das Herz. „Der Mund, der leiblich Christus' Fleisch isset, weiß freilich nicht, was er isset oder was darin das Herze isset"; wohl aber genießt er „leiblich dieselbige ewige Speise, die sein Herz mit ihm geistlich isset."[2]) „Und ist doch einerlei Leib Christi, den beide, Mund und Herz isset, ein jegliches auf seine Maße und Weise; das Herz kann's nicht leiblich essen, so kann's der Mund nicht geistlich essen. So macht's nun Gott gleich, daß der Mund für das Herze leiblich und das Herze für den Mund geistlich esse und also alle beide von einerlei Speise gesättiget und selig werden."[3]) Diese Vereinerleiung des Genußobjektes wird nun von Luther einer Vereinerleiung des Genießens sehr stark angenähert, wenn das Fleisch Christi ausdrücklich als ein „geistliches" gedacht wird. Christi Fleisch ist „aus allem Fleisch ausgesondert und allein ein geistlich Fleisch vor allen, nicht aus Fleisch, sondern aus Geist geboren; so ist's auch eine geistliche Speise. Ist's eine geistliche Speise, so ist's eine ewige Speise, die nicht vergehen kann."[4]) Infolgedessen unterliegt Christi Fleisch auch nicht dem üblichen Zersetzungsprozeß gewöhnlicher Speise. „Sein Fleisch ist nicht aus Fleisch noch fleischlich, sondern geistlich, darum kann es nicht verzehret, verdauet, verwandelt werden, denn es ist unvergänglich wie alles, was aus dem Geist ist. Und ist eine Speise gar und ganz anderer Art denn die vergängliche Speise. Vergängliche Speise verwandelt sich in den Leib, der sie isset, diese Speise wiederum wandelt den, der sie isset, in sich und macht ihn ihr selbst gleich, geistlich lebendig und ewig, wie sie ist, als er sagt: dies ist das Brot vom Himmel, das der Welt Leben gibt."[5]) Die krasse Auffassung, daß Christi Leib mit den Zähnen zerbissen werde, lehnt Luther ausdrücklich ab. „Nun aber ist's unmöglich, daß das Fleisch sollte zerstücket, zerteilet, zerrissen, verderbet werden oder verwesen, denn es ist ein seliges, göttliches, unverwesenliches Fleisch .... Leiden und sterben hat es einmal gekonnt, aber zerstücken, zerteilen, zerbrechen, zerkauen, zu verdauen, zu verzehren, zu verwesen ist nicht möglich, es muß ganz und gar auf einmal empfangen, geboren, getragen, gegessen und geglaubt werden."[6]) Augustin, dem Luther zustimmt, verdammt „das fleischlich Essen, wie man Würst und Brot ißt, mit Zähnen zerreist und mit

---

1) Siehe oben S. 502 ff. 2) ib. 181. 3) ib. 191. 4) ib. 203.
5) ib. 203.

6) ib. 251. Zu beachten ist aber, daß Luther hier die Möglichkeit eines Zerbeißens schon ins Auge faßt, die später Wirklichkeit wurde. „Ich setze gleich, daß es möglich wäre, daß Christus sein Fleisch sichtbarlich und leiblich zerstücket und uns zu essen gebe, wie es die Capernaiten verstunden und die Schwärmer träumen, dennoch wäre es darum nicht „unnütze"; vgl. 259 15: „Ja, wenn's gleich wahr wäre, daß Christus' Fleisch eitel Rindfleisch wäre und Gottes Wort wäre doch dabei und hieß uns essen, so wäre es dennoch nütze umb's Worts willen."

dem Bauch verdauet."[1]) Es muß dieses Fleisch von anderem unterschieden werden, und der Schwärmer Fehler ist es, daß sie diesen Unterschied nicht machen. Es ist „ein unvergänglich, unsterblich, unverweselich Fleisch."[2]) Das ist aber letztlich überhaupt kein Fleisch mehr. Doch steift sich Luther darauf, daß es „eben dasselbige war, das man sahe und creutziget."[3]) Auch dieses also ist etwas Besonderes gewesen.[4]) Es steckt in ihm „ewiges gut, leben, alle selickeit", es ist „vol Gottheit".[5]) Wiederum nähert sich damit Luther der griechischen Theologie, er streift hart an den Monophysitismus heran, so gut wie Zwingli an den Nestorianismus. Die genaue christologische Begründung dieser Vergottung des Fleisches Christi gibt Luther nicht, setzt sie aber voraus.[6]) Die Waffe Zwinglis, geschärft an dem landläufigen Begriff des Fleisches, konnte nur dann stumpf werden, wenn das Fleisch Christi überhaupt kein rechtes Fleisch war; dann fielen alle logischen und dialektischen Folgerungen dahin.

Wenn Zwingli in der Amica Exegesis energisch von den Katholiken abgerückt war und gehofft hatte, auch Luther von ihnen abziehen zu können, so geht Luther auf diese Frage nur ganz kurz ein. Er bekämpft das Meßopfer und sieht von da aus wirklich auch eine gewisse Gemeinsamkeit mit Zwingli. Denn die Hoffnung der Römischen auf eine Neubelebung des Meßopfers durch den Sakramentsstreit, sofern es jetzt leichter sei, nur Brot und Wein zu opfern anstatt Leib und Blut Christi, ist eitel; niemand wird sich durch Brot- und Wein-Opfer beseligt fühlen. So wird gerade das Gegenteil eintreten. „Denn auch die Schwärmer der Hoffnung sind, daß sie durch solch ihre Lehre wollen die Messe gar zu Boden stoßen mit Papst und mit allem und eine große Einigkeit und Gleichheit aufrichten unter allen Christen."[7]) Die Worte sind nicht frei von Ironie, und Luther tritt auf der anderen Seite Pirkheimer gegen Oekolampad bei[8]), so gewiß er dann wieder Ansprüche der katholischen Benediktion verwirft[9]), aber sie verraten doch wenigstens eine ganz schmale Linie der Gemeinsamkeit. Ist davon noch mehr vorhanden? Gibt es auch in Luthers Schrift wie bei Zwingli Konkordiengedanken?

Es scheint zunächst: nein. Mit einem wahren Grimm schaut Luther auf etwaige Versuche der Weltmacht, den Theologenstreit zu bannen, obwohl er weiß: sie werden kommen, wie sie zur Zeit des arianischen Streites kamen, und werden auch Erfolg haben. „Und wo die Welt sollt länger stehen, wird man wiederum, wie die Alten getan haben, um solcher Zwietracht willen auch menschliche Anschläge suchen und abermal Gesetze und Gebot stellen, die Leute in Eintracht des Glaubens zu erhalten; das wird denn auch gelingen, wie es zuvor gelungen ist."[10]) Eine Einigung

1) ib. 243; vgl. 314. 2) ib. 243. 3) ib. Z. 19 f.
4) Vgl. ib. 245 31 f., 253 11. 5) ib. 251, 253.
6) Vgl. ib. 147 31: „denn er ist durch seine Verklärung nicht eine andere Person geworden, sondern wie vorhin so auch hernach allenthalben gegenwärtig."
7) ib. 273. 8) ib. 147. 9) ib. 231. 10) ib. 69.

könnte für Luther nur eine „Bekehrung“ der Gegner sein; die aber hält er für aussichtslos. „Denn da hab ich keine Hoffnung zu, daß die Lehrer einer Ketzerei oder Schwärmerei sollten bekehret werden. Ja, wo das möglich wäre, ist schon bereits so viel geschrieben, daß sie wohl bekehret wären.“[1]) Schroff weist Luther die Friedensgedanken der Gegner zurück; sie sind ihm Heimtücke wie die Beschuldigung des Wolfs an das unten trinkende Schaf, es trübe ihm das Wasser. „Da sie schreiben, Bücher machen und vermahnen, man solle um dieser Sachen willen die christliche Einigkeit, Liebe und Friede nicht zerreißen (denn es sei ein geringes Ding, sagen sie, und ein kleiner Hader, um welches willen die christliche Liebe nicht solle gehindert werden, und schelten uns, daß wir so steif und hart drüber halten und Uneinigkeit machen), siehe doch da, lieber Mensch, was soll man doch sagen? Es gehet uns wie dem Schaf, das mit dem Wolfe zur Tränke ins Wasser kam.“[2]) Warum denn rücken die Schwärmer die Abendmahlsfrage so in den Mittelpunkt, wenn es „eine geringe Sache“ ist? Dieser Widerspruch ist für Luther teuflische Verblendung. Darum „will ich eine Lutherische Warnung dazu tun und sage also: verflucht sei solche Liebe und Einigkeit in Abgrund der Hölle, darum daß solche Einigkeit nicht alleine die Christenheit jämmerlich zertrennet, sondern sie nach teufelischer Art noch zu solchem ihrem Jammer spottet und narret.“[3]) Ein Judaskuß sind diese Friedenserbietungen. „Darum mögen wir wohl zu solchen Schwärmern und Geistern, die uns solchen Frieden anbieten, sagen, wie Christus zu seinem Verräter Juda im Garten sprach: „O Juda, verrätst du also des Menschen Kind mit dem Kusse?“ „Ja, freilich, ein Judischer Friede und verräterlicher Kuß ist das, da sie uns wollen freundlich sein und an uns erlangen, wir sollten stille schweigen und zusehen ihrem Brand und Mord.“[4])

Aber man beobachtet, daß diese scharfen Ablehnungen allesamt am Anfange von Luthers Schrift stehen. Er tut sie in Bekämpfung der gegnerischen Ansicht, daß „eitel Brot und Wein da sei, nicht der Leib und Blut des Herrn“.[5]) Im Laufe der Arbeit wird ihm bewußt, daß die Gegner darüber hinausgegangen sind und von einem „geistlichen Essen des Leibes Christi“ sprechen, und nun werden die Urteile milder, ja, es tauchen Konkordiengedanken auf, wenn auch mit Skepsis und Ironie gemischt. Luther kann sagen, daß über das geistliche Essen des Leibes Christi „doch Niemand mit ihnen hadert und wir's ja so wohl und ehe gewußt haben denn sie“.[6]) Er glaubt es den Gegnern freilich nicht, sie „wissen nicht, was sie sagen“. Aber die Sache ist doch nicht ganz bedeutungslos, vielmehr muß Luther hier doch so etwas von Verständigungsmöglichkeit gespürt haben. „Über Worten wollen wir nicht zanken, allein daß der Sinn da bleibe, daß nicht schlecht Brot sei, das wir im Abendmahl Christi

1) ib. 73. 2) ib. 79. 3) ib. 81. 4) ib. 87.
5) ib. 83. 6) ib. 89.

essen, sondern der Leib Christi."[1]) Den ersten Teil dieses „Sinnes" vertraten die Gegner unbedingt, Oekolampad am stärksten, und den zweiten konnten sie auch bejahen, wenn sie ihn auch anders verstanden. Luther kann es unterstreichen: „Ihr selbst heißt doch geistlich essen: das ist mein Leib, für Euch gegeben", und von da aus blaßt ihm das leibliche Essen unmittelbar ab: „Ist nun geistlich Essen da, so kann das leibliche Essen nicht schaden, sondern muß auch nütze sein um des geistlichen Essens willen". Gewiß wird er sich sogleich des Unterschiedes von den Gegnern wieder bewußt, sie „sondern das geistliche Essen vom leiblichen", aber er betont: „wann habt Ihr jemals von uns gehört, daß wir das Abendmahl Christi also essen oder zu essen lehren, daß alleine ein äußerlich leiblich Essen da sei des Leibs Christi?" „Darum hättet Ihr uns nicht dürfen lehren, daß leiblich Essen kein nütz ist. Wir sagen wohl mehr und sprechen, daß leiblich Essen auch giftig und tödlich ist."[2]) Da klingen doch gewisse Gefühle der Gemeinsamkeit durch, die man nicht überschätzen, aber auch nicht unterschätzen soll. Es sieht doch aus, als wäre die ganze Sache auch für Luther nicht so schlimm, wenn er schreibt: „Und zwar wenn sie können schlecht Brot und Wein essen und trinken ohne Schaden, weil sie auch geistlich daneben Christus' Leib und Blut essen, sollten sie ja uns auch zugeben, daß unschädlich wäre, Christus' Fleisch leiblich essen und neben dem geistlichen Essen, weil Christus' Leib ja so gut ist als Brot und Wein".[3]) Wenn die Gegner diese Elemente mit dem geistlichen Genuß verbinden, warum dann nicht auch Leib und Blut? „Ich habe auch zuvor wider die himmlischen Propheten geschrieben und gefragt, wie es zugehe, daß bei ihnen Brot und Wein im Abendmahl nütze ist und nicht hindert, das Leiden Christi zu bedenken, und Christus' Leib und Blut solle nicht auch so nütze oder gut sein als Brot und Wein, daß man dennoch könnte Christus' Leiden dabei gedenken?"[4]) Das sieht alles nicht mehr wie unüberbrückbare Kluft aus, sondern strebt nach Ausgleich.

Dogmenhistorisch nicht nur, sondern auch genetisch-historisch betrachtet lag in dem Gedanken des geistigen Genusses wirklich eine gegenseitige Annäherung vor. Die Schweizer hatten damit das „Gedächtnismahl" bei „schlecht Brot und Wein" überwunden, und Luther dem Verdacht auf eine kraß sinnliche Auffassung der Realpräsenz, wie ihn die Zwinglianer ausgesprochen hatten, vorgebeugt. „Aber das Herz fasset die Wort im Glauben"[5]) — die Basis war da, von beiden Teilen anerkannt. Es fragte sich nur, ob man darauf weiterbauen konnte und die anhebende Differenz irrelevant wurde. Luther glaubte zwar, wenn die Gegner wirklich folgerichtig seien, so müßte ihr „geistliches Essen" ein leibliches sofort bedingen, wie er es forderte. Denn ein Leib habe doch „Bein und Fleisch", man könne also Christi Leib nicht ohne leibliches Essen rein geistlich ge-

1) ib. 145. 2) ib. 179 vgl. 181. 3) ib. 205. 4) ib. 245 vgl. 193.
5) ib. 191.

nießen.[1]) Das würde Zwingli nicht zugegeben haben, denn edere war ihm credere, und diese Konkordie — „was ist's nu fur ein unterscheid?" fragte Luther — hätte er abgelehnt. Aber war sie vielleicht anderweitig zu erzielen?! Würde Luther wirklich auf der Notwendigkeit der Präsenz von Leib und Blut Christi bestehen? Wo er sie doch nicht eigentlich als notwendig hatte erweisen können? Oder angesichts solcher Worte: „Es werde nun Christus' Fleisch leiblich oder geistlich gegessen, so ist's derselbige Leib, dasselbige geistliche Fleisch, dieselbige unvergängliche Speise, die im Abendmahl mit Mund leiblich und mit Herzen geistlich gegessen wird nach Christus' Einsetzung oder allein mit dem Herzen geistlich gegessen durch's Wort, wie er Johannis 6 lehret?"[2]) Das letztere vertrat auch Zwingli, und nun setzte es Luther durch sein „oder" auf gleiche Stufe und damit auf gleiche Berechtigung mit seiner spezifischen Ansicht? War dann diese so unentbehrlich?! Luther hatte doch einmal formulieren können: „Brot und Wein wird gegessen und getrunken zur Vergebung der Sünden. Das ist: weil's Christus ordnet zu essen und zu trinken, daß man dabei sein Gedächtnis soll halten, so heißt's billig ein Essen und Trinken von der Vergebung der Sünden, weil man solcher Vergebung dabei soll gedenken und handeln, wie er hernach sagt: das tut zu meinem Gedächtnis, gleich wie man Wein trinkt zum Gleichkauf, daß da ein billiger und gleicher Kauf sei, des man gedenken und fest halten soll".[3]) Das war in aller Form das „Gedächtnismahl"! Nun freilich sind die Worte nicht ganz von Ironie frei, Luther will scherzweise einmal selbst, wie er sagt, „schwärmen", er hat sie auch an anderer Stelle desavouiert[4]), aber sie sind nicht nur Spott, vielmehr bekämpft Luther mit ihnen die Meinung daß „eitel brod und wein da sey".[5]) Es ist mehr da, will er sagen, und was er sagt, ist seine Meinung, nur nicht seine ganze, aber in dem Stück stimmte er mit den „Schwärmern". So lagen doch allerlei Einigungsperspektiven vor.

Empfunden hat sie damals einer: Theobald Billican. Er hat den springenden Punkt in Luthers Ausführungen scharf erfaßt und hofft darauf. Luthers Absicht ist „vindicaturus verbum domini h. e. carnem et sanguinem Christi vivificatricem in mysterio ad incrementum interioris hominis, virtute spiritus divini, operantis per fidem, mortem et resurrectionem Jhesu Christi. Damit „giebt Luther preis die Absurdität eines Fleisches und Blutes im Abendmahl, nämlich eines gewöhnlichen Fleisches und gewöhnlichen Blutes, und bekennt die Unmöglichkeit (ihrer Präsenz). Denn wie wird vergängliches und sterbliches Fleisch vom Tode zur Auferstehung Speise sein können (nutriet)? Wie Blut, da nicht aus Blut, sondern aus dem Worte die Söhne (Gottes) geboren werden?" Damit ver-

1) ib. 261: „Müssen sie doch selbs, die schwärmer, zugeben, das auch ynn yhrem geistlichen essen ein leiblich ding furgetragen wird".

2) ib. 205. Vgl. dazu Köstlin: Luthers Theologie I, 454.

3) ib. 113. 4) ib. 247. 5) Vgl. den Ansatz ib. 107.

schiebt sich das ganze Streitobjekt. Es wird jetzt um den Glauben gehen: de fide erit contentio et de mysterio divinae operationis in nobis, et ut generemur, et ut in Christo adolescamus. Das ist ja reichlich unklar ausgedrückt, aber der Grundgedanke war richtig: es fragte sich jetzt, wie weit die an den Glauben als geistige Kraft zu stellenden Anforderungen gehen sollten. Oekolampad, an den die Worte Billicans gerichtet waren, verstand sie ganz richtig, wenn er „eine größere Milde“ und „einen Weg zum öffentlichen Frieden“ zu bemerken glaubte.[1])

Luther hat Wutausbrüche der Gegner über sein Buch erwartet.[2]) Sie blieben nicht aus. Sprach Oekolampad vom „giftigen Buche“[3]), so meldete Gerbel aus Straßburg an Luther: „nachdem Dein Antischwermerus hierherkam, wurden verschiedene Urteile laut“.[4]) Aber sie waren überwiegend scharf. „Einer meinte, in Deinem Buche schmecke nichts nach dem Geiste des Paulus, Alles sei von Schmähworten und beißendem Spott bespritzt. Oekolampad meinte, es sei kein Buch, sondern Schimpferei. Bucer zeigte seinem Charakter entsprechend die eine Stelle Deiner Schrift, wo Du den Genuß des Leibes des Herrn auch durch den Gottlosen behauptest[5]), unter großem Zorn als eine ganz blasphemische Sache einigen Vornehmen. Siehst Du, es steht so, wie Du Dir selbst in den Briefen an mich weissagst. Kurz, sie sind blind vor Hochmut, Haß, Verstockung.“ Vadian in S. Gallen verdiente sich durch sein Urteil über Luthers Buch bei Zwingli das Lob, tam sancte quam graviter geurteilt zu haben, ja, der Zürcher bedauerte, daß nicht alle so urteilten.[6]) Er selbst stand am 4. Mai 1527 bei der Lektüre des sechsten Bogens und fand das ganze Buch zusammengesetzt aus „Lügen, Schmähungen, Verleumdungen, Heuchelei, Verdächtigungen“.[7])

Der Wut der Gegner entsprach der Beifall der Freunde. „Mein wortreiches Buch hat vielen genützt“, schrieb Luther Anfang Mai an Link nach Nürnberg.[8]) Und Stolz klingt aus dem Bekenntnis: „der Schwärmergeist wütet über die Maßen, Christus begegnet ihm, wie gewöhnlich, durch Kraft, die im Schwachen mächtig ist (infirma sua fortitudine). Ich habe sie durch mein jüngstes Buch gegen mich gereizt, denn sie greifen mich fast alle mit Namen an und reizen mich“.[9]) Wie ihn diese Angriffe aber doch innerlich erregten, verrät die schwere Erkrankung, die ihn am 7. Juli 1527 befiel. Unter den auf ihn einstürmenden Anfechtungen nimmt der Kampf gegen die Zwinglianer eine Stelle ein. „Ich wollte auch über

1) IX, Nr. 600. Es leidet keinen Zweifel, daß Billican unter dem Eindruck von Luthers Schrift schreibt (vgl. die Anspielung auf die Verklärung des Leibes). Fraglich bleibt nur, ob er dieselbe schon selbst gelesen hat, oder genaue Kunde von ihrem Inhalt erhielt; das Datum ist Ende März 1527. Vgl. zur Datierung von Luthers Schrift oben S. 493.

2) Siehe oben S. 493. 3) Ebenda. 4) Enders 6, 59; vgl. WA. XXIII, 44.

5) Vgl. WA. XXIII, 157. Luther geht auf diese Frage nicht besonders ein, sondern streift sie nur. Für Bucer ist es kennzeichnend, daß er sofort auf diese Äußerung den Finger legt.

6) IX, Nr. 615. 7) ib. 8) Enders 6, Nr. 1160. 9) ib. Nr. 1164.

Christi h. Taufe schreiben gegen Zwingli und die Verderber der Sakramente, aber schon scheint Gott Anderes über mich zu beschließen. Darauf redete er (Luther) wuchtig (graviter) vor Gott und vor uns gegen die Sakramentarier, klagte unter Tränen, daß sich die Sekten vervielfältigt hätten, ohne Gottes Herde und Wort zu schonen."[1]) In dem Berichte Bugenhagens über diese Anfechtungen hören wir auch folgendes: „Mitunter sagte er am Samstag: Morgen will ich im Namen des Herrn wieder das Sakrament nehmen, im Glauben, daß dort der wahre Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi anwesend ist, um die Wahrheit der Einsetzung zu verherrlichen und meine gegen Christus lästernden Schwärmer zu vernichten." So ist Luther das Abendmahl eine Trutzfeier gegen die Schwärmer geworden. Unruhe rief Luthers Buch auch bei Thomas Gassner in Lindau hervor[2]); er hatte eine Besprechung mit dem S. Galler Benedikt Burgauer über die Frage, und ganz offensichtlich hat Luthers Exegese von Joh. 6, 63 Eindruck auf ihn gemacht, nicht minder die theologischen Ausführungen über die Rechte Gottes, und endlich die vergeistigte Präsenzlehre. „Daß der Leib Christi nicht so fleischlich gegessen werde wie ein Stück Vieh, da er zwar wahrer Leib sei, aber so mit der Gottheit geeint, unvergänglich, glorifiziert, daß er für unsere Berührung nicht faßbar ist, sondern nur für das Wort, daß das Herz, nicht der Mund das Empfangene und Gegessene empfindet." Gewiß, Luthers Spottsucht, Verleumdung, Selbstbewußtsein und „sonstige fleischliche Affekte" waren Gassner längst verhaßt, aber der Verlust christlicher Bescheidenheit gehört nun einmal zum Kampfe, und der Lindauer Pfarrer hat den Eindruck: es ist von beiden Teilen gesündigt worden. Vadian hat nun durch Zwingli[3]) von dieser Unterredung erfahren und muß, auf Zwinglis Wunsch, der Lindau zu verlieren fürchtete[4]), in einem wuchtigen Briefe Gassner den Kopf zurechtgesetzt haben: wenigstens bekennt dieser ganz zerknirscht, dem Rate Vadians folgen und schweigend unter Suspension der eigenen Ansicht den Ausgang des Streites erwarten zu wollen, es sei denn, daß ihn Gott durch seinen Geist über den wahren Sinn seiner Worte gewiß mache.

Daß gerade Burgauer mit Gassner über die Abendmahlsfrage redete, ist nicht zufällig. Wir kennen ihn schon als Opponenten gegen die Zwinglische Abendmahlslehre auf der Badener Disputation.[5]) Er hatte dann im Frühjahr 1527 bei der Beratung der „Actio und Brauch des Herren Abendmahls, wie es hie zu St. Gallen fürhin solle gehalten werden", den Kollegen vorgeworfen, ihre Lehre sei irrig.[6]) Leider kennen wir die

---

1) Vogt: Bugenhagens Briefwechsel S. 67ff. Vgl. Kawerau: Jonasbriefe I, 104ff.

2) Vgl. Gassners Brief an Vadian vom 14. Mai 1527 (Vadian. Briefsammlung IV, Nr. 484).

3) Vgl. IX, Nr. 618. Der hier erwähnte frater quidam ist Burgauer.

4) Sed omnibus modis cavendum est, ne pia alioqui urbs tam infoelici iudicio in transversum agatur (a. a. O.)

5) Siehe oben S. 336f. 6) Vgl. E. Egli: Analecta reformatoria I (1899), S. 66.

Einzelheiten nicht, jedenfalls war die Abendmahlsordnung selbst Zwinglisch gehalten.[1]) Es war zwar wiederholt vom „hochwirdigen sacrament des libs und bluts Christi“ die Rede, aber Brot und Wein galten als die „hochwirdigen zaichen des libs und bluts“[2]); und der Zweck der Einsetzung wurde in dem „widergedechtnus sines lidens und siner erbermbd“ und in der Gemeinschaftsbezeugung gefunden mit der Verpflichtung zu gegenseitiger Liebesübung. „Dann in disem wirdigen sacrament unsers Herren nit allain sin tod und erlösung och unserhalb bedütet und entworfen wirt, das wir alle, so von dem brot essend und von dem trinkgschier trinkend, ain lib und ain brot sind in dem Herren Christo und nach dem berufen, das wie ain glid dem anderen zu hilf und nutz in ainem lib geordnet ist, also wir och als glider aines libs ananderen hilf, trost, gemainsame aller gutthat uß rechter lieb mittailend und bewisend; darumb es weder die ardt der gemainschaft ist oder des tischs des Herren, wo man die zaichen sonderlich und nit gemainclich zu erinnerung bruchen welte, wie bißhär geschechen.“ Ganz offenbar hat Burgauer nun aus Luthers Schrift neue Unterstützung seiner Ansicht geschöpft und den unsicheren Thomas Gassner für sich zu gewinnen gesucht, was ihm auch beinahe gelungen wäre.

Daß das Luthertum auch sonst innerhalb der evangelischen Schweiz nicht ohne weiteres abgelehnt wurde, beweisen Vorgänge in Glarus, die etwas früher, Jahresanfang 1527, fallen.[3]) Der Pfarrer Fridolin Brunner schrieb am 15. Januar an Zwingli, er könne kühnlich „jeglichen Misbrauch der Kirche und alle Menschengebote bei der Verkündigung des Wortes Gottes verurteilen, mit einer Ausnahme: das Abendmahl“. „Denn sie lassen zu, daß ich über den Misbrauch der Messe, den ich bisher dem Volke verkündet habe, predige, doch wollen sie, daß im Brote Leib und Blut substantiell seien.“ Die Hauptschuld daran mißt der Pfarrer dem Nachfolger Zwinglis in Glarus, Valentin Tschudi, bei[4]), aber man erkennt deutlich, daß letztlich die Autorität Luthers dahinter steckte. „Wäre Luther nicht, so wären viele deiner (Zwinglis) Meinung vom Sakramente zugelaufen.“ Luthers Schrift „wider die Schwarmgeister“, d. h. sein Sermon von 1526 ist den Glarnern zugeschickt worden und hat Eindruck gemacht, so gewiß sie auf der anderen Seite Anstoß erregte. Wenn Brunner eine Mundstopfung Luthers durch die Gelehrten wünscht, so wird Zwinglis „fründlich Verglimpfung“, die ja auf weite Kreise berechnet war[5]), als die Erfüllung dieses Wunsches betrachtet werden dürfen. Sie war das Zeichen, daß Zwingli auf den Feind im eigenen Lande achtete.

---

1) Vgl. dieselbe bei Joh. Kessler: Sabbata, hg. v. Egli u. Schoch 1902, S. 244ff.

2) Ein ander Mal heißt es: „brot des libs Christi“, „win sines bluts“.

3) IX, Nr. 575, vgl. Egli: Analecta I, S. 61f. 4) Über ihn s. VII, Nr. 10.

5) Siehe oben S. 486f. — Ein Gegenstück zu Burgauer bot die Zwinglische Abendmahlsfeier in Elgg April 1527, die gegen den Widerspruch der katholisch gesinnten sacrificuli durchgesetzt wurde. IX, Nr. 609.

Bald nach Veröffentlichung seiner großen Schrift gegen Zwingli hatte Luther den Kommentar Bucers zu den Synoptikern in Händen[1]); er war in Straßburg im März bei Johannes Herwagen erschienen und nahm naturgemäß auch Stellung zur Abendmahlsfrage und zum Abendmahlsstreite. Schon am 28. Februar 1527 schrieb Capito an Zwingli: „Bucer nennt in seinem Matthäus Luther ausdrücklich eben, Du wirst, irre ich nicht, seine Mühe billigen."[2]) In dem dem Werke beigegebenen, ausführlichen Index war unter dem Titel „Lutheri calumnia" auf die Stelle hingewiesen; dieselben Worte, nur in umgekehrter Folge, standen am Rande des Textes. Der Straßburger spielte auf Luthers Epistel an Herwagen[3]) an, „qua non video quid possit fingi aeque calumniosum et maledicum", und gab seinem Ärger darüber ungezügelt Ausdruck. „Den Mann verehre ich wie bisher im Herrn, aber außerhalb dieses unglückseligen Sakramentsstreites. Fortgerissen durch die Zügellosigkeit (impotentia) seines Geistes übergeht er meine Behauptung, leibliche Wunder des Herrn seien auch immer leiblich kund geworden, also den springenden Punkt, und verspottet mich mit großer Verachtung und bitterem Lachen. . . . Er fügt das, um nichts Anderes zu sagen, dirum epiphonema bei: will einer umkommen, so glaube er, daß durch diese Geister die Wahrheit gelehrt werde. Wenn das nicht verleumden — oder soll ich sagen: wüten? — heißt, so weiß ich nicht, was Beides ist." Er bekräftigte dann seine Behauptung: alle opera corporalia sind in der Schrift leiblich sichtbar geworden; nach den Worten des Herren: hoc est corpus meum ist nichts derartiges geschehen, folglich hat Christus kein miraculum corporale hier getan, d. h. das Brot nicht corporaliter geändert.

Die Worte standen im Zusammenhang mit der Exegese von Mt. 26, 26 f., und begreiflicherweise benutzte Bucer die Gelegenheit zur Stellungnahme zum Abendmahlsstreit. Als Zweck der Einsetzung des Nachtmahls bezeichnet er das Gedenken an Christi Tod.[4]) Dasselbe bedeutet aber entsprechend dem cibus corporalis eine „Nährung, Kräftigung und ein Wachstum des Glaubens" und einen Ansporn des Herzens zu den Werken der Frömmigkeit.[5]) Das ist ein „wirkliches (vere) Essen des Fleisches Christi und wirkliches Trinken des Blutes, cibus esse vitae aeternae sentitur et

---

1) Enders 6, Nr. 1159. Ich benutzte die Ausgabe der Kantonsbibliothek Zürich: Enarrationum in Evangelion Matthaei, quibus verbotim simul et quae Marcus atque Lucas cum hoc habent communia explicantur. Argentorati, Anno D. MXXVII.

2) IX, Nr. 595.

3) Siehe oben S. 376ff.

4) Voluit (Christus) per similem fractionem panis poculique distributionem eos in posterum huius suae mortis pro ipsis obitae meminisse.

5) Ut ergo cibo corporali corpus alitur, vegetatur et ad opera sua roboratur, ita beata hac memoria, qua certa fide recordamur dominum Jesum Christum pro nobis mortuum . . . fidutia vera in deum, vita scil. iustorum alitur, vegetatur et incrementum sumit, planeque redditur ad opera pietatis cor alacre et indefessum.

potus salvificus percipitur, wie Joh. 6 beweist, insbesondere V. 56.[1]) Nun sind dieses symbolum summae charitatis, diese sanctissima mysteria leider gegenwärtig Zankobjekt geworden. Dabei liegen doch die Dinge ganz einfach nach Bucer. Es handelt sich um einen feierlichen Akt, bei dem, wie etwa bei Schenkungen und Verkäufen[2]), signa als bekräftigendes Moment üblich sind. „Wie ich Euch dieses Brot zu essen gebe mit leiblichem Munde (ore corporis), so schenke ich Euch meinen Leib zu geistigem Genuß (edendum animo), es ist ein Symbol meines Leibes, auf daß Ihr, wie Ihr das von mir empfangene Brot mit dem Munde eßt und in den Bauch überführt, zum Unterhalte Eures Lebens, so im Herzen (animo) glaubt, daß mein Leib für Euch dahingegeben wird, damit Euer Vertrauen auf Gott dadurch genährt und gestärkt wird." Das ist der „echte Sinn" der Worte Christi, Christus hat immer nur dies gelehrt, „daß wir durch den Glauben an ihn das ewige Leben haben, ohne irgendwelche äußeren Dinge, ein anderes Essen seiner hat er nicht gelehrt als das, durch das das ewige Leben besteht, d. h. die manducatio fidei, und keineswegs die mündliche Nießung (quae fit ore), denn die ist auch den Ungläubigen zugänglich (et impiis communis). Ergo panem ore et corporaliter, corpus vero suum animo et spiritaliter manducandum hic praebuit. Realiter kann Christus nicht im Brote sein, denn dann würde er auch von den impii genossen und erzielte keine „Frucht"; es gibt nur eine manducatio Christi für die Gläubigen.[3]) Die Ansicht Luthers, der zwar hier nicht genannt wird[4]), kennzeichnet Bucer als ein realiter in panem Christi corpus per verba ista domini: hoc est corpus meum etc. transponere und sagt dagegen: das Brot kann nicht realiter und corporaliter Christi Leib gewesen sein, denn dann hätte es auch die Quantität und Figur des Leibes Christi gehabt, so wie das Wasser auf der Hochzeit zu Kana Wein geworden, die proprietas vini annahm — wobei Bucer nur übersah, daß es bei diesem Beispiel sich um Transsubstantiation und nicht um Transposition handelte! Offenbar empfindet Bucer alsbald diese Lücke, denn er schiebt nunmehr wieder die Transposition „latenter et corporaliter tamen" ein, kann aber dazu nur sagen, daß sie sine verbo behauptet werde. Es bleibt dabei: der homo externus empfängt Brot und Wein, der spiritus et internus homo vescitur corpore Christi per fidem.[5]) Bucer malt das noch ein wenig näher aus: cum vera fide memoramus (nämlich Christi Tod für uns), sane mens iam corpore et sanguine domini pascitur et ad vitam deo

---

1) Den Bucer nach der Vulgata zitiert: caro enim mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. Hier liegt also die Quelle für Bucers „vere".

2) Vgl. dazu Luther WA. XXIII, 113.

3) Ergo non est nisi una Christi manducatio affirmanda quaeque solis discipulis competat, ut solis sane credentibus haec conveniunt.

4) Bucer sagt: sunt quidam magni, ut multis habentur, utinam non etiam sibi etc.

5) Ein ander Mal heißt es: corpus Christi animo per fidem suscipere, sanguinem animo per fidem bibere.

dignam vegetatur, ut cum domino iam per fidem et inter nos per dilectionem unum corpus et unus panis simus, vere ita corpore et sanguine domini communicantes. Das streifte hart an Mystik heran, ohne es aber wirklich zu sein.[1])

Trotz allen Ärgers über Luther klingt die Erörterung versöhnlich aus. Bucer mahnt, Luther und die Seinen um ihrer „Menschlichkeit" in der Abendmahlsfrage willen nicht zu verachten „in anderen Dingen, in denen sie rein die Wahrheit lehren". „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung, das sei bei Allem, was wir schreiben oder tun, unser Zweck, Alles so anpassungsfähig zu gestalten (attemperare), daß wir möglichst vielen nützen, Niemand verletzen." Und in der Tat verrät Bucers Kommentar Einheitsmomente, wenn man sie mit der ziemlich gleichzeitigen Luthers vergleicht. Der Unterschied lag darin, daß hier zwar verschiedene Aneignungsweise, aber gleiches Objekt, dort nur ein Objekt und eine Aneignungsweise behauptet wurde, aber diese eine Aneignungsweise hatten doch eben beide[2]), und es fragte sich, ob man sich damit nicht begnügen konnte? Zumal Luther die andere Aneignungsweise so deutlich entsinnlicht und spiritualisiert hatte. Andererseits betonte Bucer es als allgemeine christliche Aufgabe, ut domini panem cum nemine palam Christi nomen flagitiis suis infamante frangant[3]), war also weit vom Genusse des „bloßen Brot und Wein" entfernt.

Gegen Oekolampad hatte schon 1526 der Pariser Theologe Jodocus Chlichtoveus ein größeres Werk „de sacramento eucharistiae" geschrieben, doch hatte der Basler es erst Ende März 1527 in Händen[4]) und wollte dem „ganz törichten Bande" nicht antworten, „bis ich von der Messe auch sonstige Invektiven erhalten habe; dann frage ich Dich (Zwingli) um Rat und werde mit Gottes Hülfe tun, was Dir gut scheinen wird. Denn zum großen Teile ist die Antwort schon gegeben, und das Meiste ist so unwürdig, daß es eine Antwort nicht wert ist". Um die gleiche Zeit, Mense Martio, 1527 verließ „ein herrliches Werk"[5]) die Presse des „ehrbaren Bürgers Peter Quentell" in Köln: der Bischof Fischer von Rochester schrieb „De veritate corporis et sanguinis Christi in eucharistia adversus Johannem Oecolampadium".[6]) Es ist sicher Ende April, vermutlich schon früher, dem angegriffenen Basler bekannt gewesen.[7]) Die Straßburger

---

1) Im ersten Bande seines Kommentars S. 49 gebraucht Bucer die Formel: per communionem eucharistiae in Christianismo perseverantiam testamur.

2) Und daß bei ihr die Objekte nicht ganz sich deckten, konnte zurücktreten, vgl. S. 508 f.

3) In anderem Zusammenhange, zu Mt. 18, 16. 4) IX, Nr. 600.

5) Egregium opus. So laut Druckvermerk am Schluß des Buches.

6) Exemplar der Kantonsbibliothek Zürich. Das Werk ist auch abgedruckt in der Gesamtausgabe der Opera Joannis Fischerii, Würzburg 1597.

7) IX, Nr. 614. Offenbar hat Oekolampad, wenn er (s. o.) Ende März auf „sonstige Invektiven" anspielt, von Fischers Schrift schon läuten hören.

wünschten eine Antwort auf diesen doppelten katholischen Angriff.[1]) Dem hat Oekolampad nicht entsprochen.[2]) Lohnte es nicht, oder hatte man in Straßburg ein feineres Empfinden für die Bedeutung dieser französischen und englischen Opposition?

Die Schrift des Engländers ist jedenfalls keine erquickliche Lektüre. Auf 298 Quartblättern, also nahezu 600 Seiten, in ermüdender Breite, mit vielen Wiederholungen geht der Bischof Oekolampads großer Abendmahlsschrift von 1525 Punkt für Punkt, die einzelnen Stücke abdruckend, nach. Der Streit geht vorab um die Patristik, d. h. Fischer setzt der Oekolampadschen Auffassung der Tradition die seinige, d. h. den kirchlichen common sense gegenüber und schlägt den Gegner einfach mit dem Transsubstantiationsdogma und den dafür beigebrachten Kronzeugen tot. Auf dem Gebiete ihm zu folgen, ist verlorene Mühe.[3]) Aber seine in ihrer Art fleißige Arbeit ist darum doch wertvoll: sie verleugnet die uns wohlbekannte Taktik nicht, Luther an den Katholizismus anzunähern und den Abstand zwischen ihm und den Zwinglianern zu betonen, und ferner zeigt sie in höchst lehrreicher Weise Form und Inhalt der für das Abendmahlsproblem in Betracht kommenden Begriffe. Beide Momente waren für Straßburg Grund genug, aufzumerken!

Natürlich ist Luther zunächst der Ketzer. In der Hinsicht ist er mit Oekolampad in gleicher Verdammnis, Fischer wünscht sie alle beide zum Teufel: „beider Lehre, sofern sie von der Kirche abweicht, stammt vom Teufel".[4]) Das wird unzweideutig gesagt.[5]) Auch das noch richtet sich gegen den Wittenberger, daß für die Schlechtigkeit seiner Lehre die Zerrissenheit seiner Anhänger spricht[6]) — ein Argument, das Luther gegen Zwingli verwandt hatte. Hier erscheinen die Lutherani als die non catholici und umfassen neben Luther und Melanchthon auch Zwingli und Oekolampad.[7]) Aber je länger, desto deutlicher gewinnt Luther in Fischers Augen; eben dann, wenn er mit den Schweizern, die als Einheit gelten, verglichen wird. Diese rücken ans Ende, sie haben gar nichts mehr mit

1) IX., Nr. 614.

2) Daß Oekolampad 1525 an einen Waffengang mit Fischer dachte, zeigt sein Brief vom 25. Juli an Farel (Herminjard I, Nr. 154).

3) Angemerkt sei das Urteil über Tertullian: quem nemo non novit haereticum fuisse (Bl. 5).

4) Bl. 293r. 5) Vgl. z. B. Bl. 293 u. ö.

6) Vgl. z. B. die praefatio. Diese Zerrissenheit des „Luthertums" ist dann für Fischer — nicht ungeschickt — wieder Beweis für die Unrichtigkeit des Satzes Luthers: scripturam sacram per sese certissimam, facillimam, apertissimam sui ipsius interpretem esse. Denselben Gedanken siehe auch Bl. 255.

7) Dabei verrät Fischer im allgemeinen eine gute Kenntnis der Sachlage; er hat Luthers Schriften gelesen. Beachtenswert ist die Bemerkung über Melanchthon: „sed et Melanchthoni, quantum a fide dignis audivi non bene convenit cum Luthero". Weiterhin heißt es sogar ohne Einschränkung: Philippo Melanchthoni cum illo non convenit. Richtig hat Fischer beobachtet: Argentinenses Oecolampadii partibus magis favent quam Lutheri. Bl. 23b erhält Melanchthon dann ein Lob für eine Exegese.

dem rechten Dogma gemein, Luther aber noch sehr viel. „Luther hält allenthalben steif (mordicus) daran fest, daß das Sakrament der Eucharistie ein neues Testament sei, Oekolampad lehrt offen, es sei kein Testament, sondern nur die Besiegelung (obsignatio) eines solchen.“[1] „Luther lehrt beharrlich, daß in der Eucharistie der wahre Leib Christi (verum Christi corpus), allerdings zugleich mit der Substanz des Brotes enthalten sei“, und was Luther zur Erhärtung dieser Behauptung der Realpräsenz (ohne die Verklausulierung des „allerdings“ etc.) vorbringt, „bekräftigt die Richtigkeit des kirchlichen Dogmas“.[2] War es freilich schon schlimm, daß Oekolampad „von der Kirche zur Lutherischen Häresie abfiel“, so „bist Du doch jetzt in einen noch pestilenzialischeren Schmutz gefallen durch die Leugnung der Existenz des Leibes Christi in der Eucharistie, was Luther auf jede Weise (modis omnibus) bekennt (fatetur)“.[3] Gewiß, die Wittenberger Theologie ist „mehr teuflisch als himmlisch“, aber „auch diese gestehen, daß im Brote der wahre Leib Christi sei, was sicherlich unmöglich ohne Wunder geschehen kann“.[4] Luther ist „Dein und doch nicht Dein, da Du ihm so offen widersprichst“.[5] Luthers Schriftgründe, „kraft dem er aufs Festeste schließt, daß dort der wahre Leib und das wahre Blut Christi sei“, erhalten von Fischer das Prädikat „unbesiegbar“, und ihre Gewalt „wirft die Ansicht der Oekolampadianer von Grund aus nieder, sofern sie die Wahrheit des Fleisches in diesem Sakramente leugnen“.[6] Um jenes Bekenntnisses willen „kommen die Lutheraner der Wahrheit viel näher als Du und Deine Anhänger“.[7] Seinen Haupttrumpf aber spielt Fischer am Schlusse seines Buches aus: er zitiert die bekannte Stelle aus Luthers Brief „an die Christen zu Straßburg“, daß er vor fünf Jahren geneigt gewesen wäre anzunehmen, im Abendmahl sei nichts außer Brot und Wein, wenn man ihn hätte überzeugen können.[8] „Beachte, Leser, welches Gift in seiner Brust verborgen ist, da er so leidenschaftlich, mit solcher Mühe unumstößlich dartun wollte, der wahre Leib Christi sei nicht in der Eucharistie, kein Grund bewegte ihn mehr, als auf diese Weise dem höchsten Pontifex Schaden zuzufügen. Aber da er sieht, daß ihm die Wahrheit des Evangeliums so klar entgegensteht, daß er sie mit keinerlei Kunstgriffen verdunkeln kann, da läßt er von seinem Vorhaben ab. Deshalb schiebt er auch alsbald ein: aber ich sehe mich gefangen, es gibt keine Möglichkeit zu entrinnen, der Text des Evangeliums ist zu deutlich und mächtig, er kann nicht leichter Hand zerrissen, geschweige

---

1) a. a. O. Praefatio. 2) Ebenda.

3) Bl. 3r. Vgl. Bl. 70: in longe perniciosiorem haeresim quam illorum (Lutheranorum) sit, te ipsum praecipitasti. Nam illi prae te longe tolerabiliores sunt, qui verum corpus et sanguinem affirmant in sacramento contineri. Bl. 98b wird Luthers Ansicht richtig als carnis (Christi) impanatio bezeichnet. Vgl. ferner Bl. 138 für den scharfen Gegensatz zwischen Luther und Oekolampad, ebenso Bl. 146.

4) Bl. 24. 5) Bl. 40. 6) Bl. 112b. 7) Bl. 228b, vgl. Bl. 294b.

8) Vgl. oben S. 177ff.

denn mit Worten oder Glossen aus einem Schwindelkopfe umgestürzt werden."[1]) Der Zweck dieser Auslassung ist so deutlich, daß es der ausdrücklichen Erklärung Fischers fast nicht mehr bedarf: „Was soll ich aber über Dich, Oekolampad, sagen, der Du durch Satans List in einen solchen Abgrund der Gottlosigkeit gestürzt bist, daß Du das klare Licht des Evangeliums verdunkeln willst und den allerheiligsten Leib Christi uns aus dem Sakramente entfernen willst; was ist das anders, als daß Du offen einem verworfenen Sinn übergeben worden bist und in eine weit (longe) größere Gottlosigkeit versenkt daliegst als Luther." Also: der große Luther hat mit aller Kraft sich auf den schweizerischen Standpunkt stellen wollen und hat es nicht gekonnt, vielmehr der katholischen Wahrheit die Ehre geben müssen, Du aber, Oekolampad, bringst das Unglaubliche fertig. Konnte man stärker die Kluft zwischen Luther und den Schweizern zeigen, stärker zugleich die „Katholizität" des Wittenbergers?! — Dabei wertet der Engländer die über den puren Symbolismus hinausdrängenden, mystischen Gedanken des Baslers[2]) durchaus nicht, er nimmt — praktisch ja durchaus richtig — Zwingli und Oekolampad als Einheit und hat für jene Sonderneigungen nur Spott und Grimm. „Und Du wagst es noch in gottlosester Weise, Dein verfluchtes Brot (!) Leib des Herrn zu nennen, in dem gar nichts vom Herrn ist außer der puren Schöpfung des Brotes. Wahrhaftig, viel näher kommt Luther dem Ziel der Wahrheit, der auf jede Weise betont, der wahre Leib Christi sei da."[3])

Die Wirkung der Taktik Fischers mußte um so stärker sein, als sie nicht bloße Rhetorik war, vielmehr eine nur zu richtige Unterlage besaß. Mit einer, ich möchte geradezu sagen: erschreckenden Deutlichkeit tritt die katholische Grundlage der Vorstellungswelt Luthers vom Abendmahl in diesem Spiegel hervor. Das konnte auf schweizerischer Seite nicht unbemerkt bleiben.

Darauf zwar ist nicht allzu viel Wert zu legen, daß Fischer gleich Luther betont, die Einsetzungsworte seien klar. „Wir wissen, daß Christus mit klarsten Worten gesagt hat: das ist mein Leib. Durchsichtig sind diese Worte und bedürfen gar keiner Interpretation."[4]) Das behaupteten die Zwinglianer auch. Aber darin begegnen sich sofort Luther und Fischer, wenn sie betonen, daß gewiß Christus auch in Parabeln geredet habe, daß es aber darauf ankomme, ob er es im vorliegenden Falle tat; das sei eben nicht der Fall.[5]) Oder man beachte die beiderseitige Stellungnahme zu Joh. 6. Zwar behauptet Fischer energisch, es müsse jenes Kapitel de sacramentaria manducatione verstanden werden, aber ebenso energisch betont er, die Worte: caro non prodest quicquam seien nicht de ipsa carne zu verstehen, sondern de his, qui carnaliter accipiunt quae dicuntur oder de carnali auditione.[6]) Das erste Abendmahl, das Christus mit seinen

1) Bl. 297. 2) Vgl. oben S. 124ff. 3) Bl. 294b.
4) Bl. 9b, 135b. 5) Bl. 44b, 45, 48b.
6) Bl. 100, 210, 279b. Vgl. dazu Luther WA. XXIII, 170f.

Jüngern feierte, ist in jeder Hinsicht das Muster aller folgenden Feiern. Infolgedessen haben auch „sicherlich“ die Apostel bei der Eucharistie „keine Veränderung oder irgend ein äußeres Wunder, mehr als wir heute erblicken, geschaut.“[1]) Rationalistische Zweifel, wie sie Zwingli gegenüber einer leiblichen Realpräsenz beim Mahle des am Tische sitzenden Christus äußerte, kennt Fischer ebensowenig wie Luther. Der Leib, der da in specie propria am Tische saß, war substantialiter identisch mit dem Leibe, der damals sub specie panis war; dieser (ut sub specie panis existens) war ein exemplar jenes (eiusdem sub propria specie), der am Tische saß und nachher am Kreuze hing.[2]) Es ist daher für Fischer ganz selbstverständlich, daß Christi Leib realiter, substantialiter, vere sub specie panis et vini anwesend ist — diese drei Adverbien unterstreicht er immer wieder.[3]) Daneben betont er das corporaliter adesse Christi[4]) als eine selbstverständliche Folge der „wahren“ Realpräsenz: „non potest enim non corporalis esse manducatio, ubi verum corpus editur“; „das wahre Fleisch Christi und sein wahres Blut wird von den Essenden und Trinkenden corporaliter empfangen.“[5]) Aber an diese „leibliche“ Gegenwart hängen sich die Probleme; Fischer geht ihnen nicht aus dem Wege, sondern sucht sie zu lösen. Dabei muß er sehr sorgfältig balanzieren zwischen den beiden Klippen einer zu krassen Sinnlichkeit und einer spirituellen Verflüchtigung, wie das Luther auch mußte. Der Leib Christi sub specie panis und das Blut Christi sub specie vini sind nicht der am Kreuze hängende Körper, aber sie „repräsentieren“ ihn.[6]) Gewiß hätte Christus uns auch den geben können, aber das wäre — unwillkürlich drängt sich das Wort in die Feder — shocking gewesen. „Wenn er irgend ein Stückchen seines rohen Fleisches (carnis crudae) uns gereicht hätte, wer würde nicht zurückschrecken, unter diesem Bilde (sub eo simulachro) eine derartige Speise zu essen? Christi höchste Weisheit dachte also eine andere Art und Weise aus, uns sein Fleisch zu essen zu geben.“[7]) Und diese Art und Weise ist nicht etwa das andere Extrem eines rein geistigen Genießens, sich Vergegenwärtigens Christi; davor behüten schon die Worte substantialiter und corporaliter. Ebensowenig genießen wir den in himmlischer Majestät thronenden Leib: „wahrhaftig, wenn er seinen Leib in der Erscheinungsform gegeben hätte, in der er jetzt zur Rechten des Vaters in höchster Glorie residiert, wer könnte den Glanz solcher Majestät ertragen?“[8]) Es ist eben ein Fleisch

1) Bl. 27. 2) Bl. 85^b. 3) Vgl. Bl. 32^b, 57, 73, 78^b, 88, 226^b, 225^b u. ö.
4) Z. B. Bl. 115, 272.
5) Bl. 226^b. Ebenda auch den Satz: Nos autem, qui pie manducamus eucharistiam, carnem Christi corporaliter edidimus (!), quae vere in eucharistia continetur. Corporaliter und vere korrespondieren für Fischer.
6) Bl. 77^b. Dem widerspricht nicht, daß es Bl. 132 heißt: eandem carnem, quae pro nobis in cruce fuerat immolata, in os nostrum sumi realiter et edi atque transglutiri. Ganz „dasselbe“ war es eben doch nicht, wie Fischer anderweitig sicher stellte. Vgl. auch Bl. 239: idem corpus, quod paulo post in cruce pependit, tum in eucharistia vere praesens factum esse. 7) Bl. 101. 8) Bl. 101.

und Blut, dem Fischer eine nähere positive Charakterisierung nicht zu geben weiß, das er aber mit dem Prädikat impassibilis[1]) hinlänglich zu kennzeichnen glaubt und auch wirklich kennzeichnet. Letztlich „übersteigt es weit alles Forschen des menschlichen Geistes, auf welche Weise Christi Leib wahrhaft in der Eucharistie gegenwärtig wird." Die invisibilis operatio divini spiritus ist uns hier unbegreiflich, darum gehört das Sakrament „zu jenen Mysterien, die den Kräften des menschlichen Geistes unerforschlich sind".[2])

Aber die leibliche Realpräsenz wird sichergestellt gegen den Verdacht auf Kapernaitismus. „Wahrhaftig, wenn jemand nach der gewöhnlichen Art der übrigen Speisen dieses heilige Fleisch mit den Zähnen zu zerreißen wünschte, so wäre das eine mehr als skythische oder diomedische Barbarei."[3]) Gewiß genießen wir vera caro, aber das Mahl ist damit doch nicht eine coena carnalis, und die caro nihil offense patitur a dentibus nostris neque minuitur quicquam ad instar alterius carnis cuiuslibet.[4]) Christi Fleisch wird nicht so von den Zähnen verletzt wie seiner Zeit am Kreuze von den Nägeln[5]); es war unter dem Sakramente dank der Kraft des heiligen Geistes so verborgen, daß es nicht verletzt werden konnte. Jene kraß sinnliche Ansicht würde bedeuten, corpus Christi denuo passibile corruptibileque cogitare.[6]) Man „sieht" und „schmeckt" das Fleisch nicht.[7]) Andrerseits handelt es sich nicht um eine rein spirituelle oder mystische Mahlzeit des Geistes im Glauben, vielmehr um eine carnalis manducatio[8]), nur eben besonderer Art. Sie ist carnalis, quae nihilominus esset et spiritualis, gerade diese Verbindung ist das Kennzeichnende, das eine oder das andere allein wäre falsch. Christi caro (im Abendmahl) ist spiritui semper coniuncta[9]), das „Fleisch" ist zugegen modo quodam spirituali.[10]) Um deswillen auch ist das Fleisch „unsichtbar".[11]) Es ist aber wirkliches Fleisch (vera caro), wird daher auch „den Zähnen angeboten", ja, Fischer kann sagen, daß „die Zähne in sein (Christi) Fleisch geheftet" werden, aber das ist kein Widerspruch zur Abwehr des Kapernaitismus, vielmehr nur eine prägnante Formulierung der Realität des Fleisches.[12]) Auf das Gequälte dieser Ausführungen hinzuweisen, ist unnötig, es wird aber betont werden dürfen, daß sie nicht unter der Linie der Gedanken Luthers stehen, das Essen auf einer geistigen Höhe zu erhalten[13]), ja, daß Luther recht eigent-

1) Ebenda.

2) Bl. 10, 11b. Die Unerforschlichkeit gilt insbesondere von der Transsubstantiation.

3) Bl. 13. Vgl. 165b: carnem Christi non ita laniari dentibus, quando comeditur, sicut caro cadaveris, quae spiritu caret, aut sicut caro, quae venditur in macello.

4) ib.; vgl. Bl. 132. 5) Bl. 17; vgl. 83. 6) Bl. 190. 7) Bl. 281.

8) Bl. 278. 9) Bl. 165b. 10) Bl. 281. 11) Bl. 273; vgl. 293.

12) Vgl. Bl. 209b, 212b, 213b. Es begegnen die termini: dentes carni infigere, Christus carnem suam dentibus nostris exposuit, bzw. obiecit. Das ist geschehen ut apertissime nobis exprimeret non modo Christi summum amorem ergo nos, verum etiam veritatem carnis eius in eucharistia. 13) Vgl. oben S. 504ff.

lich erst durch die Schweizer zu dieser Apologetik gedrängt wurde, während Fischer gewiß von Oekolampad angeregt, aber doch nicht eigentlich weiter gedrängt wird. Seine Gedankenentwicklung ist darum auch ruhiger und klarer als die Luthers. Sachlich hier einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden zu finden, dürfte schwer sein.

Auf dieser Verbindung des Fleisches mit dem Geiste ruht nun auch die besondere Wirkungskraft dieses Sakramentes. Das bloße Brot nützt nichts, es gibt keinen Trost[1]), es gewährleistet nichts. Fischer gibt zu, daß „bloßes Brot und gewöhnlicher Wein" eine Gemeinschaft der einzelnen Glieder des corpus mysticum Christi untereinander und mit ihrem Haupte „bedeuten" (significare) können, aber niemals „verbürgen" (praestare minime); letzteres leistet nur der Christus, qui caput est nostrum, sub specie panis et vini tectus, quum a fidelibus sumitur.[2]) Leib und Blut sub specie panis et vini stellen die unio corporis mystici nicht nur figürlich dar (figurant), sondern „bewirken sie wahrhaft".[3]) Eben dank der leiblichen Realpräsenz. Darum ist auch der Glaube allein ungenügend, so gewiß er natürlich vorhanden sein muß.[4]) Fides cum sacramento ist wirkungskräftiger als fides citra sacramentum[5].) Das bloße „Essen im Glauben" bleibt auf alttestamentlicher Stufe, so haben die Patriarchen gegessen, wir haben mehr, nos tamen pleniorem esum et haustum de Christo sumimus, qui Christi corpus edimus et sanguinem eius bibimus in eucharistia.[6]) Wir essen und trinken realiter, nicht fide sola.[7]) Jenes ist ein „intimerer Grad der Inkorporation."[8]) Ein wirklich „lebenskräftiges Fleisch" (caro vivificatrix), wirksam zur Heiligung, ist nur das wirklich genossene.[9]) Denn dieser Genuß bedeutet re ipsa in Christum converti.[10]) Gnädig gestattet Fischer den Ausdruck „Gedächtnismahl" zu gebrauchen, er ist ja gegeben mit den Worten: „solches tut zu meinem Gedächtnis", aber die Worte heben die Vermutung, der Leib sei anwesend, nicht auf, im Gegenteil bestärken sie"[11]); sie wollen nur darauf hinweisen, daß das Sakrament

---

1) Bl. 49. 2) Bl. 53; vgl. 54ᵇ. 3) Bl. 57ᵇ.

4) Schon weil man die Realpräsenz nicht sieht: Corpus ... sub velamine nobis adest, ita ut nullo sensu praeterquam sola fide queat eius praesentia deprehendi Bl. 252, vgl. Bl. 25ᵇ, woselbst der besondere Wert dieser Glaubensleistung betont wird.

5) Bl. 53ᵇ; vgl. 207ᵇ. 6) Bl. 64ᵇ; vgl. 226ᵇ.

7) Bl. 168; vgl. 169ᵇ: corporali sumptione oder 91ᵇ: Quisquis vere credit, licet non edat corporaliter, edit tamen spiritualiter ... Caeterum non pari gradu Christum edit, qui credit solum, in eucharistia Christum esse, et qui credens etiam ore vescitur. Nam ille fide duntaxat edit, is vero tam fide quam corporaliter.

8) Bl. 171ᵇ. 9) Bl. 208. 10) Bl. 211ᵇ.

11) Bl. 256ᵇ; vgl. 251ᵇ: quod vero memoriam traditi corporis eucharistiam vocas, nos libenter admittimus et totis ulnis amplectimur. Nihil enim repugnat ... Christi corpus in eucharistia sub specie panis memoriale quoddam esse corporis et sanguinis, quod in tunc cruce pependit et sanguinem eius sub specie vini monumentum esse sanguinis ibidem effusi. Das bestätigt nur die schon wiederholt von uns festgestellte Tatsache, das es das Wort „Gedächtnismahl" nicht tut. Vgl. auch Bl. 188ᵇ und 249, 269ᵇ (hier die Betonung, daß signum und signatum verschiedene Dinge seien) 270, 273, 276.

Christi Tod „repräsentiert“. Auch der von Oekolampad (und Erasmus) gebrauchte Ausdruck: calix mysticus genügt nicht, vielmehr in calice Christi mystico percipimus verum Christi sanguinem.[1]) Es bleibt dabei: „Du siehst also, Leser, daß außer Glaube und Liebe, durch die wir dem mystischen Leibe Christi eingefügt werden, uns das leibliche Essen des Fleisches Christi selbst notwendig ist, damit wir nicht nur geistig, sondern auch leiblich und fleischlich (corporaliter et carnaliter) an der Wahrheit seines Fleisches teilnehmen.“[2]) Gewiß kann Gottes Geist auch ohne Sakramente in unseren Herzen Wunderbares wirken, aber das steht nicht zur Diskussion, vielmehr „was er in den Sakramenten wirkt.“[3])

Die Notwendigkeit der leiblichen Realpräsenz ist in diesen Ausführungen vielfach schon enthalten. Doch präzisiert sie Fischer noch schärfer und stimmt dabei wiederum wesentlich mit Luther überein. Negativ ist die Herabdrückung des Sakramentes zum „bloßen Brot“ und „alleinigen Figur des Leibes“ ein „Vermindern der gloria Christi“.[4]) Positiv verlangt die Erlösung den leiblichen Genuß: das beneficium redemptionis nostrae wird dadurch bekräftigt, doch deutet das Fischer nicht sowohl im Sinne Luthers aus von einer Verbürgung der vollzogenen Erlösung, als vielmehr durch Hinweis auf das Meßopfer.[5]) Ganz besonderen Nachdruck aber legt er auf die Notwendigkeit des leiblichen Genusses für die Heranbildung des künftigen Auferstehungsleibes; hier findet er die beste und wirkungsvollste Apologie. „Wenn wir auch glauben, daß das wahre Fleisch Christi im Sakramente empfangen wird, so sind wir deshalb nicht fleischlich und suchen nicht ein fleischliches Mahl für unser Fleisch, vielmehr für Herz und Geist. Denn wenn auch jene Speise Fleisch ist, so macht sie doch die Essenden geistig. Und wenn wir auch mit dem Munde empfangen, damit durch sein Fleisch unser Fleisch einen gewissen Anfang unvergänglichen Lebens empfange, wie Irenäus, Chrysostomus, Cyrill u. a. fest behaupten, so geht es nichtsdestoweniger in eine Kräftigung (vegetatio) des Herzens und Geistes über, ja, noch besser, es reißt den ganzen Menschen an sich und formt ihn um.[6]) Die heilige Speise convertit totum hominem in se ipsam atque incorporat.[7]) Es handelt sich nicht um eine Wandlung des Fleisches Christi in unser Fleisch, geschweige in unsern Geist (multo minus in mentem!), vielmehr illius caro nostram carnem adunat sibi et eam incorporat Christo, atque ita per Christum totus homo coadunatur patri.[8]) Wie die Seele, sagt Fischer unter Berufung auf Cyrill, durch den heiligen Geist zum seligen Leben geführt wird, in ähnlicher Weise muß dieser unser Leib cognato sibi gustu tactuque et cibo zur Unsterblichkeit zurückgeführt werden; denn Christi Leib wird im Sakrament unserm Leib „akkommodiert“, velut divinitatis organum vitae nunquam

1) Bl. 262b. 2) Bl. 234. 3) Bl. 40b. 4) Bl. 45b.

5) Bl. 245b: confirmari dicimus ipsum redemptionis nostrae beneficium. Nam illa singulis diebus hoc ipsum nobis renovant.

6) Bl. 132. 7) Bl. 133. 8) Bl. 143.

finiendae semina toti homini inserit.[1]) Ecce per frequentationem eucharistiae reducemur ad incorruptionem, quia corpus Christi, quod in ea continetur, sui participantes vivificat et incorruptibiles efficit. Dazu ist der Leib imstande als Leib dessen, der das Leben ist, er enthält die virtus verbi incarnati und ist voll von den Kräften, durch die alles lebt und ist.[2]) Er teilt uns mit die vis ad immortalitatem resurgendi.[3]) Hier liegt auch der Unterschied der Eucharistie von der Taufe; in dieser zieht man zwar Christus an, hat ihn aber nicht carnaliter et substantialiter in se manentem wie in der Eucharistie.[4])

Wenn Fischer die Verklärung des Leibes als Wirkung der Eucharistie mit einer Umgestaltung des ganzen Menschen, also auch seines Geistes, verbindet, so kann diese Wirkung auf den Geist füglich nicht der caro Christi gutgeschrieben werden. Vielmehr tritt hier das Wort als Faktor auf. Eine Zerreißung des leiblichen und geistigen Faktors und damit der Wirkungsweisen wird dadurch verhütet, daß einmal Leib und Geist den ganzen Menschen ausmachen, sodann Christus, dessen Leib empfangen wird, zugleich das fleischgewordene Wort ist. Andrerseits nähert sich Fischer mit der Betonung des Wortes offensichtlich Brenz und will das wohl auch. So kann es heißen: verbum increatum, quia nullo sensu deprehenditur, corporeo quodam vehiculo utitur, quo nunc per aures, nunc per oculos ad enutriendum et saginandum animum ingrediatur.[5]) Oder es wird geteilt: verbum carni coniunctum animam ingreditur et caro carni nostrae copulatur, atque ita totus homo rapitur et transformatur in Christum.[6]) So wird gleichsam in Doppelwirkung der Mensch durch das richtig verstandene Abendmahl erneuert, ein Abendmahl aber nach Schweizer Art ist ein „Tantalusmahl", ja die Schweizer sind noch schlimmer daran als Tantalus, quod ille saltem praesentem fingitur habere cibum, vos autem absentem et longissimo quodam intervallo distantem somniatis vos edere.[7])

Natürlich muß Fischer auch die Ubiquität rechtfertigen. Es geschieht wiederum wesentlich in Übereinstimmung mit Luther.[8]) „Daß Christus zur Rechten des Vaters sitzt, hindert in keiner Weise, daß er zugleich in der Eucharistie sein kann." Realiter ist er anwesend, kann aber nicht mit den Augen „oder irgendeinem anderen Sinn" erfaßt werden; also ist er nicht begrenzt.[9]) Er ist nicht anwesend per modum quanti, neque localiter aut diffinitive, sondern per substantiae modum et sacramentaliter, deshalb

---

1) Bl. 172b. 2) Bl. 181. 3) Bl. 193; vgl. 166b.

4) Bl. 219b; vgl. 166. (Hier wird ganz deutlich abgestuft und die Taufe auf die unterste Stufe gesetzt.) 5) Bl. 136.

6) Bl. 143; vgl. 283b. Quis dixerit corpus in animam involare, quemadmodum tu fingis? Sed sicut caro Christi carni nostrae commiscetur, ita verbum, quod unitur carni ipsius, nostram reficit animam. 7) Bl. 284b.

8) Gerade zu diesen Ausführungen steht am Rande: Plus Lutheranis insanit Oekolompadius.

9) Bl. 36b. Vgl. Bl. 276b: Christi corpus in coelo corporaliter et simul hic in eucharistia realiter.

kann er auch „zugleich an mehreren Orten“ sein.[1]) Das corpus in corpore esse ist schriftgemäß, wie Christi Eintreten durch geschlossene Türen beweist — das Beispiel brachte der lutheranisierende Strauß und dann auch Luther![2]) Damals war der durch die Mauern dringende Körper in der Mauer, corpus murum penetrans in ipso muro fuit, corpus in corpore et duo corpora simul. Das gemeine Volk findet das zwar absurd, aber die Scholastiker bestätigen es.[3]) Auch die Seele ist ja tota simul et in corde et in capite[4]) und bleibt doch eine — auch das war ein Beispiel Luthers.[5]) Seine Allmacht vermag seinen Leib zugleich an mehreren Orten sein zu lassen[6]), im Himmel und in den Eucharistien. Gewiß ist das eine praesentia ineffabilis, aber gerade das Unaussprechliche „übt unseren Glauben ad meritorum incrementum“, nur dann ist der Glaube groß, wenn er glaubt, was zu glauben schwer ist[7]) — auch diese Gedankengänge liegen Luther nicht fern, abgesehen natürlich von den drei lateinisch wiedergegebenen Worten. Dem Zwinglischen Rationalismus begegnet Fischer so: „darum handelt es sich nicht, ob ein und derselbe Leib an zwei oder mehreren Orten sein kann, sondern ob der Leib Christi überall ist, so wie nach allgemeinem Glauben auch seine Gottheit allenthalben gegenwärtig ist“.[8]) Mit andern Worten: der Leib Christi darf überhaupt nicht unter den logischen Begriff: Leib gebracht werden. Es handelt sich bei der Ubiquität um eine forinseca dei operatio, ein Wunder, Gott hat die gloria suae deitatis der an sich kreatürlichen menschlichen Natur mitgeteilt, und es ist falsch, die beiden Naturen zu trennen.[9]) Die natura corporis wird nicht „derogiert“, wohl aber der cursus naturalis, quem ab initio deus corporibus indidit. Christi Leib behält seine vera quantitas et omnes partes iuxta partium ordinem, freilich nur in toto, non itidem in loco.[10]) Denn er ist ja im Abendmahl, wie gesagt, non localiter neque circumscriptive neque diffinitive — die drei in dem Marburger Kompromisvorschlag von 1529 und seinen Prolegomena begegnenden termini stehen unmittelbar nebeneinander! — gegenwärtig.

In der Exegese berührt sich der Engländer mit dem Wittenberger weiterhin in der Auslegung von 1. Cor. 10, 4. Paulus redet hier vom geistigen Felsen und nicht vom leiblichen, also hat man keine Ursache, zum Tropus seine Zuflucht zu nehmen. Christus war der geistige Fels.[11])

---

1) Bl. 69ᵇ.

2) Vgl. oben S. 417, Anm. 1. Weiter (Bl. 288ᵇ) verweist Fischer auf das Wunder der Jungfraugeburt. Vgl. dazu Luther S. 386, 504.

3) Bl. 70. 4) Bl. 73. 5) Vgl. oben S. 385.

6) Bl. 110; vgl. Bl. 276ᵇ (divina virtus). 7) Bl. 121.

8) Bl. 286ᵇ; vgl. 287 (hier die direkte Polemik gegen Zwingli).

9) Fischer setzt hinzu: an sich könnte die göttliche Allmacht ebenso de quovis alio corpore bestimmen.

10) Um diese Verklausulierung des wunderhaften Charakters etwas zu entkleiden, fügt Fischer hinzu: Sed neque simpliciter necesse est, ut semper externis corpora quaeque finiantur circumscriptionibus, quemadmodum et de externo coelo palam est.

11) Bl. 57ᵇ.

Die Zwinglische Auslegung von Ex. 12 wird ebenfalls abgelehnt, ähnlich wie bei Luther: „Moses sagte nicht, das Lamm sei Passah oder Vorübergang des Herrn, sondern die religiöse Zeremonie, die damals mit dem Lamm vor sich ging, sei Passah.[1]) Aber schließlich ist maßgebend Christi Befehl. „Gäbe es nichts Anderes als daß Christus den häufigen Genuß dieses Sakramentes eingesetzt hätte, so könnte diese Tatsache allein uns reichlich lehren, daß der Genuß dieses Sakramentes nicht überflüssig sei".[2]) Es gilt dann drei Akte zu vollziehen: glauben, anbeten, essen. Primum credimus hic esse veram Christi carnem, deinde adoramus, postremo manducamus.[3]) Das würde Luther nicht beanstandet haben, wohl aber Zwingli. Wenn dann freilich Fischer dem Wittenberger vorwirft, daß er „alle, einerlei ob sie unrein oder verbrecherisch sind, zum Sakramentsempfang einlade"[4]), so soll das offenbar die Forderung des Laienkelches treffen.

Fischer bemüht sich um eine klare Lösung aller sich erhebenden schwierigen Fragen. In dieser scholastischen Dialektik ist er Luther überlegen. Er lebt in diesen Gedankengängen, während der Reformator auf dem religiösen Erlebnis fußt und nur zögernd, gedrängt von den Vernunftargumenten der Zwinglianer, zu rationalen Erwägungen heruntersteigt, um die dabei entstehenden Unklarheiten[5]) aber wenig sorgt. Aber bei aller Exaktheit der Formulierung lassen die Ausführungen Fischers doch keinen Zweifel darüber, daß die besten Formeln mehrdeutig waren, und daß es eigentlich immer eines genauen Kommentars bedurfte, um sie gegen jedes Mißverständnis sicher zu stellen. Hier war der Boden für Bucersche Unionsgedanken. Für den Verlauf der Konkordienverhandlungen ist es wesentlich, diese gleichsam neutralen, jedenfalls vieldeutigen Formeln des Katholiken herauszustellen; denn sie kehren in der Geschichte der Konkordien[6]) wieder. Fischer vergleicht z. B. den früheren Oekolampad mit dem späteren; ehedem hat der Basler bekannt in eucharistia verum Christi corpus et sanguinem contineri[7]), und Fischer betont, daß dieser Glaube, illic adesse verum Christi corpus, genüge.[8]) Er wiederholt das immer wieder: „Die Christen sind gelehrt, zu glauben, ibi esse verum corpus domini."[9]) „Christus in hoc sacramento vere sub specie panis continetur."[10]) „Docuit in sacramento vere corpus suum fuisse."[11]) Fischer will unter dieser Voraussetzung sogar zugeben, daß man von „Bild oder Figur" spreche.[12]) Die

1) Bl. 66ᵇ. 2) Bl. 175. 3) Bl. 277. 4) Bl. D_2, 294ᵇ.

5) Siehe oben S. 388, 495 ff., 501 ff. 6) Die wird der zweite Band darstellen.

7) Bl. 1, 2; vgl. 209: fidem, quam aliquando non mediocrem habueras, sicut ex eo sermone, quem super hoc sacramento scripseras, aperte liquet.

8) Bl. 12ᵇ. 9) Bl. 16ᵇ. Ebenda auch vere contineri corpus domini.

10) Bl. 22ᵇ. 11) Bl. 27ᵇ; vgl. 37ᵇ, 52.

12) Bl. 57: Intelligas . . . nihil absurdum esse, quod mysterium istud exemplar aut figura dicatur, quum nihilominus res veras in se contineat, verum, inquam, corpus et verum sanguinem Christi.

Tradition hat über vielerlei gestritten, einig ist sie über die veritas corporis et sanguinis Christi.[1]) So ist das vere corpus et sanguinem in eucharistia credere Kennzeichen der Katholizität[2]), genügt aber auch. Gewiß war das alles nicht Konkordie, wohl aber Konkordienmaterial. Man versteht Bucers Bemühungen neu, wenn man seine Formeln auf katholischem Boden findet. Hier konnte, wenn man sich mit der Formel begnügte und die Deutung offen ließ, die Katholizität wiedergewonnen, neu erhalten werden. Und sie war dem Straßburger wert.[3]) Wie nahe aber kam Fischer selbst Zwinglis Gedanken, wenn er in der Abwehr des Kapernaitismus von einem coena menti spirituique sprach?[4]) Das war doch formell identisch mit Zwinglis Christum spiritualiter edere.

Die gequälteste Formel Bucers ist die bekannte Unterscheidung der impii und indigni in der Wittenberger Konkordie von 1536. Aber auch sie empfängt neues, dem Straßburger günstiges Licht durch Ausführungen von Fischer. Er unterscheidet nämlich an einer Stelle[5]) einen vierfachen Empfang des Abendmahls. Zuerst das spiritualiter edere. Dazu gehört der Glaube, in eucharistia Christum, coelestem illum panem, contineri, ohne mündlichen Genuß (licet non ore sumat). Die zweite Möglichkeit ist Glaube im angegebenen Sinne und dazu (ac insuper) nach voraufgegangener Selbstprüfung mündliche Nießung. Das heißt: spiritualiter et sacramentarie manducare. Die dritte Möglichkeit ist das indigne sumere. Dieselbe schließt den Glauben nicht aus — das war später für Bucer entscheidend! — wohl aber die spirituelle Nießung, es ist ein unwürdiges Hinnehmen ohne die nötige innere Vorbereitung.[6]) Die vierte Möglichkeit ist das Essen citra fidem; hier empfängt man neque spiritualiter neque sacramentarie.

---

1) Bl. 149ᵇ.

2) Bl. 157, mit dem Zusatz: qui veritatem istam non recipit, indubitanter ab ecclesia catholica separatus est et aeterna carebit salute. Vgl. 229ᵇ.

3) Vgl. G. Anrich: M. Bucer, 1914, S. 54ff., 122ff.

4) Bl. 132. Oder man vgl. Bl. 272: Sed et quum corpus ipsum, quod manducatur, nullam a dentibus nostris iniuriam patitur neque caeterarum escarum more convertitur in corporis nostri substantiam, sed nos magis in se vertit, ideo non iniuria spiritualem etiam cibum et spiritualem eius manducationem appellare licebit.

5) Bl. 180ᵇ. Zu der ersten Möglichkeit vgl. auch Bl. C_2. So haben z. B. die prisci fideles, priusquam Christus fuisset incarnatus, gegessen.

6) So muß man aus Fischers Worten erschließen, der auf eine nähere Definition des indigne verzichtet. Es heißt: Porro quisquis indigne sumpserit, licet credens sacramentarie solum recipit, non item spiritualiter. Es hängt hier alles am Glaubensbegriff; das katholische credere erlaubte die Abtrennung der inneren Gesinnung von sich, der Glaubensbegriff Bucers, wenn anders er reformatorisch war, hätte sie verbieten müssen. Hier liegt der schwache Punkt bei Bucer. — Daß ihm die Schrift Fischers unmittelbar Anregung zu seinen Ausführungen gab, will ich nicht behaupten, obwohl er sie gekannt haben wird. Darauf kommt es auch nicht an. Entscheidend ist, daß die Gedanken überhaupt umliefen.

Alles in allem gehört die Schrift des Engländers als ein wertvolles Glied in die Kette der Gedankenkomplexe über das Abendmahl hinein. —

Die Schrift des Franzosen Jodocus Chlichtoveus[1]) ist weniger ergiebig. Der Verfasser arbeitet fast ausschließlich mit der Tradition, deren Vorführung z. B. das ganze erste Buch gewidmet ist. Daraus ist nichts zu lernen. Erst das zweite Buch bringt, ebenfalls freilich stark mit Traditionsmaterial durchsetzt, die systematische Untersuchung. Die Eucharistie ist ein Wunder, Christi Leib ist unter den subjektlosen Akzidentien modo ineloquibili et ineffabili. Wunder brauchen aber nicht sinnenfällig (sensui manifesta) zu sein. Das beweist die Weltschöpfung und der künftige Weltuntergang, auch Christi Inkarnation und die Jungfraugeburt[2]); man muß einfach glauben. Gewiß hat Christus oft tropisch geredet, aber in den Einsetzungsworten nicht. Wenn in der Messe auch nach der Konsekration das Brot noch panis genannt wird, so ist es doch nicht panis materialis et triticeus, sondern panis spiritualis, supercoelestis et vivificus, d. h. Christi wahrer Leib.[3]) Derselbe ist mit dem im Himmel befindlichen Leibe identisch. Es handelt sich im Abendmahl um eine neue Existenzform, modo invisibili et impassibili[4]); die Adoration ist daher selbstverständlich.[5]) Die leibliche Realpräsenz vergrößert die gloria Christi. In peinlicher scholastischer Distinktion steht Chlichtoveus allerlei, man möchte sagen: Vexierfragen über die Realpräsenz Rede und beweist damit, genau wie Fischer, daß man, auf dieser Seite anders als Luther, das ganze Problem rational durchdacht hat.[6]) Wenn auch carnaliter empfangen, erfüllt die Speise modo

---

1) Der genaue Titel lautet: De sacramento eucharistiae contra Oecolampadium opusculum per Judocum Clichtoveum Neoportuensem, doctorem, theologum Parisiensem, elaboratum: duos libros complectens. Parisiis. Ex officina Simonis Colinaei 1526. (Exemplar der Kantonsbibliothek Freiburg i. Schw.)

2) Wie stark alle diese Exempel hinken, scheint Cl. nicht zu merken. Bei der Weltschöpfung waren noch keine Menschen da, der künftige Weltuntergang ist kein Wunder, Christi Inkarnation und die Jungfraugeburt waren wenigstens dem sensus der Maria manifest.

3) Man kann überhaupt das sacrum Christi corpus sub sensibilibus panis speciebus „panis" nennen, so gut wie Adam die Eva „os" nannte, quoniam de ossis sui facta fuerat substantia. (Buch 2, cap. 5.)

4) Das corpus Christi ist passioni et laesioni non obnoxium, citra ordinem scilicet et commensurationem suarum partium ad locum. Daher wurde der Leib beim ersten Abendmahl neque dentibus discipulorum atterebatur neque dissecabatur aut laedebatur. (Buch 2, cap. 7.)

5) Cl. verweist dafür auf „de sacrificio missae" von Eck, qui unus inter caeteros ut alter Judas Machabeus pro ecclesiae sanctae defensione interritus semper stetit in acie. (Buch 2, cap. 9).

6) Z. B. Buch 2, cap. 12: Mit den species kommt auch Christus in ventrem, aber exinde nullam contrahit labem aut maculam sicut neque ullam colluviem, si in locum sordidum aut immundum per negligentiam decidere sinatur. War er doch auch neun Monate in Mariä Leib. Aber nequaquam more alimenti corporalis et naturalis transmutatur in substantiam eius, qui illud manducaverit, per nativam concoctionem aut digestionem. Nulli siquidem demutationi aut conversioni in alienam substantiam ipsum

penitus spirituali die Seele, so daß diese quodam modo Christiformis wird[1]), die virtus Christi, nicht die substantia carnis geht in die Seele ein. Das Balanzieren zwischen carnaliter und spiritualiter ist hier ganz ähnlich wie bei Fischer. Joh. 6, 61 bedeutet „Fleisch" die carnalis auditio atque acceptio verborum Christi. Deutlich wird wiederum Oekolampad von Luther abgehoben. Gewiß weicht dieser von der Kirche darin ab, daß er die Substanz des Brotes nach der Konsekration in der Eucharistie läßt, aber „auf der anderen Seite denkt derselbe Luther mit der heiligen Kirche in dieser Abendmahlsfrage und widerstreitet selbst dem Oekolampad, nämlich darin, daß er behauptet, im allerheiligsten Altarsakrament sei Christi Leib selbst veraciter et re ipsa enthalten ... Deshalb ist der Irrtum des Oekolampad beim Abendmahl viel schwerwiegender als der Luthers".

Wenn Oekolampad den Schriften der beiden Ausländer nicht geantwortet hat, trotzdem die Straßburger es gerne gesehen hätten[2]), so lag der Grund hauptsächlich daran, daß Luthers Schrift: „daß diese Worte etc." beantwortet werden mußte. Darauf drängten vorab die Straßburger; Zwingli sollte deutsch antworten, mit der Wucht, „mit der Du sonst zu antworten pflegst, Du sollst zeigen, von welcher Leidenschaft sich Luther hinreißen läßt".[3]) Es müsse schnell geschehen „und nach Deiner Art verständig". Oekolampad will Zwingli sein Exemplar des Lutherbuches zur Verfügung stellen, falls er noch keines hat. Die Straßburger selbst stellen auch etwas in Aussicht, haben ihren Plan aber nicht ausgeführt. Oekolampad selbst glaubt nicht schweigen zu dürfen, er fühlt sich durch Luther besonders getroffen. So faßt er am 24. April 1527 „eine kurze Apologie" ins Auge, Zwingli soll sie vor dem Druck lesen, „damit nichts Unkluges ausgeht".[4]) Zwingli seinerseits liest daraufhin Luthers Schrift unter dem Gesichtspunkte ihm antworten zu müssen[5]), Oekolampad drängt dazu[6]), hat nun aber selbst die Feder noch nicht ergriffen. Offenbar getraut er sich nicht recht: „ich sehe das Ende der Tragödie noch nicht, wenn wir irgendwie

---

iam immortale, impassibile et gloriosum corpus est obnoxium. Oder: Wenn jemand nach Christi Tode, aber vor seiner Auferstehung konsekriert hätte, fuisset in illa hostia corpus dominicum exors quidem vulnerum, sed anima et sanguine destitutum et tantummodo divinitati unitum, quoniam tunc consequentia quadam et anima et sanguis non forent sacro ipsi corpori coniuncta ob vitalis functionis privationem et destitutionem, quae ipsius consecrationis tempore dominico corpori accidisset (Buch 2, cap. 15). Oder Buch 2, cap. 19: Neque homines s. eucharistia corporaliter nutriri neque mures s. Christi corpus labefactare, cum species sacramentales erodunt, neque vermes ex ipso Christi corpore in eucharistia ebullire. Die Würmer entstehen erst per putrefactionem, also durch eine neu sich bildende Materie.

1) Buch 2, cap. 13. Hier auch das Beispiel vom Eisen und Feuer: ferrum ipsius induit qualitates ignis, ardorem, candorem etc.

2) IX, Nr. 614. Nach Absolvierung seiner Schrift gegen Luther bekam Oekolampad noch einmal Lust, den beiden Gegnern zu antworten. IX, Nr. 627.

3) IX, Nr. 607. 4) ib.

5) Vgl. Nr. 610 vom 28. April mit Nr. 615 vom 4. Mai.

6) IX, Nr. 611 (28. April).

einen Fehler machen, es ist große Umsicht vonnöten."[1]) Aber am 1. Mai ist er dann doch entschlossen zu schreiben[2]) und am 8. Juni verließ sein Werk Cratanders Basler Presse: „das der miszuerstand D. Martin Luthers, uff die ewig bstendige wort, das ist mein leib, nit beston mag. Die ander billiche antwort Joannis Ecolampadii."[3]) Zwingli bekam es bogenweise zugesandt, den Schluß am 15. Juni.[4]) Vadian erhielt ein Exemplar am 14. Juni.[5]) „Ich habe mich nicht allenthalben mäßigen können, ich habe etwas Bitterkeit beigemischt; es ist so schwer, so viele Beschimpfungen, so viele Lügen, so viele Nachstellungen zurückzuweisen und zu verachten" — diese Selbstcharakterisierung[6]) seines Buches durch Oekolampad ist richtig.

Fast wider Willen muß der Basler zugestehen, daß Luthers Schrift eine Klärung gebracht hat. Freilich auch bittere Enttäuschung. „Man hat lang geschrieen nach D. Martin, daß er sich mit Ernst wiederum hervortue in der Zwietracht und Span des würdigen Sakraments des Herren Nachtmals. Und wir haben es zwar selbst begehrt, ob wir einmal der Sach zu End kämen und mit Frieden die Wahrheit einhelliglich bekannten." Nun ist Luther gekommen, ja, aber „er lässet sich sehen nicht wie ein Lehrer, aber wie ein Lästerer, nicht wie ein Freund, aber wie ein Feind, nicht wie ein Vater, aber wie ein Haderer."[7]) Aber man weiß jetzt, woran man ist, und kann sich wehren, Luthers Waffen werden nicht schaden, „die Wahrheit ist auf unser Seiten von Gottes Gnaden noch so kräftig, daß sie sich aller erst gewaltiglich setzet."[8]) Und die „verständigen Zuseher" werden schon selbst erkennen, auf welcher Seite man aus Gott oder aus dem Teufel redet. Sie, die Schweizer, haben ein gutes Gewissen, sie wollen nicht unter dem Schein der Wahrheit Unwahrheit verbreiten, wollen auch nicht mit teuflischem Gespött Uneinigkeit anfangen, sie haben auch den Streit nicht begonnen. „Es war die Materie des Sakraments schon auf der Bahn, ohn alles hinter sich Sehen. Und zwar Luther und Karlstadt hätten es hoch genug angezogen, und wollt aber der Sache zuviel und zuwenig sein."[9]) Nachdem Luther und Karlstadt „das Land mit ihrem irrigem, schwärmerischen Schreiben erfüllt haben", mußten die Zürcher vor ihrer Kirche die Wahrheit frei bekennen und die Ihrigen vor dem Irrtum warnen. Damit gab Oekolampad eine nicht gerade unrichtige, aber doch sehr summarische Darstellung der Geschichte des Streites. Karlstadt freilich fiel ihr zum Opfer. Er wird jetzt unmittelbar an die Päpstler herangerückt. „Ich will hie der Bäpstler und Karlstads Auslegung lassen

---

1) IX, Nr. 611. 2) IX, Nr. 615.

3) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Vgl. Stähelin: Oekolampad-Bibliographie Nr. 143.

4) IX, Nr. 624, 625, 627. 5) Vadian. Briefsammlung, Nr. 487.

6) IX, Nr. 624. 7) Bl. a_2. 8) Bl. $a_2{}^b$.

9) Ebenda; vgl. Bl. $b_1{}^b$: „Es will auch Luther auf uns trechen, als hätten wir das Feuer angezündet und sie hätten gern Fried gehabt und noch." Es folgt dann wieder der Hinweis auf Karlstadt.

fallen, welche durch das Wörtlein „das“ verstehen den Leib.[1]) Karlstadt ist mittlerweile als Schwärmer diskreditiert, und dieser Vorwurf ist für Oekolampad der allerempfindlichste.[2]) „Was hab ich mit Münzer und Carlstadt zu schaffen? Den einen hab ich nie gesehen, mit dem andern nicht mehr denn einmal gegessen und doch als mit einem Unbekannten.“[3]) Daß bei diesem Abrücken auch die mit den Zürcher Täufern gemachten Erfahrungen mitspielten, wird deutlich, wenn Oekolampad sie die „wahren Schwärmer“ nennt.[4])

Den Respekt vor Luther hat der Basler nicht verloren, aber er besitzt auch seine Ehre und seinen Stolz und läßt den Ehrenpunkt nicht antasten; wo es geschieht, kann er in helle Empörung ausbrechen. „Wer hätte sich des zum Luther versehen?“ Nämlich, daß er den Schweizern den Frieden abschlug.[5]) Er hat „mit besonder Gnaden den Glauben und Vertrauen in Gott nutzbarlich bisher getrieben“[6]), und Oekolampad schließt sein Buch mit der Bitte, Gott möge Luther wieder „aufrichten, erhöhen und benedeien zu der Ehre seines Namens und zu einem Jammer und Leid aller deren, so die Ehre Gottes hindern.“[7]) Aber „der geistlich D. Martin“, wie es nicht ohne Ironie heißt[8]), der „zornmütige Luther“[9]) „trutzt“ gegenwärtig[10]), ist „mit seinem rauen Hobel da“, wiewohl er „vor langem nicht also höhnisch und zornig gewesen“, ja[11]), seine Worte können „Speiworte“ werden.[12]) Damit kann er sich doch nur Gottes Zorn zuziehen;[13]) ist er doch geradezu — es glatt zu behaupten, wagt Oekolampad nicht — vom Geiste Gottes verlassen.[14]) Es ist schamlos, wie Luther behauptet, die Schweizer ließen im Abendmahl „nichts da bleiben denn Essen und Trinken wie in Tabernen.“ „Wo hat hier Luther die Scham hingetan? Ist denn kein Gott mehr, daß er sich nichts fürchtet?“[15]) „Ja freilich scheint es wohl, daß er zu der Fastnachtzeit geschrieben hat, da er so unbedacht vorgegeben hat, das da nicht ist.“[16]) Luthers Drohung, der Münzerische Geist werde die Schweizer schließlich „auch Unglück anrichten lassen wie der Münzer“, kann Oekolampad nur tiefes Bedauern entlocken. „O Luther, ist es dahin gekommen, daß Du Dich mit solchen Waffen mußt wehren, so helf Dir Gott!“[17]) Luthers Abendmahlslehre ist nicht schriftgemäß und darum nicht „Wort Gottes, ob sie schon der Luther spricht.“[18]) Luther „geht mit uns um, gleichwie die Moabiter etwan mit den Kindern Israels, ja, als hätte er uns an einem Diebstahl erwischet“.[19])

---

1) Bl. b_3.

2) Vgl. Bl. o_4: „uns Schwärmeren — also nennet uns der hochberühmte Mann (Luther)“. 3) Bl. q_4.

4) Bl. e_3: „also daß sich auch etlich der wahren Schwärmer ab uns ärgeren und uns darum übel reden.“ Vgl. auch Bl. $q_4{}^b$ die Bezeugung gegenüber den Täufern, daß die Obrigkeit Gottes Ordnung sei. Oder auch Bl. $s_3{}^b$.

5) Bl. a_4. 6) Bl. s_5; vgl. $g_4{}^b$. 7) Bl. $s_5{}^b$. 8) Bl. i_3. 9) Bl. p_4.
10) Bl. $k_4{}^b$. 11) Bl. p. 12) Bl. $h_3{}^b$, p. 13) Bl. s_3. 14) Bl. s_4.
15) Bl. r_3. 16) Bl. r_3. 17) Bl. r. 18) Bl. b_4. 19) Bl. $c_4{}^b$.

„Wir wissen von Gottes Gnaden auch, was fides ist, was hypostasis ist und elenchus; er wird noch lang nicht auf uns den Unglauben beibringen.“[1]) Luther hat keine Ursache, die Basler vor Oekolampad zu warnen. „Unsere gnädigen Herren wissen unsern Wandel, wissen auch wohl, daß wir treulich lehren gehorsam zu sein der Obrigkeit, lehren den Frieden halten gegen jedermann, auch lehren Gutes um Böses tun.“[2]) Wahrhaftig er „betet den Luther nicht an oder hält ihn für Elias.“[3]) Um so weniger, als Luther katholisiert. Darauf legt Oekolampad nachdrücklich den Finger. Die „Bäpstler und Lutherischen“ schreiben und reden gemeinsam „neben der Wahrheit hin.“[4]) Speziell in der Frage nach dem Genuß der Ungläubigen denkt Luther wie die Römischen.[5]) Oder Luther „gefällt wohl das Wörtlein: Gestalt, die Bäpstler brauchen es auch gern“.[6]) Ja, an einer Stelle bricht des sonst ruhigen Oekolampad ganzer Grimm gegen die Lutheraner durch. Ihre Abendmahlslehre wird pfäffisch und tritt damit auf gleiche Linie wie die der „Meßknechte“. Luthers Ansicht, daß das Herabkommen des Leibes Christi im Abendmahle „on alle seine empfintnüß und schmertzen“ geschehe, erinnert Oekolampad an die unblutige Wiederholung des Kreuzesopfers Christi in der Messe. „Ja, das könnten nur die Meßknechte und die Blutverkäufer Christi auch wohl zur Antwort geben. Sie sprechen je, daß sie opfern, darum daß sie den Leib Christi in ihren Händen haben, und wollen den darum ungemetzget und unwiedergekreuzigt haben, der Leib sei ihnen ein rein Opfer, ob sie schon unrein, das beeinträchtige den Leib gar nicht. Und haben gar nach ein Grund mit den Lutherischen.“ Gewiß gibt Oekolampad zu, daß der Greuel der Päpstler „verderblicher und abgöttischer“ ist, weil sie ihrem Werke Satisfaktionswert, „ein Teil der Genugtuung für die Lebendigen und Toten“ zuschreiben. Das tun die Lutherischen nicht, sie geben nicht im Nachtmahl, sondern nehmen Gnade. Aber die Austeilung dieser Gnade ist pfäffisch. „Ihre Pfaffen geben oder opfern nicht Gott dem Vater, aber sie teilen aus den Menschen. Sie müssen je auch etwas haben, damit sie Gnadherren bleiben.“[7]) Ein solches böses Wort offenbart die ganze Tiefe des Gegen-

---

1) Bl. f_3^b. 2) Bl. s_3.

3) Bl. q_3^b. Zwingli hatte das ursprünglich doch getan; vgl. G. Meier: Phrasen, Schlag- und Scheltwörter der schweiz. Reformationszeit (Zeitschrift f. schweiz. K. G. 11, 99).

4) Bl. f_3. 5) Bl. h_2.

6) Bl. i_4^b. Gemeint ist das Sakrament, als „ein sichtbarlich gestalt der unsichtbaren Gnaden“.

7) Bl. f. Man vgl. zur allgemeinen Stimmung auch den Brief des Nicolaus Thomae an Conrad Hubert in Basel, aus Bergzabern 1527 Sept. 13: er freut sich auf Oekolampads Buch, gaudemus et exultamus supra modum sic insanientis Lutheri libello diabolis refertissimo esse responsum. Multa convicia a sacramentariis et papistis pertulimus, dicentibus Lutherum nunc virum, qui haereses extirpare et sacramenti, unici fidelium thesauri, calumniatores prodere sciat. Tibi loquor soli: ego credo perquesta cruce Lutherum ut Satanam de coelo lapsum et totum furiis agitari etc. (Simmlersche Sammlung).

satzes, der hier vorlag. Und man stelle sich die Wirkung auf die Menge vor! Die Lutheraner Meßknechte! Kann man sich wundern, wenn das Zusammengehen mit diesen halben Päpstlern unmöglich wurde?

Da es sich um Abwehr eines Angriffs handelt, liegt der Nachdruck bei Oekolampad auf der Verteidigung seiner Position. Immerhin mischt sich positive Gedankenentwicklung oder Angriff auf Luther ein.

Das Streitobjekt wird richtig fixiert: „Luther will, das Brot ist wesentlich der Leib, und ‚ist' muß ihm ein wesentliches ‚ist' sein im Auslegen. Den Verstand mögen wir in unserm Glauben ohne Schrift nicht begreifen, aber wir wollen, das Brot ist ein Bedeutnis des Leibes." [1]) Den Schriftbeweis vermag aber Luther nicht zu führen, „er hat noch nicht mit Schrift beigebracht, daß solcher Leib da sei." [2]) Die eiserne Mauer von Joh. 6 hingegen steht noch fest, Oekolampad versteht den Grundgedanken hübsch zu erläutern: „Wir wollen setzen, es komme ein gewaltiger König von einem Burgschloß herab in eine Stadt zu den Bürgeren, die wären in harter Dienstbarkeit, Armut und großen Nöten, wären auch mit armen Kleidern bekleidet. Dieser König, auf daß die Seinen größer Vertrauen und Zuversicht zu ihm hätten, was er ihnen zusagt, daß er es ihnen würde halten, und erkannten seine Gnade und Friede, legte an eben ein Kleid wie die Bürger und ließ ihm auch das am Leib zerreißen, damit sie gewiß würden, daß sie reich, frei und selig durch ihn würden, sagte aber ihnen, sie sollten es nicht verachten, aber von Lieb wegen küssen das Kleid, nicht daß sie es mündlich küssen sollten, aber lieben das Kleid, so zerrissen sollt werden, und ihm glauben, daß das Kleid würde ihnen aus aller Not helfen. Die Bürger aber hielten ihn für der Ihren einen und hatten kein Wohlgefallen an ihm, ärgerten sich an dem Kleid, glaubten nicht, daß er sie zu reich, frei, selig Herren würde machen, und scheuten vor dem Küssen. Da sprach der König: Was ärgert Ihr Euch? Wie, so Ihr diesen bekleidet werdet sehen wieder in sein Burgschloß aufsteigen? Königliche Gewalt wird Euch beschirmen und alles Gutes tun. Kleidung tuts nicht, meine Verheißung und Gebietung sind königliche Gewalt." [3]) Das Gleichnis erklärt sich selbst.[4]) Wenn Christus den h. Geist erst nach seiner Auffahrt kommend verheißt, so ist damit schon gesagt, daß die leibliche Gegenwärtigkeit seinen Jüngern fortan nichts mehr nütz sein soll. Luthers Deutung des „Fleisch" Joh. 6, 63 in allgemeinem Sinne wird abgelehnt. „Lieber, um welches Fleischs willen murreten die Juden, von ander Menschen Fleisch willen oder von Christus' Fleischs willen? Ist je gewiß, daß das um Christus' Fleisch willen geschehen sei." [5]) Luthers „Regel, wo Fleisch und Geist in der Schrift gegen einander stehen, da kann Fleisch nicht Christus' Fleisch heißen, sondern es muß des

1) Bl. a_4^b. 2) Bl. f_2. 3) Bl. g.
4) Vgl. die von mir gesperrten Worte. Oekolampad gibt eine eingehende Erläuterung.
5) Bl. g_3.

alten Adams Fleisch sein", stimmt nicht, wie 1. Tim. 3, 16 beweist. „Da steht Fleisch und Geist und wird dennoch Christus' Fleisch sein."[1])

Auch die Patristik ist auf seiten der Schweizer, wie Oekolampad an Augustin, Tertullian, Irenäus und Hilarius nachweisen zu können glaubt. „Ich will aus S. Augustin klärlich beibringen, daß er nicht erleidet, daß das Brot wesentlich der Leib Christi sei."[2]) „Tertullian war aus Afrika, drang nicht allzeit auf die Eigenschaft der lateinischen Sprach", aber figura ist bei ihm doch = Bedeutzeichen.[3]) Ebenso sind Irenäus und Hilarius „noch weit von dem, daß der Leib Christi leiblich soll gegessen werden". Kurz, eine wirkliche „Probation" seiner Ansicht gibt Luther nicht, er behauptet nur: es sind klare Worte.[4]) Wenn Augustin[5]) sagt, ein Kind könne wohl beim Hören der Abendmahlsworte auf den Gedanken kommen, Christi Leib wäre gestaltet gewesen wie das Brot, so will uns Luther gerade „auf der Kinder Urteil weisen".[6]) Tatsächlich ist Luthers Ansicht ganz „finster". Es soll ein unsichtbarer Leib in so kleinem Brote sein! Wie kann ein unsichtbarer Leib für mich sterben?! Das käme nachgerade auf den „fantastischen Leib" Marcions hinaus![7]) Oder auf einen doppelten Leib, einen glorifizierten und einen nicht glorifizierten. Und wenn Luther hier alle Fragen abschneiden will, so kommt das auch nur darauf hinaus, „man solle in Finsternis wandeln".[8]) Auf begriffliche Klarheit dem gegenüber dringt Oekolampad immer wieder. Die Sache steht hier nicht so einfach, wie Luther im „Sermon wider die Schwärmer"[9]) meinte, wenn man einem Kind ein Brot gebe und sage: nimm, iß, das ist ein Brot, so sei es eben Brot, nein, ein Sinn kommt nur heraus bei Annahme „einer figürlichen Rede"; im anderen Falle hätte Christus „zuvor unterrichten" müssen. Christi Leib im Himmel und zugleich im Nachtmahl „strebt wider einander", und wenn auch Oekolampad sich energisch dagegen verwahrt, diese Diskrepanz vernunftgemäß festgestellt zu haben[10]), tatsächlich operiert er doch, genau wie Zwingli, aufs allerstärkste logisch-dialektisch mit dem Begriff: Leib. Ein Christusleib „um und um" wäre „nicht ein wahrer Leib". „Denn so weit Himmel und Erde, wäre ein Leib Christi, um und um ganz, und doch nirgend begriffen, denn also ist Gott." Ein Leib kann nicht gleichzeitig an zwei Orten sein. Wenn wir — damit biegt Oekolampad in religiöse Argumente ein — an eine Auferstehung des Fleisches glauben, hoffen, daß „unser kleiner Leib werde gleichförmig

---

1) Daß Oekolampad Ex. 12, 1. Cor. 10 beibringt, ist selbstverständlich und braucht nicht weiter erwähnt zu werden.

2) Bl. i_8^b. 3) Bl. l. 4) Bl. b_2^b.

5) de trin. 3, cp. 10. 6) Bl. b_8.

7) Darauf hatte auch Zwingli wiederholt hingewiesen; siehe oben S. 307 u. ö.

8) Bl. b_8^b. 9) WA. XXIII, 95 27.

10) Vgl. Bl. d_2^b: „Es ist aber ein Tand, daß Luther sagt, gleich als folgten wir der Vernunft und die Schrift gelt uns nichts" oder d_8: „die Vernunft lehrt mich eben als wenig, daß der Leib Christi im Himmel sei als daß er im Brot".

dem klaren Leib Christi", so muß dieser auch begrenzt sein. „Darum er auch seine Jünger den Leib hat lassen greifen."[1])

Aber wie ist die Begrenzung zu verstehen? Sitzt Christus zur Rechten des Vaters, wie ein Vogel im Käfig? (so hatte Luther gesagt).[2]) Wahrhaftig, „der gleichen Lehr ist von mir oder Zwingli nie gelehrt worden, daß Christus sitze auf einem samtenen Polster und lasse ihm die Engel singen, geigen, klingen und spielen".[3]) Oekolampad will unterschieden wissen zwischen der Rechten Gottes, Christi Sitzen zur Rechten und dem Sitzen des Leibes zur Rechten Gottes; Luther wirft diese drei Punkte ineinander.[4]) „Gottes rechte Hand ist Gottes Kraft und Weisheit, ja, eben Christus und Gott selbst." Diese Kraft ist überall, und „Luther hat uns, mein ich, für Anthropomorphiter angesehen, welche von der Gottheit redeten als von der Menschheit". Bei Christi Sitzen zur Rechten Gottes ist zwischen göttlicher und menschlicher Natur zu unterscheiden. Ersterer nach „ist es so viel, als daß er sei in gleicher Majestät und Gewalt Gottes des Vaters, in welcher er auch allzeit war und ist also in der Glorie des Vaters. Diese Gottheit ins Brot pressen, wäre geradezu Blasphemie, „Gott hat uns an kein Ort beschieden, sich an kein Element verbunden".[5]) Menschlicher Natur nach, „ists nichts anders geredet, denn die Menschheit Christi hab an Leib und Seele ihre Seligkeit, ja, die besten Güter, die einerlei Kreatur verliehen (sind), und bleibt doch da die Wahrheit des Leibs". Er ist im Himmel mit seinem Leib, und diese Seligkeit ist „die rechte Hand des Vaters". „Wie auch am jüngsten Tag die Barmherzigen zu der Rechten werden sein und die Unbarmherzigen zu der Linken." „Der Leib Christi ist im Himmel, da sitzt Christus, unser Haupt, und giebt uns Hoffnung, auch dahin zu kommen." Christus genießt dieselbe Seligkeit, wie wir sie einst bekommen werden.[6]) Aber Oekolampad gerät offensichtlich in Verlegenheit hier; er vermag dieses Sitzen des Leibes Christi zur Rechten Gottes, das eine lokale Beschränkung voraussetzt, nicht klar zu machen und verzichtet schließlich auch darauf. „Wie aber Christus im Himmel sei, sitzend oder stehend oder gehend, steht uns nicht zu wissen." Das war der Rekurs auf die Unbegreiflichkeit, die der Basler gerade an Luther immer verwarf! Hier lag der wunde Punkt für die Zwinglische Trennung der beiden Naturen. „Christum der Gottheit nach sagen wir um und um sein, aber seines Leibs halben sagen wir, er sei im Himmel auf das Seligest und Ehrlichst, wie aber, ist uns nicht not zu wissen, die

---

1) Bl. e^b. 2) Siehe oben S. 506. 3) Bl. $d_3{}^b$.

4) Also sagt Luther, „wo nun die recht hand Gottes ist (und verstat aber den gewalt und krafft Gottes durch die rechte), da muß Christus' leib und blut sein. Das wer ettwan nit christenlich gelert". Bl. e.

5) Bl. e_3. Ebenda Bl. $e_3{}^b$ hebt Oekolampad noch besonders die „Ehre Gottes" heraus, der seinen Leib nicht „auf den Altar auch von den gottlosen Buben so läßt hin und her werfen".

6) Bl. d_4, e_4.

Schrift hätte es sonst nicht verschwiegen." [1]) „Der Himmel ist den Gläubigen kein Käfig, aber vielmehr dieses Erdreich ist ein Käfig und Kerker. Was unehren wir dann Christum, unsern Herrn? Sollen wir ihm dann einen andern Leib zugeben, denn in dem er sich unsern Bruder genannt hat, den er den Aposteln als Brüdern nach seiner Auferstehung geoffenbart hat?" [2]) „Ist er denn mit einem Leib auferstanden, der die ganze Welt erfüllet? Das hieß Christum geunehret, so wir ihm einen andern Leib geben." [3]) „Davor wolle uns Gott behüten, daß wir Christo nicht zugeben, daß er nicht einen wahren Leib habe. Und so er im Himmel ist in den lustigsten und reinsten Wohnungen der Engel und Heiligen, daß wir ihn wiederum wollen heißen absteigen in diesen unsern Kerker." [4])

Kann dem entsprechend Leib und Blut Christi nicht im Abendmahl sein, so ist dieses doch ebensowenig eine „Kirchweihzeche", und auch nicht „schlecht ein Mahlzeichen". [5]) Wie man in Basel, Straßburg und Zürich sehen kann, werden keineswegs „die Worte Gottes hinweggerissen von Brot und Wein", vielmehr „getreulicher die Verkündigung und Gedächtnis des Leidens Jesu Christi gehalten, der für uns dargegeben wird." In Basel wird auch ernstlich gemahnt, „daß man hier nicht Bauchspeise, sondern die Speise der Seelen suchen soll". Aber wie ist diese Speise der Seelen zu verstehen? Man beobachtet deutlich, wie in der Antwort auf diese Frage Oekolampad einen möglichst hohen Wert zu erzielen sucht, in naturgemäßer Reaktion gegen die Herabsetzung des Zwinglischen Abendmahls durch Luther. Und diesen Wert erzielt er durch Annäherung an Luther in Betonung und Erweiterung von Gedanken, die bei Zwinglis spiritualiter edere den Anknüpfungspunkt besitzen. Er redet zunächst von einem „Begreifen der Worte göttlicher Verheißung im Glauben". [6]) Das ist Zwinglis Gedächtnismahl in der ersten Zeit nach Einwirkung des Briefes von Honius. [7]) „Wir loben Gott im Himmel seiner Guttat durch Christum." Auch das bleibt noch wesentlich auf dieser Linie, wenn das Abendmahl nicht Bekenntniszeichen unter uns, sondern vor Gott sein soll; denn Oekolampad meint damit nichts anderes als die von Zwingli stets betonte sittliche Verpflichtungskraft der Feier, nur daß sie ausdrücklich in Gott verankert wird. „Sie hat ihren Anfang in Gott, sintemal Christus für uns gestorben, daß wir lieben alle die Glieder, für die er gestorben, ja, begehren, ihre Diener zu werden." [8]) Beweisstelle ist 1. Kor. 10, 16. Damit aber wird das Brot für Oekolampad „heilig" und gewinnt gleichen Wert wie die Luthersche leibliche Realpräsenz. „Wein und Brot ist nütz, zu bezeugen die Liebe gegen den Nächsten, so sie empfangen werden in Danksagung; denn man sieht es. Der unsichtbare Leib richtet auch nicht mehr aus denn das heilige Brot." [9]) Energisch betont daher Oekolampad

1) Bl. f_2. 2) Bl. f_2. 3) Ebenda. 4) Bl. f_2^b.

5) Bl. r_3. Gegen Schluß, Bl. s_3^b, weist Oekolampad noch einmal diesen Vorwurf zurück; man merkt, hier liegt ein Ehrenpunkt für ihn.

6) Bl. r_3^b. 7) Siehe oben S. 66ff. 8) Bl. r_3^b. 9) Bl. r_4^b.

den Sakramentscharakter des Abendmahls. Es ist „Frevel", wenn Luther sagt, „wir hätten kein Sakrament".[1] „Bis auf den heutigen Tag hat Niemand den Namen des Sakraments aus den friedsamen Gläubigen verworfen, und Niemand hat geleugnet, daß Christus im Nachtmahl ein Sakrament eingesetzt habe"[2] — Oekolampad hat also ganz vergessen, daß sein Freund Zwingli vorübergehend das Sakrament hier verpönt hatte.[3] Natürlich kommt es auf das rechte Verständnis des Sakramentes an. „Wer da nicht weiß, was die Christen für ein Sakrament haben, die kommen zu keinem rechten Verstand."[4] Wenn Oekolampad sich um einen solchen bemüht, so sind seine Gedanken nicht einheitlich, trotz seiner Behauptung, „daß in Sakramenten einerlei Rechnung".[5] Negativ ist das Sakrament „kein Mirakel"[6] d. h. es geschieht nichts „das den menschlichen Verstand überwiege". Positiv ist es „ein heilig Zeichen des Leibs Christi".[7] Das ließ sich mit Zwingli rechtfertigen.[8] Ebenso die Bezeichnung: „geistliches Genießen des Leibs".[9] Es handelt sich ja um eine Speisung der Seele. Die kann sich nur in geistlicher Weise vollziehen. „Bisher hat man für ein geistliche Speise gehalten die Speise, so den Geist und die Seele speisen, als die Wahrheit und tröstliche Verheißung, ja, auch der Leib Christi und was uns lieb ist, seind Speisen der Seelen, nicht allein daß sie vom Geist sind, sondern auch, daß sie unsern Geist speisen. Das ist aber wahr dabei: soll die Seele gespeiset werden, so muß sie die Speise in geistlicher Weise empfahen. . . Und ist uns hie der Leib Christi eine geistliche Speise."[10] Das genießende Organ ist der Glaube. „Ein jeder isset den Leib Christi geistlich, der da glaubet, daß der edle und göttliche Leib von unsertwegen gelitten und gestorben; denn wo der Glaube wahrhaftig erfunden wird, da wird die Seele auch wahrlich gespeiset"[11] — das ist Zwinglis edere = credere. Der Glaube ist also das Heiligtum des Sakraments. „Welche durch den Geist gläubig sind, werden durch den lebendig machenden Geist alle Dinge erlangen."[12] Was ist aber der Glaube? Zunächst etwas Subjektives und Individuelles. „Wohlan, dieweil der Glaube ist eine Bewährung einem jeden Gläubigen bei ihm selbst, so ist es nicht vergebens geredet, daß die

---

1) Bl. r_4^b.

2) Bl. c^b. Vgl. f_2 den Ausdruck: „Sakrament des Leibs und Bluts". Siehe auch Bl. f_8^b.

3) Siehe oben S. 81f. Aber aus Oekolampads Worten klingt doch deutlich mitunter durch, daß er sich mit der Festhaltung des Sakramentsbegriffes anpaßt, ihn aber nicht eigentlich benötigt. Er kann sagen (Bl. p) „wozu es nütz sey und warumb es doch not, das der leib im brot wesenlich sein müsse, seitmal die geistliche niessung so vyl außrichtet on die entpfahung der sacramenten".

4) Bl. b_8. 5) Bl. c_2.

6) Vgl. das ganze 7. Kap. darüber.

7) Bl. c_2. 8) Siehe oben S. 303.

9) Bl. e_4^b. Vgl. oben S. 321 u. ö.; ferner Bl. f_4^b („geistliche Nießung"), Bl. h_8^b („das geistlich essen und trinken des Bluts Christi").

10) Bl. h_2^b. 11) Ebenda. Vgl. Bl. o_4^b. 12) Bl. h; vgl. g_4.

Gläubigen es nicht dermaßen erfinden.[1]) Wir wissen je wohl, daß Niemand dem andern in das Herz sehen kann, was und wie einen großen Glauben er habe... Hier daß das Fleisch darum gegenwärtig sei, daß es gegessen werde, strebt wider den Glauben und Wort Gottes."[2]) Aber anderseits ist der Glaube Gottesgabe, die Seele *wird* gespeist und speist sich nicht selbst. Und wenn er diese Gedanken betont, kommt Oekolampad dazu, das Sakrament dem Empfänger etwas geben zu lassen und es aus der Sphäre des subjektiven Gedächtnismahles heraus zu objektivem Realwert zu erheben. „Wie uns Gnade im Nachtmahl verliehen wird, bekennen wir klärlich."[3]) „Nun ist die Art eines jeden Zeichens, daß es etwas anders bring und mach kommen in Gedanken neben der Gestalt, die es den Sinnen zuträgt."[4]) Der allgemeine Gedanke wird alsbald spezialisiert durch eine christologische Reflexion — wieder also infolge der Polemik Luthers. Die Wirkungen der beiden Naturen Christi als des Lebensbrotes werden unterschieden. „Des Geistes und der Gottheit Wirkung ist die Lebendigmachung, und nicht des Fleisches oder der Menschheit. So will nun Christus nicht, daß zu der Lebendigmachung, die durch den Geist von nöten sei, die leibliche Gegenwärtigkeit und Essung des Fleisches (komme)." „Wie wird man aber gespeiset? Ei, das geschieht *durch die Kraft Christi*, denn sein Wort, die er innerlich in das Herz redet, so er das erleuchtet, die sind der Geist und das Leben."[5]) Es könnte scheinen, als werde damit die göttliche Gnadenwirkung im Sakrament wesentlich dem Worte zugeschrieben; Oekolampad kann sich auch in diesem Sinne äußern.[6]) „Dann so das Wort kommt zum Element, das ist zur Materie, so wird es ein Sakrament, und eben Sakrament selbst ist ein sichtbarlichs Wort, man bekennet aber nicht (wie die schwäbischen Syngrammatisten), daß das bezeichnet Ding durch das Wort auch komme zu der Materie, auf daß ein Sakrament werde."[7]) Aber Oekolampad geht weiter und redet, offenbar im Hinblick darauf, daß die Kraft Christi speist, von einer „sakramentlichen" Anwesenheit Christi. „Es soll ja ihm (Luther) recht sein auslegen: wesentlich, unsichtbarlich etc. ohne Schrift und Ursache, uns aber verboten auszulegen, daß er sakramentlich da sei mit schriftlicher Ursache."[8]) Das ist ein hingeworfenes Wort, das nicht weiter erläutert

---

1) D. h. nach dem Zusammenhang: der Glaube lehnt die leibliche Realpräsenz nicht ab, weil ihm damit etwas Beschwerliches zugemutet wird, sondern weil sie mit dem Wesen des Glaubens nicht stimmt, das geistig ist.

2) Bl. f_3^b. Oekolampad beruft sich dafür unmittelbar auf Zwingli.

3) Bl. f_2. Die Stelle ist polemisch gegen Luther gewandt, der den Zwinglianern vorgeworfen hatte, daß sie Christus die Ehre nähmen. Beweis, daß wirklich die Wertsteigerung des objektiven Faktors im Abendmahl bei Oekolampad durch Luthers Angriff bedingt ist. Vgl. dazu oben S. 534 die Polemik gegen die „Gnadherren".

4) Bl. i_4^b. Hier ist das subjektive („mach kommen in Gedanken") und objektive („bring") Moment verbunden. 5) Bl. g_2^b.

6) Vgl. das 16. Kap. „Vom nutz des Wortes Gottes". 7) Bl. q^b.

8) Bl. b_3^b. Man beachte, daß auch hier Luthers Polemik den Anlaß gegeben hat.

wird, aber die ganze Erörterung zeigt nur zu deutlich, daß wie Luther durch Zwingli zu einer Vergeistigung, so die Zwinglianer durch Luther zu einer Objektivierung des Sakramentes getrieben wurden. Es ist auf beiden Seiten die Konstruktion in Unordnung geraten. Das trieb hin zur Konkordie.

Eintrachtsgedanken fehlen auch bei Oekolampad nicht. Er hat sein zweites Kapitel „von Anbietung des Friedens" überschrieben und will darin die ganze Rechtfertigung gegenüber den Angriffen im Interesse der Einigung geschrieben haben. „Hätten doch gern gesehen Einigkeiten der Kirchen und sehen es noch gern. Darum auch haben wir uns verantwortet vieler Scheltwort, der Materien halben auf uns gelegt." Er reicht auch Luther gleichsam die Versöhnungshand. „Er ist in einem schweren Fall, Gott helf ihm wieder auf! Und hätten doch wir billiger Ursach zu eifern denn er; dennoch wollten wir sein gern freundlich erwarten, bis er hernach käme." Ja, wenn Luther auf die nähere Bestimmung der leiblichen Realpräsenz keinen Wert legen will, wenn nur diese Präsenz selbst festgehalten wird, so spricht Oekolampad dieser Konnivenz gegenüber die Hoffnung aus, „er sollte sich aber gegen uns auch dermaßen halten".[1]) Zwei Einigungspunkte sind ja unmittelbar schon da: einmal die Polemik gegen das Meßopfer. „Darum hat Luther recht gesagt, es sei der größte und Haupt-Greuel, geb, sie halten es, wofür sie wollen."[2]) Von hier aus kann er, der auf der anderen Seite das Katholisieren Luthers stark empfand[3]), eine gemeinsame Front gegen den Katholizismus gewinnen. „Ja, sie haben allein den losen Grund zu einer Hoffnung, der soll, ob Gott will, bald weichen, daß ihnen ihre Freude entfallen muß, die sie tragen ob dem Span, so zwischen uns entstanden"[4]) — eine stille Aufforderung an Luther zur Einigung, um „der Bäpstler Freud" (so ist das 19. Kapitel überschrieben) zuschanden zu machen. Aber dieser Einigungspunkt ist ein negativer; der positive kommt hinzu: der reformatorische Glaube. Den haben die Schweizer ja von Luther gelernt und wollen ihn hochhalten, gerade auch im Abendmahl. „Vielleicht ist das die Ursache, warum er so inbrünstiglich wider uns eifert, daß er besorgt, daß in dem Hauptstück, nämlich dem Glauben und Vertrauen in Gott und in sein Wort, das er mit besonderer Gnade nutzbarlich bisher getrieben hat, er geachtet werde, auch mit seiner, ja, göttlichen Lehr verfahren sei. Ach Gott, der Sorge bedürfte es gar nicht, zuvor ab an uns, die solche begehren zu wässern das von ihm gepflanzet, und eben in der Lehre, in welcher er vermeint, wir seien ihm widrig."[5]) Luther muß sich nur gleichsam zu sich selbst zurückfinden, und Oekolampad spricht es offen aus, daß Luther in der Abendmahlsfrage ehedem anders dachte. „Wenn Luther wäre eingedenk, was er zum öftern Mal geschrieben hat von dem sechsten Kapitel Johannis, sollt er die Worte (Joh. 6, 54) freilich nicht auf die Sakrament und des Herrn Nachtmal

1) Bl. e_2^b. 2) Bl. s. 3) Siehe oben S. 534. 4) Bl. s. 5) Bl. s_6.

ziehen."[1]) Der Friede zwischen den beiden Parteien darf aber nicht nur ein „weltlicher, zeitlicher" sein, sondern muß ein „geistlicher" werden. „Es ist freilich fein, zeitlichen Frieden gehalten, den Nächsten unverdienter Sache . . . mit den höchsten Schmähworten lästern, nur alle Sachen, die doch zum besten möchten ausgelegt werden, auf das Ärgste kehren etc.!"[2])

Daß die Schweizer gerade in der Abendmahlsfrage den reformatorischen Glauben hochhalten wollen, ist vollauf wahr. Hier liegt ihr unantastbarer Ehrenpunkt. Meisterhaft versteht es Oekolampad, von da aus die Auferstehungshoffnung zu begründen gegenüber Luthers physisch-magischer Auffassung. „Weder das, daß Christus' Leib im Brot noch daß ich ihn leiblich esse, bringt die Auferstehung. Man muß die Sache anders vernehmen. So wir bezeugen den Glauben, daß Christus auferstanden und gen Himmel gefahren, da werden die Ketzer keine Ausflucht haben, sintemal wir ungezweifelt sind, daß Christus dem Fleisch nach unser Bruder und wir in Sakramenten so hohe Verheißung haben, daß er darum für uns gestorben, daß wir lebten und auferstünden."[3]) „Es steht ja nicht in dem, daß man Christus' Leib leiblich isset. Es bedarf keiner Rede. Abraham, Moses, David und andere Auserwählte werden auch auferstehen; wie hat dieselbigen Christus' Fleisch gespeiset? Wer speiset die, so zu keinem Sakrament mögen kommen? Wie darf man das dem Sakrament zurechnen? . . . Es wird alles daran gelegen sein, ob wir mit solchem Glauben Christo eingeimpfet seien, welcher Glaube durch die Liebe tätig sei. Aber im Sakrament bezeugen wir uns dieses Glaubens sein."[4]) Luther freilich sagt: „das ist aber nicht genug"; „das sollte aber keinen verwundern, so er hört, daß wir alle Gerechtigkeit dem Glauben zumessen", die Sakramente zeigen das nur an.[5]) „Wir fliehen den einfältigen Glauben nicht. Es muß dennoch auch für ein Glauben gehalten werden, daß der Geist Christi werde und soll unsern Leib am jüngsten Tage auferwecken."[6]) Mit anderen Worten, die Auferstehungshoffnung ist im Glauben unmittelbar gegeben.

Nun macht vom Glaubensbegriff aus Oekolampad auch einen Vorstoß gegen Luther: er zwingt ihn zur Stellungnahme gegenüber dem Problem des Abendmahlsgenusses der Ungläubigen; das hatte Luther bisher nur gestreift. Anlaß dazu aber hat dem Basler der Engländer Fischer gegeben. „Man findet aber dennoch Leute, die trennen von einander das leiblich und geistlich Essen, so sie sprechen: die unwürdiglich das Fleisch essen, die essen es leiblich und nicht geistlich, die es aber würdiglich essen, die essen es auch geistlich."[7]) Nun meint Oekolampad, daß die Lutherischen

---

1) Bl. o_3. Eine bestimmte Stelle aus Luther gibt Oekolampad nicht an; primo loco ist an de captivitate babylonica zu denken. Vgl. WA. VI, 502.

2) Bl. b_2.

3) Bl. n. 4) Bl. n_2. 5) Ebenda. 6) Bl. q_2.

7) Bl. h_2. Dazu oben Fischer S. 529. Daß Oekolampad dieses Problem beschäftigte, zeigt auch IX, Nr. 614.

auch so reden müssen — also mit den Katholiken sich berühren — und, wie er vorsichtig formuliert, z. T. auch wirklich so reden. „Ich weiß nicht anders, etliche Lutherische reden auch also davon. Denn mit der Weise, so der Leib Christi gegenwärtig leiblich im Brot und, wie sie reden, natürlich, wesentlich, realiter dazu, und sie sagen, es mögen ihn etliche unwürdiglich zu ihrem großen Schaden essen, da wird ja die leibliche Essung ohne die geistliche erfunden.“ Ja, Luther schließt aus der Androhung des Gerichtes an die unwürdig Essenden auf die leibliche Realpräsenz. Aber Oekolampad verlangt hier — mit Recht — von ihm volle Klarheit. Wird der Leib Christi nur von den Gläubigen genossen oder auch von den Ungläubigen? Im ersteren Falle weiß man nicht, wer denn gläubig ist, also Christi Leib empfängt, und da gleichzeitig Gläubige und Ungläubige kommunizieren, die einen den Leib empfangen, die anderen nicht, „so folget darauf, daß das Brot an einem Ort mit einander möcht sein der Leib und nicht der Leib.“ Die Konsequenten sind hier die Römischen.[1]) Oekolampad selbst versteht, wie Zwingli, das unwürdige Essen vom Nicht-Glauben an Christus; das ist unabhängig von der leiblichen Realpräsenz.[2])

Richtig hat auch der Basler empfunden, daß Luther die Notwendigkeit der leiblichen Realpräsenz nicht recht zu begründen vermochte.[3]) Gewiß ist im Abendmahl ein äußerliches und innerliches Ding, „aber nicht wie Luther davon redet, daß für das äußerlich Werk gerechnet werde, daß der Leib Christi im Brot leiblich gegessen werden soll, und für das innerlich, daß man soll auf die Wort acht haben und sie mit dem Glauben ergreifen. Die Worte des Herren halten nicht inne, daß man den Leib Christi essen soll, oder daß der Leib Christi im Brot sei.“[4]) „Ich könnte neben der geistlichen Essung keinen Nutzen aus der fleischlichen aufbringen“[5]); die geistliche Nießung genügt vollständig „zu Lebendigmachung Seel und Leibs“.[6]) „Man zeige an, daß Christus habe im Nachtmahl geheißen seinen Leib essen leiblich; so lang Luther es nicht tut, mögen wir noch wohl fragen ohne Gotteslästerung, wozu das leiblich Fleisch-essen nutz sei.“[7]) Mit der Kraft des Wortes kann man die Notwendigkeit nicht

---

1) Das sagt zwar Oekolampad nicht direkt, aber indirekt. „Aber es mag vielleicht sein, wir verstehen nicht, was D. Luther heiße: geistlich essen. Ich hätte vermeint, Luther würde ohne alle Sophisterei bei dem brauchlichsten Verstand lassen bleiben, so macht er eine eigene Weise, möchte er also mit seiner Meisterschaft die Wahrheit uns abjagen.“ Bl. o_4 schreibt Oekolampad den Lutheranern die Meinung zu: „sie sprechen je, die Bösen essen auch den Leib, aber unwürdiglich.“

2) Bl. r_4^b. 3) Vgl. oben S. 505. Vgl. IX, Nr. 614.

4) Bl. h_3. Vgl. dann das ganze 15. Kapitel: ob es nütz sei, daß Christus' Leib gegenwärtig im Brot.

5) Bl. p^b. 6) Bl. p_2^b; vgl. p_3^b, p_4^b.

7) Bl. q_3. Vgl. dazu die positive Ergänzung Bl. q_4: „Ei, es ist ja etwas Leiblichs verheißen in den Worten Christi, nämlich, daß der Leib Christi zu Verzeihung unserer Sünde getötet sollte werden. Darum muß aber sein Leib nicht leiblich gegenwärtig sein....

begründen; denn mit dem Wort sind wir „erinnert, zu hören den innerlichen Meister", mehr aber nicht; „wie soll ich darum auf es wenden, das ihm nicht zusteht? Und das soll die greulichste Gotteslästerung sein, daß wir gesagt haben, was not sei, daß Christus' Leib im Sakrament sei?!"[1] Die Ehre Christi verlangt die leibliche Realpräsenz auch nicht. „An dieser Ehre sei unserem geistlichen Gott nicht gelegen, der wohl möchte leiden, daß der fleischig und gebackene Gott ein Lügner wäre, wie er ist am Anfang gewesen."[2] Irgendwie die Notwendigkeit der leiblichen Realpräsenz mit der Erlösung in Beziehung bringen, geht auch nicht; denn die ist schon vollzogen. „Da am Kreuz sind unsere Sünden angeheftet, da sind wir erlöst; aber in dem Nachtmahl wird es verkündet."[3] In Summa: „so das gewiß, daß Christus' Leib allein geistlich mag gegessen werden, so wird ja kein leiblich Leib-Essen ein Nachtmahl mögen sein."[4]

Treulich nimmt sich Oekolampad der Straßburger Alliierten an. Besonders Bucers. Es ist eine Anerkennung der Straßburger Friedensbemühungen, wenn der Basler schreibt: „und etliche aus den Brüdern ihnen zu verschonen und um Friedens willen haben wohl geschrieben, die Sache sei nicht so groß."[5] Luther hätte es sich sparen können, „daß er Martin Butzerum also unfreundlich antastet und bubet. . . . Es ist ohne Not, Butzern zu loben, sein Ernst und Übung, in dem Wort Gottes zu verkünden und zu schreiben, werden es wohl ohne mich sagen, wer er sei. Der Sach halben weiß ich ihn so redlich und aufrichtig, wo er bewiesen würde, daß er in Luthers oder Pomerans Bücher etwas Gift gesprengt hätte, er würde auf seiner Brüder Ansuchung, ja, ohne alle Ermahnung solches zu bessern sich nicht beschämen, nun aber, so er treulich gehandelt und sich mit Schriften genugsamlich verantwortet hatte, warum sollte er dann gestraft werden?" Ja, Oekolampad erklärt sich mit Bucer solidarisch, er würde genau so gehandelt haben, wenn er nur über Bucers Material verfügt hätte.[6] „Wenn ich Pomeranus' Meinung aus eignen Schriften erstlich an mich[7] und hernach zum Hesso nicht erlernet, hätte ich selbst solchen Verstand aus etlichen seinen Worten einfältiglich geschöpfet." Bucer hat eben — wir haben das oben eingehend als richtig erwiesen — den frühlutherischen Standpunkt bei Bugenhagen gefunden. Und stand damit nicht allein. „Es sind auch noch andere, die eben seine Schrift dermaßen zum ersten annehmen, ja, auch aus Luthers Schreiben in etlichen Orten." Oekolampad zitiert nun zum Beweise für das gute Recht der Ansicht Bucers die Auslegung von Psalm 110[8]; die ist „nach

---

Wir bekennen ja in dem geistlichen Essen, daß etwas Leibliches vorgetragen wird, d. i. verkündiget, und in der Weise, wie die Bildnisse der verkündeten Dinge begreifen."

1) Bl. r^b. 2) Bl. r_2. 3) Bl. $r_2{}^b$. 4) Bl. s^b, vgl. $s_4{}^b$.

5) Bl. a_4. Vgl. dazu VIII, Nr. 502. 6) Zur Sache siehe oben S. 354ff.

7) Es muß sich da um verlorene Briefe handeln. Bei Vogt, Bugenhagens Briefwechsel, ist nur ein Brief Bugenhagens an Oekolampad mitgeteilt (Nr. 9), der nicht vom Abendmahl handelt. 8) Vgl. oben S. 355ff.

Einfältigkeit des Glaubens je geschickt und unserer Lehre nicht zuwider. Wie mag man denn mit Butzero so übel zufrieden sein, ob er schon dieses mit viel wahren Worten gesagt hat?" Entsprechend ist Bucer mit Melanchthon verfahren. „Es ist mir auch wohl wissend, daß Butzer von Melanchthon nicht anderst geschrieben hat, denn das von Wort zu Wort in Melanchthons Buch über Johannem geschrieben steht[1]), recht und wohl, wie er auch sonst reichlich mit viel Gnaden von Gott begabt."[2]) Die Worte bestätigen nur unsere frühere Auffassung: die Schweizer und Straßburger haben in den Wittenbergern der Frühzeit ihresgleichen gesehen und waren daher durch die angebliche Wendung derselben peinlich überrascht. Es geht nicht an, diese Apologie Oekolampads auf das Konto der „Taktik" zu setzen.

Luther hatte am Schluß seiner großen Schrift über die Entschuldigung der Bauern seitens der Schweizer geklagt, die ihn „verdammt, daß er dawider geschrieben habe".[3]) Auch dem gegenüber versucht Oekolampad die Apologie. Aber sie gelingt nicht recht. Trotz aller emphatischen Beteuerung. „Das hab ich noch (weder) von unsern Prädikanten, noch hie, noch zu Straßburg, noch zu Zürich verstanden. Von Butzer hab ich gut Wissen, daß er des Luthers Schrift im Dom treulich versprochen hat."[4]) Aber dann zieht Oekolampad langsam zurück. „Ich hab sie noch (weder) gelobt noch gescholten. Es sind aber verständige Leute, den Aufrührischen wohl als wider als Luther, und mögen solche Schrift dennoch nicht loben. Ich hab ein Mitleiden mit den frommen Herren und Bauern und hab gleichen Eifer wider die unbarmherzigen Tyrannen und tobenden Aufrührer." In Zürich waren aber doch sehr scharfe Worte gelegentlich Luthers Schriften im Bauernkrieg seitens Zwinglis gefallen.[5])

Zwingli faßte seit Ende April 1527 eine Entgegnung auf Luthers Buch ins Auge.[6]) Beständig trafen während der Arbeit Ermahnungen der Freunde bei ihm ein. Oekolampad mahnte am 28. April, die Ehre Christi und der Wahrheit müßten Zwinglis Ziel sein, er solle Luthers Schimpfen mit der heiligen Schrift, mit gravitas und lenitas überwinden, man müsse sehen, daß er von Gott gelehrt sei.[7]) Bucer schrieb am 30. April und machte auf eine Stelle in Luthers Kirchenpostille aufmerksam, die ihm nützen könne bei Erörterung des Zwei-Naturenproblems.[8]) Am 1. Mai drängt der Basler wieder, er will wissen, was Zwingli eigentlich vorhat.[9]) Am 4. Mai äußerte dieser sich an Vadian, der ebenfalls eine Entgegnung Zwinglis gefordert hatte: er will in einer Vorrede sein Buch dem Herzog Johann von Sachsen widmen, nicht aus Schmeichelei, vielmehr um Schamgefühl hervorzurufen, auf daß man sich endlich umschaue, wo denn eigent-

1) Vgl. darüber oben S. 192. 2) Bl. s_2 und s_3. 3) WA. XXIII, 283.
4) Bl. s_3^b. 5) VIII, 382.
6) Siehe oben S. 531. 7) IX, Nr. 611.
8) IX, Nr. 613. Gemeint war die Epistel am Christtag WA. X 1, 1, S. 147f.
9) IX, Nr. 614.

lich der Haken sitzt.[1]) So Gott will, soll das sancte geschehen. In anderthalb Monat hofft Zwingli fertig zu sein, inzwischen sollen die Freunde die kommende Antwort ankündigen. Verständig (cordate) soll sie ausfallen, nicht beschimpfend. Das sollte die Schärfe nicht ausschließen. „Wenn ich auch scharf bin, so verabscheue ich doch jene Großsprecherei." „Rührig will ich es mit dem Menschen aufnehmen, niemals will ich den so schlüpfrigen Feind aus den Augen lassen, der so leicht erwürgt wird, wo man ihn faßt. Für den Herrn wächst die Ehre, mir der Mut in diesem Kampfe."[2]) Zwei Tage später, im Briefe an Andreas Osiander, wird die Abfassungsfrist auf zwei Monate erstreckt[3]), noch deutlicher verrät sich die beabsichtigte Schärfe: „von dem gewaltigen Heere der Worte soll nicht ein einziger Soldat heil davonkommen, wenn Gott so die Wahrheit behütet, daß die Welt sieht, was schwarz, was weiß ist." Am 15. Mai kündigte Zwingli dem Augsburger Jörg Regel das Erscheinen seiner Schrift „in kürtz" an.[4]) Auch in Bern hat man davon gewußt; denn Haller wünscht am 16. Mai ein Exemplar sofort nach Erscheinen.[5]) Am 22. Mai schrieb Oekolampad in großer Erregung. In Basel wird Luther auf den Kanzeln der Gegner — der Katholiken![6]) — gelobt, sein Buch öffentlich gezeigt; da hat er schleunigst den Anfang seines Gegenbuches in die Presse geben müssen und schickt Zwingli die ersten Bogen. Er hat auf alle Punkte geantwortet, macht aber Zwingli darauf aufmerksam, daß er seinerseits Joh. 3, 6 noch ausführlicher behandeln müsse, da er (Zwingli) hier besonders angegriffen sei. Er, Oekolampad, habe die Stelle so verstanden, daß dort wirklich vom Fleische Christi die Rede sei, der uns von seinem Fleische fort zum Geiste rufe.[7]) Im übrigen soll Zwingli an Bucers Mahnung (zur Mäßigung) denken. Unerschütterlicher Grundsatz ist: die Sakramente sind Zeichen.[8]) Am 31. Mai drängte Oekolampad im Namen seiner Kollegen[9]), am 15. Juni erwartet er die Zusendung der Schrift Zwinglis[10]), am 18. Juni schreibt Zwingli das Begleitschreiben der Überschickung an Johann von Sachsen[11]), vom 20. Juni datiert die offizielle Vorrede — Zwingli hatte also wirklich nur anderthalb Monate gebraucht.

Die Schrift: „Daß diese wort Jesu Christi: Das ist min lychnam, der für üch hinggeben wirt, ewiglich den alten einigen sinn haben werdend, und M. Luther mit sinem lezten buch sinen und des papsts sinn gar nit geleert noch bewärt hat, Huldrychs Zwinglis christenlich antwurt"[12]) ist

1) Non quo illi me insinuem aut gratum facturum sperem, sed quo pudorem quendam incutiam circumspiciendi tandem, unde res pendeat (IX, Nr. 615). 2) ib.

3) IX, Nr. 617. Dieselbe Frist auch im Briefe vom 11. Mai an Vadian IX, Nr. 618. Hier verheißt Zwingli die dissolutio omnium, quae Lutherus contra nos produxit.

4) IX, Nr. 619. 5) IX, Nr. 620.

6) Quandoquidem et papistae hoc uno insano libro gaudent (IX, Nr. 625).

7) Zwingli hat Oekolampads Wunsch entsprochen. Vgl. 2_2, 84f.

8) IX, Nr. 624. 9) IX, Nr. 625. 10) IX, Nr. 627. 11) IX, Nr. 628.

12) 2_2, 16ff. Baur II, 518ff. Hier sind genauestens jeweilig die Stellen aus Luther verzeichnet, gegen die sich Zwingli wendet.

für die Theologie des Schweizer Reformators wenig ergiebig. In viel stärkerem Maße als Oekolampad beschränkt sich Zwingli auf Zurückweisung der Vorwürfe und auf Angriff gegen die Position Luthers; die positive Entwicklung der eigenen Ansicht tritt ganz zurück und wird nur gestreift. Das hängt mit dem Zweck des Ganzen zusammen: im Gegensatz zur lateinischen Amica Exegesis will Zwingli mit der deutschen Schrift auf die Öffentlichkeit wirken, sieht aber dabei sein Publikum hauptsächlich im gegnerischen Lager und will diesem sein Recht gegenüber den Angriffen und Luthers Unrecht zeigen.[1]) Das gilt insbesondere vom Kurfürsten Johann, dem die Schrift gewidmet ist. Der freie Schweizer fühlt sich beklemmt, an einen Fürsten zu schreiben, ärgert sich auch an den üblichen Titulaturen, aber er muß reden, „so nun doctor Martinus Luther im handel des nachtmals Christi nit allein über die schnur christenlichs geists und liebe howt, sunder ouch die gschrift vermeint mit sines namens glanz in einen uneigenlichen sinn ze dringen und fahen.“[2])

Aus der Bestimmung für die größere Öffentlichkeit erklärt sich auch der Nachdruck der Rede Zwinglis; einerseits ein starkes Selbstbewußtsein — „min antwurt (ist) nit min, sunder gottes selbs, dann sy us sinem einigen wort genommen ist“ — andrerseits eine zwar hinter Luthers Maßlosigkeit zurückstehende[3]), aber deutliche und bewußte Schärfe und beißende Ironie. Wenn er mit einem Bibelspruch (Eph. 3, 17) beginnt, so ist das „vil christlicher angehebt weder so man's mit dem tüfel anhebt, als du diß groß buch hast angehebt.“[4]) Ja, so sagt Zwingli mit feinem Spott, „wie kummt's, daß dir's iez der arm tüfel muß alles gethon haben wie in minem hus der nieman. Ich wont, der tüfel wär schon überwunden und gricht. Ist nun der tüfel ein gewaltiger herr der welt, als du glych davor geredt hast, wo blybt dann, daß alle ding durch gottes fürsichtigheit gehandlet werdend?“ Oder, wenn der Teufel solche Macht haben sollte, so wäre doch erst recht Liebe und Erbarmen am Platze. „Bsinn dich und frag den tüfel bas, ist er dir so wol erkannt; was gilt's, er wirt dir sagen, daß alle falsche leer erst recht ze grund gon wirt, wenn alle die hoffnung, die du und andre one gottes wort verheissend, hingenommen wirt.“[5]) Wenn Luther seinen Gegnern Lästerung des Sakramentes vorwirft, so nennt das Zwingli ein „sich selbs überworten.“[6]) Die Behauptung Luthers, daß Ketzer sich nicht bekehren ließen, straft Zwingli geschickt Lügen durch Hinweis auf Luther selbst. „Welches ist grössere ketzery weder leeren, daß wir mit unseren eignen werken selig werdind? Dann die ketzery schütt Christum us. Nun hast du dieselben ketzery geleert und

1) Vgl. 2 2, 18 f. 2) ib. 17.

3) „Daß wir dich ganz und gar nit wellend mit so unmässigen worten belasten als du aber uns anhenkst“ (ib. 18). „Wir wollend, ob gott will, maß halten und dich einen menschen lassen blyben“ (ib. 21.)

4) ib. 18; vgl. 81, wo Zwingli auch einmal „tüflen“ will.

5) ib. 27. 6) ib. 28.

gehalten; dann du bist us dem grund ein münch lange zyt gewesen. Nun aber hat dich gott begnadet, und erkennst din irrtum."[1]) Luther kann „hart schreien wie ein Tauber"[2]), in seiner spottenden Übersetzung von 1. Mos. 1, 1[3]) „vergißt er sich selbst", „so stast du glych dar als ein trunkner bur, der sich der sackpfyfen ouch annimmt und luderlet — ein Wortspiel! — aber, das keiner maß glych sicht".[4]) „Wirt's damit erfochten, daß man rechte wort in spöttige verkeere, so hat's Luther wyt vor uns gwunnen."[5]) Wie Oekolampad[6]) nennt auch Zwingli Luthers Angriffe ein „Speien on maß"[7]); er wird „ouch ein schwärmer" und „schimpfet mit der warheit"[8]), und wenn Luther „hurisch" Oekolampad mit den Worten: „wo da mein schön liebs"? apostrophiert hatte, so fragt Zwingli „by welcher alten Thaide oder Phrene du das züchtig wörtlin gelernet habist".[9]) Luthers „falsche syllogismi" sind ein „züchen uf der dorfkilchwyhe harum" und ein „hanen böldern"[10]); seine Übertragung der Eigenschaften der göttlichen Natur Christi auf die menschliche ist ein Hin- und Her-Springen „als ein aff, der in's kensterlin springt und uf die stang"[11]) — ironisch fügt Zwingli hinzu: „ich will dir's lieber zu einer unwüssenheit rechnen weder zu einer schalkheit." Am Schlusse seiner Schrift bricht dann noch einmal des Schweizers ganzer Grimm heraus: Luther wird geradezu zum Antichrist! Wenn er Bucer „usbutzet", so vergilt er Gutes mit Bösem, er dankt des Straßburgers „flyssigs arbeit unfründlich"; denn Bucer hat nichts anderes getan als eine „Warnung" vor Irrtümern beigesetzt „mit sölcher bscheidenheit, daß man wol sicht, wels din oder wels sin ist". Das ging auf die Übersetzung der Postille[12]); aber auch bei der Übersetzung des Psalters Bugenhagens hat Bucer nicht unrecht gehandelt; denn „Pomeranus hat im die wal ggeben, in sinem buch ze meeren und mindren, ja, nach seinem sinn ze machen".[13]) „Bös um gutes geben" lehrt der Antichrist — „das thust du getrüwlich." Luthers ganzes Buch ist „nüts anders weder ein offne schmach und verdünklung der unbefleckten evangelischen warheit und liechtes".[14]) Da kann man nur wünschen, „daß du Luther blybist, nit *λούτριον* werdist."[15])

Das Katholisieren Luthers steht schon in der Titelüberschrift: Luther hat „sinen und des papsts sinn" nicht bewährt. Wenn er behauptet, die den Leib Christi nicht mit dem Munde Essenden seien verdammt, so redet er „glych wie der papst us anfechtung".[16]) In der Sache nichts zu erreichen hoffen, aber die Person verhaßt machen, „also thund im die päpstler". Wenn man einmal bei der buchstäblichen Deutung der Abendmahlsworte bleiben will, so sind die Katholiken die Konsequenten,

---

1) ib. 30. 2) ib. 34. 3) Vgl. oben S. 495. 4) ib. 40.
5) ib. 42. Vgl. 44, wo Luther „Unsinnigkeit" vorgeworfen wird, 49, wo er „kindlich felt, so er strytet".
6) Siehe oben S. 533. 7) a. a. O. S. 50. 8) ib. 63; vgl. 73. 9) ib. 64.
10) ib. 72. 11) ib. 73. 12) Siehe oben S. 370 ff. 13) a. a. O. S. 92.
14) ib. 93. 15) ib. 16) ib. 34; vgl. 66 und 17.

„so hat der papst recht mit der verwandlung der substanz.“[1]) Ja, „du bringst kein andren grund, den der papst zu schirm siner irrtum nit als wol bracht hab“, oder Zwingli setzt Luthers Exegese auf dieselbe Stufe „wie Faber, Egg und die wunderthier.“[2]) Wenn Luther fragt: sollte Christus geboren, gegeißelt, gekreuziget nütz sein, gegessen aber nicht, so „hast du ganz der päpstler art an dir. Die schryend ouch: Sollt mir diß oder das nit nütz syn?“ Er[3]) ist sogar noch schlimmer als die Päpstler: „also redst du wider dich selb und fürst dich in lose, onmächtige leeren, die wir keinem päpstler gestattend.“[4]) So treibt Zwingli den Gegner von sich ab in das Lager seiner schlimmsten Zürcherischen Gegner — in einer für die breiteste Öffentlichkeit bestimmten Schrift!

Die Hochachtung vor Luther ist dabei keineswegs geschwunden, — Zwingli will ausdrücklich nicht so „unfreundlich“ schreiben wie Luther[5]), aber sie ist gebrochen durch Ärger und Verbitterung. Zwingli ist „Gott und dir dankbar, daß du zum ersten so weidlich bist harfür gestanden“[6]); der christliche Glaube ist im sächsischen Lande „gar tapfer geprediget durch Martin Luther und andere.“[7]) Luther ist „allein ein redlicher Ajax oder Diomedes under vil Nestoren, Ulyssen, Menelaen.“[8]) Aber sogleich setzt der Hohn ein über den „hochgeleerten Luther, wir habend dich für vil geleerter dann du syest“.[9]) Luther ist ein Mensch wie Zwingli auch, und Menschen können irren.[10]) Wie schon früher, ist Zwingli auch jetzt wieder grimmig, daß die schweizerischen Schriften stellenweise verboten werden; so möchte er glauben, daß Luthers Buch „allein uf die gegninen geschriben, da unsere bücher verboten sind ze lesen, es sind ouch nit mee dann zweyhundert siner exemplaren gen Frankfurt uf die meß kommen.“[11]) Sehr stark betont der Reformator Zürichs seine Unabhängigkeit von Luther, ohne jedoch sachlich gegenüber früheren Aussagen Neues zu bringen. Luthers Rühmen, die Schrift „unter der Bank hervorgebracht“ zu haben, ist „unbillig“. Will man hier überhaupt Menschenvermittlung gelten lassen, so kommt dem Humanismus das Hauptverdienst zu, als dessen Vertreter Erasmus, Valla, Reuchlin und Pellikan, die beiden ersten für das N. T., die beiden letzten für das A. T., zu gelten haben — „on dero hilf weder du noch andre nüzid wärind“.[12]) Das war richtig, sofern es das rein Formale, Philologische betraf, es macht aber Zwinglis historischem Empfinden und seinem Gerechtigkeitssinn alle Ehre, daß er bemerkt, daß es damit allein noch nicht getan war und Luther doch etwas Besonderes geleistet hat. „Dann in der warheit, so weist du wol, daß zu der zyt, da du dich harfürstalltist, gar ein grosse menge dero was, die in dem lesen

1) ib. 40; vgl. 41: „söllend sy bym einfaltigen sinn durch den bank hin blyben, so hat der papst allerrechtist geleert“.

2) ib. 78. Zu denken ist an die Badener Disputation und die ihr folgenden Schriften, siehe oben S. 339ff.

3) ib. 85. 4) ib. 86. 5) ib. 25. 6) ib. 25. 7) ib. 17.
8) ib. 25. 9) ib. 33. 10) ib. 84. 11) ib. 42. 12) ib. 21.

und sprachen gar vil geschickter warend weder du; wiewol sy us forcht, und daß sy gott nit erwackt und mannlich macht, sich nit harfür stalltend, Israel ze schirmen und wider den großen Goliath von Rom ze fechten — jez folgt ouch din lob ... Darum wir gott billich danken söllend, daß er dich erweckt hat, do es nieman wagen dorft, und dich als ein nutzlich gschirr in eeren haben, als wir ouch gern thund, ob du glych dasselb in vil weg verkeerest. Also erkennend wir warlich uf den hütigen tag wol, wie du das papsttum gestürmet, wie wol du das ohnmächtig hochfärtig fleisch an das liecht harfürgezogen hast, wie vil dir gott kraft hat zu reden ggeben." [1]) Aber dieser Anerkennung folgt doch sofort wieder die Abgrenzung des Unterschiedes, den Zwingli sogar ganz bestimmt auf vier Punkte präzisiert. In denen ist Luther rückständig, ja, mönchisch gegeblieben: „Du findst dero gar vil, die meinend, du habist noch ein münchskappen an". [2]) Der erste Punkt betrifft die Notwendigkeit der Absolution für den, „der sicher sölle syn, daß im die sünd verzigen sygind". Sie ist nach Zwingli überflüssig und unnütz. „Ist nun der gloub da, so ist ouch die absolution oder entledigung da; so darf es demnach keines sichermachens des menschen; dann er muß allein im glouben sicher werden, und den glouben gibt nieman weder gott. Und ob der mensch ze tusend malen sprech: Dir sind dine sünd verzigen, so ist deß nieman gwüß weder der von gott im herzen gesichret ist." Mit dem Glauben ist unmittelbar vollkommene Heilsgewißheit gegeben. „Gloubt er, so ist er schon sicher." [3]) Wo Unsicherheit ist, fehlt es am Glauben. Die Schlüsselgewalt ist daher die Predigt des Evangeliums, die den Glauben weckt. Ferner — das ist das Zweite — hat Luther „dem fegfür allweg etwas zugegeben", doch ist Zwingli hier seiner Sache nicht ganz sicher: „ist's, als man sagt." [4]) Grund für den Widerspruch dagegen ist für Zwingli wiederum der Glaubensbegriff. „Wer im glouben abstirbt, der ist heil und kummt in kein urteil nach verdammnuß." Der dritte Punkt betrifft die Fürbitte der Seligen im Himmel, der vierte die Bilderfrage. [5]) Hier gibt es für Zwingli nur ein Entweder—Oder, keine Indifferenzerklärung. Denn wohin führt die? „Wir sind gwüßlich bericht, daß in etlichen templen in Sachsen und andren anligenden landen die götzen in den templen unglych gestellt, einem das hinder für keert, der ander uf's houpt gestellt wirt, und will man damit die indifferentiam beweren, das ist, man mög sy haben oder nit. Das heißt gut närrisch syn." [6]) Zwingli sagt selbst, daß er mit diesen vier Punkten keine neue Erkenntnis vorträgt; „dann wir warlich in dinem anfang wol gesehen, wo es dir falt." In der Tat, in der Auslegung der 18. Schlußrede [7]) werden zwei von den vier Punkten, der erste und dritte, genannt, der vierte ist aus Zwinglis Briefwechsel von 1519 zu belegen [8]), der zweite

1) ib. 21. 2) ib. 64. 3) ib. 22. 4) ib. 23. 5) ib. 23.

6) ib. 24. Zwingli limitiert alsbald, daß er nur die Bilder entfernt wünscht, die zur Verehrung ausgestellt sind. So hat er es stets gehalten.

7) II, 148. 8) VII, Nr. 82.

dürfte mit dem dritten zusammenhängen. Viel eher könnte befremden, daß Zwingli diese alten Differenzpunkte jetzt heraufholt, ohne zu berücksichtigen, daß Luthers Ansicht wenigstens in den drei ersten Punkten sich inzwischen geändert hatte.[1]) Das ist nicht böswillige Absicht, vielmehr hat er davon nichts gewußt — zugleich aber ein deutlicher Beweis, wie fest die Zürcher am Bilde des Luther der Frühzeit, den sie kannten, haften![2]) Von Hörensagen glaubt Zwingli auch noch Luthers Tauflehre bemängeln zu können; man sagt, er habe keine anderen Gründe, als solche, die von den Wiedertäufern leicht umgestoßen werden könnten.[3]) Und daß seine Erbsündenlehre von der Zwinglis abweicht, hat ihm Althamers Buch darüber gezeigt — „ist aber nit wert, daß man sich deß anneme".[4]) Endlich rückt Zwingli Luther noch eine „epistel harumgetragen under dinem namen an einen fürsten, in dero under andrem stat: jez gilt es schlahens" vor.[5]) Es ist nicht ganz klar, was hier gemeint ist; vermutlich ein Brief an den hessischen Landgrafen, von dem Zwingli durch Ulrich von Württemberg Kenntnis haben mochte.[6]) Wenn Zwingli nun Luther gegenüber seine Unabhängigkeit betont, so grenzt er sie auch sehr deutlich gegen Honius ab. Die Epistel des Holländers hat ihn „nit in verstand der sach gebracht", das können „die lieben Brüder" selbst bezeugen, „dann sy besundre fröid hattend, do sy unseren sinn in den händlen vernamend", vielmehr nur „yngang gegeben, den einfaltigen die wort kommlich zerecht ze legen".[7])

Das Streitobjekt in der Abendmahlsfrage konzentriert Zwingli von Anfang an um die „zweyen punkten": „Er sitzt zur grechten", und: „Das fleisch ist gar kein nütz".[8]) In der Tat dreht sich darum alles. Als Waffen läßt Zwingli nur das Alte und Neue Testament gelten[9]); hier sollte

---

1) Vgl. Köstlin-Kawerau: M. Luther[5], I, S. 475 (für das Fegfeuer), 514f. (Heiligenverehrung), 394f. (Beichte) u. ö.; siehe auch im Register sub „Absolution" und J. Köstlin: Luthers Theologie[2] 1901.

2) So angesehen bleibt es ein tragischer Zufall, daß Zwingli gerade von der Verschiebung der Abendmahlslehre Luthers erfuhr. Hätte er nichts davon gehört, er hätte gemeint, Luther wäre auf dem Standpunkt von 1520 geblieben, und der ganze Streit wäre vermieden worden. Zwingli sagt selbst II, 225: „Dann wir warlich in dinem anfang wol gesehen, wo es dir falt", er hat aber nicht bemerkt, daß in den Punkten, die er am Anfang rügte, sich Luther geändert hatte.

3) a. a. O. 26.

4) Ebenda. Zu Althamers Schrift „Von der Erbsund, daß sie die Christenkinder gleichwohl verdamme als die Heiden. Und von dem heiligen Tauf, ob er die Erbsund hinwegnehm 1527" vgl. Kolde, B.B.K. I, S. 69. Sie war durch Spengler veranlaßt.

5) a. a. O. 35. „Schrybst du sölch heimlich schriften zu den fürsten und schrybst aber offenlich, du wellist allein mit dem einigen wort mit uns fechten; lieber, wie sicht das zemmen?"

6) IX, Nr. 602, Anm. 3. Vgl. schon oben S. 490.

7) a. a. O. 61f. Über Recht und Unrecht dieser Behauptung siehe oben S. 66ff.

8) a. a. O. 19. Vgl. auch die Vorrede. Den Anlaß zu dieser Disposition gab Luther (WA. XXIII, 115). 9) ib. 20.

man eigentlich nicht hadern, sondern „dasselb einanderen ernstlich ufthun, und so die warheit erhört und gsehen wirt, wychen“.[1]) Auf die Patristik geht daher Zwingli nur mit einem „klein muster“ ein, sie im übrigen, wie schon früher, Oekolampad überlassend.[2]) Beide Teile zweifeln nicht, daß das Schriftwort Wort Gottes ist, es geht um „den Verstand der Worten“.[3])

Das Sitzen zur Rechten Gottes ist nicht ein „sitzen in einer chorkappen“, die Rechte Gottes ist nicht „an einen Ort gezwungen“. „Dann wir erkennend, gottes kraft allenthalb syn, gottes wesen aller dingen wesen syn, gottes gegenwürtigheit aller dingen erhaltung und fur syn.“ Wir leben, weben und sind ja in ihm (Act. 17, 28).[4]) Wo Gott ist, ist nun auch Christus, aber nur der Gottheit nach, die beiden Naturen sind scharf auseinander zu halten, und daß er das nicht tut, ist Luthers Fehler; er verfällt damit in die Alternative, entweder das ganze Neue Testament zu verleugnen oder Marcionit d. h. Doketist zu werden. „Demnach folget denn, daß er unlydenhaft sye gewesen; dann wie könnte der lychnam lyden, der in der schoß des vaters, zur grechten des vaters, ein wurm und fröud aller englen wär?“ Wie hätte der die Schmerzensworte am Kreuz sprechen können? „Müßte sölchs nit alles ein luter gedicht syn? Oder was hätte Maria geborn?“ Wenn Christus auch der Menschheit nach präexistent war, — und die Präexistenz gehört zur Gottheit, muß also bei der Einheit von Gottheit und Menschheit der letzteren auch beigelegt werden[5]) — wie kann er dann von einem Weibe geworden sein, „wie konnt der ewig gott under dem gsatz syn (Gal. 4, 4), so daß gsatz noch nit was?“ Gewiß kennt auch Zwingli eine Präexistenz der Menschheit Christi, aber nur eine rein gedankliche, ideelle, „der verordnung und wüssens halb, daß sy der sun gottes werd an sich nemen, aber in irem selbswesen ist sy nit gewesen, bis sy vom h. geist im ewig reinen lychnam Mariä empfangen und erborn“; es ist eine Präexistenz wie die der Welt und des Menschen; beide sind auch „von ewigheit har im wüssen und verordnung gottes gewesen, doch nit wesenlich an inen selbs“. Die beiden Naturen, die präexistente göttliche und die gewordene, „ganze, ware menschliche, doch unsündliche natur“, sind „zusammengefügt“, derart, „daß iedwedre

1) Ebenda. Voraussetzung ist für Zwingli, wie für Luther auch, daß die Wahrheit der Schrift eine objektive Größe ist, die es nur richtig zu erfassen gilt. Vgl. S. 37: „Gottes wort ist also ein unbetrogen vollkommen ding, daß darin nüzid unglychs, nüzid unbesinnets noch widerwärtigs ist.“

2) a. a. O. 90f. Er geht kurz auf Augustin, Tertullian, den Luther „jämmerlich martert“, und Irenaeus ein.

3) a. a. O. 34.

4) a. a. O. 65. Zwingli weiß, daß es sich um ein „wort Arati“ handelt. Das hat er von Erasmus (annotationes ad N. T.). Vgl. 76.

5) Zwingli schiebt den Gedanken unmittelbar Luther zu „nach diner sag“ (a. a. O. 66). Das ist nicht ganz unrichtig (vgl. WA. XXIII, 147f.), aber Luther hatte diesen Gedanken zurückgestellt, erst Zwingli rückt ihn in helle Beleuchtung.

ir eigenschaft bhalten und nach ir eignen art gewürkt und gelitten". Von irgendwelcher Vermischung ist keine Rede, die Werke jeder Natur sind deutlich erkennbar geschieden von der anderen.[1]) „Nach der göttlichen ist er bym vater im himmel von ewigheit zu ewigheit, unangefochten und unsterblich; nach der menschlichen dürst in, hungret in, fürcht im, wirt geißlet, an's krüz geheft, stirbt." Beide Naturen zusammen machen den einen Christus aus, „warer gottes und Mariä sun", „ein person des suns gottes und heilands der menschen".[2]) Aus dieser Einheit nun sind die Schwierigkeiten zu begreifen, daß der ganzen Person etwas zugeschrieben wird, was tatsächlich nur einer Natur zufällt. Zwingli hatte sie früher[3]) durch die Allöose — „mag uns ‚gegenwechsel' zimmlich vertütschet werden" — gelöst und kommt auch jetzt wieder darauf zurück als „von Christo selbs unzalbarlich gebrucht".[4]) Daneben bringt Zwingli jetzt erstmalig eine neue Redeform zur Erklärung bei, die „sittenandichtung", die Ethopöie.[5]) Sie „wirt gebrucht, da man einem einen sitten andichtet, den er von natur nit hat, aber derselb sitt ist brüchig under denen, vor welchen man dieselben sittendichtung um verstands willen darthut". Dahin gehören z. B. die sogen. Anthropomorphismen der biblischen Gottesanschauung; es geschehen „söliche vormalungen des andichtens der sitten unserem kleinen verstand zu gutem". Dahin gehören nun auch alle die christologischen Aussagen, die von einer Herabkunft Christi auf Erden sprechen, z. B. Joh. 16, 28, Phil. 2, 7. Es darf aus ihnen nicht eine Präexistenz der Menschheit Christi und eine Anteilnahme derselben an göttlichen Eigenschaften gefolgert werden, vielmehr sind die dort gebrauchten Formulierungen Ethopöie für: „er hat uf erd menschliche natur an sich genommen" oder — speziell zu *ἐκένωσεν* Phil. 2, 7 —: „er ist gnädiglich ze hilf kommen dem armen, dürftigen gschlecht der menschen".[6]) Christi Leib ist doch nur einer, er kann nicht hier auf Erden passibilis „lydenhaft", und im Himmel impassibilis „unlydenhaft" sein.[7])

Damit ist schon das Gebiet der Dialektik betreten, und Zwingli setzt seinem Gegner scharf mit ihr zu. So fragt er[8]): wenn Christi Leib „allenthalb glych als wol als sin gottheit" ist, ist er dazu durch einen besonderen göttlichen Schöpferakt „von nüwem unendlich gemacht" worden, oder ist er in die göttliche, unendliche, unermeßliche und unbegreifliche Natur

1) a. a. O. 67. Vgl. 68: „beed naturen sygind gänzlich bliben".

2) a. a. O. 68. Zwingli deutet in diesem Zusammenhange die Vergleiche von Feuer und Eisen, Leib und Seele in seinem Sinne. „Und sind dennoch nit zween, sunder gott und mensch sind ein Christus".

3) Siehe oben S. 478. Zwingli braucht vorübergehend (a. a. O. 76) statt Allöose auch communicatio idiomatum im gleichen Sinne.

4) a. a. O. 68: „und ist die figur . . . ein abtuschen oder gegenwechslen zweyer naturen, die in einer person sind, da man aber die einen nennet und die andren verstat oder das nennet, das sy beed sind, und doch nun die einen verstat". Vgl. 73ff.

5) a. a. O. 74f. 6) a. a. O. 75. „Wie kann sich gott usleren?"

7) a. a. O. 77. 8) a. a. O. 70f.

„verkehrt", d. h. umgewandelt worden? Eines von beiden muß Luther annehmen, „sytenmal alles, das da ist, eintweders von nüwem gemacht oder us eim andren gemacht syn muß". Im ersteren Falle entstehen zwei unendliche Dinge. Das ist unmöglich. „Dann mögend zwey syn, so muß das erst nit unendlich gewesen syn, oder aber es hätte das nachgehnder nit mögen zulassen; dann das vorhin voll ist, mag nit mee zulassen, und das alle ding erfüllet, mag nit ein anders dulden, das auch alle ding erfülle, dann sy sind vorhin voll. Darus nun folgt, daß nit mee dann ein ding mag unendlich unermeßlich syn; das ist die einig gottheit." Der ganze Gedanke einer Schöpfung eines Unendlichen ist überhaupt unvollziehbar; das Unendliche ist ewig und hat keinen Anfang. Das eben ist Gott allein. Und Luther kann nicht einwenden: Christus ist aber doch Gott selbst; das heißt für Zwingli „hübschlich zwirblen und zweyen in den beeden naturen Christi", d. h. sie durcheinanderwerfen; nur der göttlichen Natur nach ist Christus „Gott selbst". „Der göttlichen Natur halb ist er da (zur Rechten Gottes) als der glych gwaltig, ewig, unangehebt gott, der allenthalb ist, alle Ding erhalt, allen dingen das leben ist und gibt." Die Verwandlung der menschlichen Natur in die unendliche Gottheit — die zweite Möglichkeit, die Luther bleibt — ist ebenso unstatthaft. Gott ist unwandelbar; deshalb er „weder in andere ding mag verkeert werden noch andre ding in in".[1]) Eine Umwandlung der menschlichen Natur in die göttliche hätte ferner die Leidensfähigkeit jener ausgeschlossen; wir ständen wieder beim „Marcionitismus" = Doketismus. Folglich: „es blybt styf by der alten rechten theology, daß die beeden naturen in Christo nit vermischt werdind". Das ist allerdings der Kernpunkt in dieser ganzen Frage für Zwingli.

Den von Zwingli versuchten Bibelbeweis zu besprechen, ist zwecklos, aber darauf wird hingedeutet werden müssen, daß Zwinglis Christologie das Problem eben auch nur dialektisch löst. Er ist nicht vorstellbar, dieser Christus, der „allenthalb ist, wo die grechte hand gottes ist, nit nach beeden naturen, sunder allein nach der göttlichen".[2]) Seine Menschheit bleibt „umzilet oder umschriben nach der art und eigenschaft der person", auch nach der Verklärung; sie mag „nit unendlich syn".[3]) Ist sie dann aber mit Christus zur Rechten Gottes, so wird diese für die Menschheit Christi doch ein locus circumscriptus. Zwingli empfindet die hier vorliegende Schwierigkeit wohl[4]), kann sie aber nicht befriedigend lösen. Geschickt spielt er das von Luther gebrauchte Beispiel von Seele und Leib in neuer Deutung gegen den Wittenberger aus: wie es nur eine Seele ist, die in Hand, Haupt und Fuß ist, so ist die Gottheit Christi auch in der Menschheit, ohne sich hier zu erschöpfen. Damit ist dann aber das Pro-

---

1) ib. 72. 2) ib. 81. 3) ib. 82.

4) „Jez lern, wie die menscheit Christi zur grechten gottes endlich und umschriben sye, so doch die grechte keins wegs umschriben oder ynzilet ist." ib. S. 82.

blem sofort wieder abgelenkt auf die Allgegenwart der Gottheit, während doch die nähere Erklärung der Beschränktheit der Menschheit zur Diskussion stand.

Viel glücklicher ist Zwingli mit seinen um das Wort: „das Fleisch ist gar nit nütz“ konzentrierten Gedanken. Hatte er den Hinweis auf Luthers Kirchenpostille zur Christologie[1]) nicht benutzt, so zieht er hier die Epistel zum Sonntag Septuagesimä in der Postille heran. Selbst gelesen hat er die Stelle offenbar nicht, man hat ihm davon erzählt, sie war in der Publizistik zitiert worden[2]) und legte allen Nachdruck auf den Glauben. Wie kann nun Luther jetzt „das Blatt umkehren“ und gerade das Essen des Leibes in den Vordergrund rücken? Wäre das richtig, so „wöllt ich dem, der die brüne im mund hat, den lychnam Christi ze essen geben und wöllt darzu schryen: sollt er, der so heilig ist, nit mögen die brüne hinnemen“?[3]) Mit anderen Worten: Luthers Anschauung führt zur Magie ganz nach „der päpstler art“. Auch zu 1. Kor. 10, 16 hat Luther im „Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen, wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften“ 1519 „wol und recht gepredget und geschriben“, in der Schrift „wider die himmlischen Propheten“ aber schreibt er genau das Gegenteil.[4]) Da im Griechischen steht: *ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν* — mit Artikel —, darf nicht allgemein übersetzt werden: Fleisch, fleischlicher Sinn. Daß bei einer Gegenüberstellung von „Fleisch“ und „Geist“ in der Schrift „Fleisch“ „den alten Adam, nit Christus' fleisch“ bedeute, stimmt nur für die Fälle, in denen es sich um unseren Geist und unser Fleisch handelt. Z. B. Gal. 5, 17. Aber nicht absolut; wie 1. Tim. 3, 16 — das Beispiel hatte auch Oekolampad gebracht[5]) — beweist. Joh. 6, 63 kann aber der lebendig machende Geist nur der Gottes = Christi sein, also auch das Fleisch nur Christi Fleisch — „oder aber es wäre nit antithesis“.

Das Wort: „der geist ist, der da lebend macht“ ist für den ganzen Streit grundlegend. „In dem wort fallt alles das hin, das du dem lyblichen essen andichtest, dann schlechts der geist macht lebend.“[6]) Mit der geistigen Höhe des Glaubens verträgt sich nicht die Forderung, zu glauben, „daß hie lyblich fleisch und blut geessen werdind“. Das ist eine opinio, aber keine fides. Diese ist klar, schlicht und einfältig, Luther hingegen verbietet die nähere Erforschung seiner Ansicht und kennzeichnet sie damit als „Wahn“.[7]) Glaube ist ferner Vertrauen, was nützt aber dem Gewissen das leibliche Essen? Wer Gott dienen will, muß ihm aus dem Glauben dienen, „nit mit lyblichem essen sines fleisches. Der geist ist, der da lebendig macht, so muß es allein geist syn, das unseren

1) Siehe oben S. 545.

2) „Als mir anzeigt wirt“, sagt Zwingli a. a. O. 85. Es handelt sich um EA² 8, 96f.

3) a. a. O. 86. 4) ib. Zur Sache siehe o. S. 180f. 5) Siehe o. S. 536.

6) a. a. O. 88. 7) a. a. O. 59f.

geist sichret zum leben". Den Geist aber gibt Gott in unsere Herzen, „und ist nit dahar kommen, daß wir sin fleisch und blut lyblich essind".[1] Darum kann auch von einer Garantie der Sündenvergebung durch das leibliche Essen und Trinken keine Rede sein, und Luthers ganze Auffassung vom „Nutzen" des Sakraments fällt dahin. „So ist ouch der nutz, den du anzeigst im lyblichen essen, nüzid, da du sprichst, die sünd werdind damit verzigen, und wyst uns der gloub allein uf sinen tod, nit ufs lyblich essen um verzig der sünden."[2] Einmal hat Christi Leib die Sünde hinweggenommen; soll sich das im Abendmahl wiederholen, so ist das einmalige Kreuzesopfer nicht ausreichend gewesen. Gott hat den Glauben durch den heiligen Geist gegeben, der mehrt ihn auch (Luk. 17, 5), nicht das leibliche Essen. „Hie sichst du, lieber Luther, daß der heilige geist der tröster ist, nit das lyblich essen." Was wir beim Abendmahl glauben und hoffen, „wirt uns lyblich hie nit ggeben." „Hie wirt uns, das wir hoffend, nimmer anderst ggeben weder mit rüw der conscienz, welche rüw nüzid anders ist weder der fest gloub."[3] Das leibliche Essen kann dem Gewissen gar keine Freude und Sicherheit bringen, wohl der Glaube. Er trägt auch die Auferstehungshoffnung unmittelbar in sich. „In Christum vertruwen bringt ewige seligheit." Christi Kraft macht den Leib lebendig, nicht das Essen seines Leibes. Von einer langsamen Heranpräparierung des Auferstehungsleibes ist daher auch keine Rede. „Es uferstond ouch unsere lychnam nit von stund an, so wir gesterbend, am dritten tag wie Christus, sunder blybend tod und ful bis an'n letzten tag. Wie werdend sy dann durch das lyblich essen zur urstände erhalten?" Die Patriarchen werden doch auch auferstehen, wo aber hat Abraham den Leib Christi leiblich gegessen?[4]

Bei der Deutung der Einsetzungsworte des Abendmahls ist das Entscheidende die Annahme eines Tropus, gleichgültig, in welchem Worte man ihn findet; darum schließt Zwingli sich mit Karlstadt und Schwenckfeld zusammen, es „bleibt ein Sinn und ist je keine Zwietracht".[5] Man muß zu den Worten: „das ist min lychnam" die anderen hinzunehmen: „der für üch hingegeben wirt", dann wird das Absurde der Ansicht Luthers klar. Denn wie können wir den Leichnam Christi essen, wie er am Kreuz gehangen ist?! Jene Worte des Lukas und Paulus, um die Luther sich nicht kümmert, sind tatsächlich „das zeichen oder griff, daran man erlerne den verstand der vordrigen worten: das ist min lychnam".[6] 1. Kor. 10, 4 muß ein Tropus angenommen werden, im anderen Falle „erkriegend wir nüts anders, weder daß Christus ein natürlicher steininer schroff oder fels sye".[7] Luthers Ausdeutung von Ex. 12, 27 sucht mit einem „losen Gleich-

1) ib. 56. 2) ib. 57. 3) ib. 58.

4) ib. Vgl. dazu die ähnlichen Gedanken Oekolampads oben S. 542.

5) a. a. O. 26, vgl. 29f. und 49. Hier schließt sich Zwingli noch besonders mit Oekolampad zusammen.

6) ib. 36, vgl. 39. 7) ib. 43.

nis“ alle Schwierigkeiten niederzuschlagen; wenn es heißt: „das wirt üch zu einer gedächtnuß syn“, so zielt das „das“ auf das Fest und das Lamm, das gegessen wird, folglich ist dieses „ein gedächtnuß des lebendigen beschechnen überschrittes“.[1]) Daß „ist“ nun überall im Sinne von „bedeutet“ genommen werden muß, haben die Schweizer nicht behauptet.[2]) Wäre aber umgekehrt kein Zeugnis für das sonstige Vorkommen von „ist“ = bedeutet in der Schrift da, so müßte doch in den Abendmahlsworten so gedeutet werden; das beweist der Zusammenhang und das „wysende liecht des gloubens“.[3]) „Den lychnam Christi lyblich essen, widerstat dem glouben.“[4]) Damit kehrt Zwingli wieder zu diesem entscheidenden Punkte zurück. Die Seele kann nicht durch leibliche Dinge „gespeist oder sicher gemacht“ werden. Exegetisch betont Zwingli, daß die Worte: „nehmet, esset“ „heißende“ sind, die folgenden: „das ist mein Leib“ „gschicht- oder thätliche wort“, die darum den Leichnam Christi nicht „machen“ können, weder durch den Glauben noch durch die Konsekration.[5])

Die Schärfe des Gegensatzes gegen Luther läßt Zwingli in dieser Schrift alle Annäherungsversuche unterlassen und seine alte Anschauung von 1524/25 vertreten. Die Möglichkeit einer Verständigung, die Luthers Wertlegen auf die „Geistigkeit“ des Genießens des Leibes bot[6]), wird nicht benutzt. Das Abendmahl ist Gedächtnismahl, Danksagung für die Wohltat des Todes Christi, Bekenntnisakt der Teilnehmer.[7]) Und wenn Zwingli, veranlaßt durch Luthers Polemik, „nit ein ytel gemein brot“ aus dem Sakrament gemacht sein lassen will, so vermeidet er doch jeden mystischen Anstrich und spricht nicht, wie Oekolampad, vom „heiligen“ Brot. Es ist „ein verzeichenlich brot und maß“, ein „war- und pflicht- oder einigungzeichen“ und nur insofern kein „gemein“ Brot; rücksichtlich der „materi oder substanz“ bleibt es Brot.[8])

Konkordienmaterial findet sich daher in dieser Schrift nur wenig. Zwingli spricht eingangs[9]) davon, daß dieser Streit am besten lateinisch geführt worden wäre, damit das Volk hätte unberührt davon bleiben können. Er verteidigt die Straßburger, deren Wort, die Sache sei nicht so groß, daß man deshalb „zerrütten“ sollte, ihnen Luthers Tadel zugezogen hatte. „Sy habend aber recht geredt der zerrüttung halb; dann es soll nit allein die sach, sunder keine in der kilchen gottes zerrüttung

---

1) ib. 44f., vgl. 48. 2) ib. 50. 3) ib. 51. 4) ib. 52, vgl. 56.

5) ib. 54f. Zwingli sagt weiterhin: selbst wenn Christus gesagt hätte: da werde mein Leichnam aus oder im Brot, so hätte er noch nicht die Verheißung beigefügt, daß das auch eintreten werde. „Denn wenn uns Gott gleich heißt den andren Backen auch darheben, thun wir's darum nicht. Warum? Daß er uns nie verheißen hat, daß wir so vollkommen seien, daß wir's thun werden.“ Auf die Weise kam man freilich bequem über die Bergpredigtforderung hinüber.

6) Siehe oben S. 510ff. 7) a. a. O. 28f., vgl. 55. 8) a. a. O. 28f., vgl. 33.

9) ib. 18.

machen, sunder es soll ie einer dem andren losen (hören) und, so die warheit erhört wirt, der irrend wychen."[1] Als Beweis für diese Gesinnung seinerseits führt er sein langes Schweigen an, während Luther der Unfrieden stiftende Wolf sei. Kein Wunder, daß bei der Geringfügigkeit dieser Versöhnungsgedanken die Schrift in eine Aufzählung der Gegensätze ausklingt! —

Gerade in Straßburg nun hat Zwinglis Schrift besonders gut gefallen. Capito und Bucer schrieben am 7. und 8. Juli an den Verfasser, beide einig im Lob der „gewichtigen, starken Schrift gegen die törichten Schimpfereien Luthers", die von „allen Redlichen bis zum Wundern gebilligt wird".[2] Beide wünschen eine Übersetzung ins Lateinische, etwa durch Myconius oder Leo Judae; denn man sagt, Luthers Schrift: „daß diese Worte usw." würde von Jonas übersetzt. Noch vier Monate später, am 7. November, konnte Capito dem Zürcher Freunde bestätigen, daß seine Schrift „die Abendmahlssache mächtig gefördert" habe.[3] Oekolampad dachte über den Plan der Übersetzung anders; auch er war zu einer solchen für seine Schrift aufgefordert worden, hatte auch schon damit begonnen, zweifelte aber, ob es der Mühe wert sei. Er rechnete mit der Möglichkeit, Luther könnte, wenn die schweizerische Übersetzung zuerst herauskäme, in besonderer göttlicher Erleuchtung die von Jonas unternommene Übersetzung seiner Schrift verbieten oder Milderes vorbringen; dann seien die Schweizer beschämt, der Vorwurf mangelnder Liebe laste auf ihnen.[4]

Luther äußert sich erstmalig am 12. August über die Schriften der beiden Schweizer; er hat sie aber noch nicht gelesen und kann sie auch noch nicht lesen, bis er wieder hergestellt ist.[5] In Händen hatte er sie noch nicht, nur einen Brief Zwinglis, in dem dieser sie angekündigt hatte; er hat den Brief „trotziger" als den ersten, der die „amica exegesis" überbrachte, genannt.[6] Am 20. August wunderte er sich, daß die Bücher noch nicht da sind; andere haben sie schon in Händen und erklärten den Inhalt für „Wahnsinn" — „was ich gerne glaube".[7] Auch am 21. August ist die Sendung noch nicht da.[8] Am 29. schrieb Gerbel aus Straßburg, lobte Luthers Buch „daß diese Worte usw.", um die Gegenschriften der beiden Schweizer als den Gipfelpunkt ihres „Stolzes und Trotzes" hinzu-

1) ib. 32. Zu Straßburg vgl. auch den Schluß S. 92f. 2) IX, Nr. 632, 633.
3) IX, Nr. 666.
4) IX, Nr. 635 (14. Juli). Die Übersetzungen sind dann hüben wie drüben unterblieben. Möglicherweise liegt dem Gerücht von Jonas' Übersetzungstätigkeit eine Verwechslung zum Grunde: Jonas gab Ende Oktober 1526 Luthers Schrift „vom Anbeten des Sakramentes" in lateinischer Übersetzung heraus (Kawerau: Jonasbriefe I, 102f.).
5) Enders 6, Nr. 1186. Vgl. auch WA. XXIII, 377, Z. 29f. Theodor Bibliander will das freilich nicht glauben: „Quodsi vera dicit Lutherus, quod non credo, si liceat virum mendacii suspectum habere, culpa in illis est, cur minus acceperit, qui Luthero favere videntur (an O. Myconius aus Liegnitz, 1527, 11. Dez., Simmlersche Sammlung).
6) ib. Nr. 1187 (19. August). 7) ib. Nr. 1188. 8) ib. Nr. 1189.

stellen und Luther schon einen leisen Wink zu einer Gegenschrift zu geben: tu contra audentior ito. Die Stimmung in Straßburg gibt er wohl richtig wieder, wenn er sie als „Sieg über Luther" kennzeichnet.[1]) Am 16. September meldet Melanchthon aus Jena an Luther und Bugenhagen, daß er „dieser Tage" die Schriften Zwinglis und Oekolampads empfangen habe, und spricht den Wunsch nach einer Entgegnung Luthers aus, die zu geben leicht sei.[2]) Dann hören wir lange nichts mehr von der Sache; erst als Luther am 8. Oktober Michael Stiefel die Schriften der Gegner aufzählte, erscheinen unter ihnen auch „Zwingel und Oekolampad", und die von Gerbel gegebene Anregung wird zur Erwägung gestellt: „ich will sehen, was Christus mir gegen sie geben wird".[3]) Bald darauf muß er auch mit der Lektüre der Schriften der beiden begonnen haben; denn die Äußerung an Melanchthon vom 27. Oktober: „den Zwingli halte ich des heiligen Hasses für sehr würdig, der so verwegen und töricht im heiligen Worte Gottes verfährt", setzt Einblick voraus[4]), zumal am 1. November der Wunsch zur Antwort ausgesprochen wird.[5]) Am Martinstag, den 10. November, ist dann endlich das von Zwingli selbst angekündigte Exemplar eingetroffen[6]), inzwischen hatte Luther aus einem geliehenen Exemplar „fast drei Bogen" gelesen.[7]) Er ist verbittert dadurch, sieht in den falschen „Brüdern" den Judas, vertraut aber unentwegt auf Christus. Am 22. November meldet er an Link den Entschluß, „noch einmal den Schwärmern zu antworten mit einem Bekenntnis meines Glaubens. Satan treibt und möchte, ich sollte nichts weiter schreiben, vielmehr mit ihm in die Hölle hinabsteigen, Christus möge ihn zertreten".[8]) Am 28. Nov. ist Luther schon bei der Arbeit; denn er klagt über die „Rohheit" der Grammatik und Dialektik Zwinglis, „zu geschweigen von seinen anderen Künsten", der sich aber doch des Sieges rühmt.[9]) Während der Arbeit hatte er dann Ende November einen langen Brief an Karlstadt zu schreiben, und da er in ihm auf sein künftiges Buch verweist, zeigt dieses Schreiben, welche Gedankengänge Luther damals bewegten[10]); er rechnet in ihm gleichzeitig summarisch mit den Schweizern ab. In klarer Disposition unterscheidet Luther die „Worte" (verba) und „die Sache" (res). Müssen

---

1) ib. Nr. 1194.

2) Enders 17, Nr. 3675: „Ego optarim a D. Martino caussam ipsam tractari nec repeti horum scripta. Uno loco valde niti videri volunt, quod Christus sit in certo loco sicut alia corpora, quod credo facile eis eripi posse.

3) ib. Nr. 1213. 4) ib. Nr. 1218.

5) ib. Nr. 1219. Wenn Luther beifügt: exemplar tuum servabo, sed suo tempore reddam, so möchte man vermuten, daß das von Zwingli selbst angekündigte Exemplar nocht nicht angekommen ist und Amsdorf — der Adressat des Lutherbriefes — das seinige zur Verfügung stellte. So auch Thiele in WA. XXVI, 244.

6) Vgl. Vorwort zum „Bekenntnis vom Abendmahl" WA. XXVI, 261.

7) Enders 6, Nr. 1223. Zur Datierung siehe WA. XXVI, 244. Das geliehene Exemplar ist wohl das Amsdorfs, vgl. Anm. 5.

8) ib. Nr. 1227. 9) ib. Nr. 1229. 10) ib. Nr. 1231.

die Worte anders verstanden werden als sie lauten, und wird Christi Leib im Abendmahl leiblich gegeben und gegessen? Eins bedingt das Andere. „Müssen die Worte verstanden werden, wie sie lauten, so haben wir zweifellos gesiegt und Euch die Sache aus den Händen gewunden; umgekehrt, beweist Ihr die Sache, so habt Ihr zweifellos die Worte uns aus den Händen gewunden, sie müssen dann anders verstanden werden als sie lauten." Die Gegner können aber den klaren Wortsinn der Einsetzungsworte nicht umstoßen, weder Karlstadt noch Zwingli und Oekolampad. Gewiß darf und soll man dunkle Worte der heiligen Schrift durch helle erläutern, aber ehe man die Einsetzungsworte nach Joh. 6 erklärt, ist zu beweisen, daß jene dunkel sind. Joh. 6 soll allerdings „Christi Fleisch geistig gegessen" werden, aber das schließt einen leiblichen Genuß im Abendmahl ebenso wenig aus wie die geistige Geburt Christi in den Galatern Gal. 4, 19 die leibliche Geburt durch Maria. Für die Deutung von 1. Cor. 10, 16 verweist Luther auf sein künftiges Buch: daß Brot da sei, leugne niemand, wohl aber, daß nur Brot da sei. Wertvoll für die Zukunft konnten Luthers Äußerungen über das Verhältnis von leiblicher und geistiger Gabe im Sakrament werden. Er läßt jetzt nicht sowohl das Fleisch Christi geist-leiblich sein[1]), vielmehr unterscheidet er von dem (nicht näher bestimmten) Genuß des Leibes Christi eine besondere Geistesgabe — in Anpassung an Gedankengänge Karlstadts. Corporalis datio figurat spiritualem dationem, qua spiritus sanctus nobis in cor donat Christi carnem credere, sicut idem dat in coena corporaliter[2]) comedere eandem carnem. „Diese beiden Gaben widerstreiten sich nicht, schließen sich auch nicht gegenseitig aus, stimmen vielmehr schön zusammen, wie seine leibliche Hingabe als Diener beim Fußwaschen und Tischdienst nicht hindert, daß er sich geistig zum Glauben dargibt." Die Gedankengänge sind um deswillen wertvoll, weil hier, wenn auch nur theoretisch, die geistige Gabe abgelöst wurde von dem Genuß des Fleisches Christi, das jene „figurierte" und damit als die höhere erwies. Das trieb deutlich nach links, schon sofern die Notwendigkeit der zweiten Gabe nicht recht einleuchtete.

Am 29. Dezember 1527 läßt Luther wiederum an Link verlauten, daß er bei der Arbeit ist[3]), ebenso am 31. Dezember an Nikolaus Hausmann[4]) und Jakob Probst[5]); letzterem gegenüber betont er, daß er „zum letzten Male" schreibe. Auch am 27. Januar 1528 spricht er Johann Heß gegenüber von der „letzten Schlacht mit den Sakramentariern"[6]); endlich,

---

1) So oben S. 507ff.

2) Das corporaliter schließt nicht den leiblich-geistigen Genuß aus, sondern ein; es handelt sich hier um die Gabe des Fleisches Christi im Gegensatz zur rein geistigen Gabe. Luther hat ja stets abgelehnt, sich das Essen des Fleisches Christi wie das Essen „eines Stück Rindfleisch" zu denken.

3) Enders 6, Nr. 1247. 4) ib. Nr. 1250. 5) ib. Nr. 1251.

6) ib. Nr. 1274.

am 5. Februar heißt es Spalatin gegenüber: „mein Antiswermerius ist unter der Presse“.[1]) Am 25. Februar glaubt Luther Link gegenüber das Erscheinen des Buches auf der kommenden Frankfurter Ostermesse in Aussicht stellen zu können.[2]) Die Verheißung ging in Erfüllung: Ende März gab Luther einem Freunde Exemplare des fertigen Werkes nach Nürnberg an Link mit „zur Verteilung unter Euch. Gott gebe, daß sie bei vielen Frucht schaffen“! Er setzte hinzu: „ich habe beschlossen, jene eitlen Schwätzer zu verlassen und dem Schreiben gegen sie ein Ende zu machen, weil ich sehe, daß eine solche Unkenntnis der Logik bei ihnen herrscht, daß man sie unmöglich belehren oder widerlegen kann, auch wenn sie auf natürliche Weise irren sollten. Denn Belehrung oder Disputation ist ohne Dialektik, nämlich natürliche, unmöglich; in der aber ist Zwingel so ungebildet, daß er mit einem Esel verglichen werden kann“.[3]) Am 12. Mai meinte Luther gegenüber Link, er werde den „Antischwärmer“ wohl gesehen haben[4]), versprach sich aber im Briefe vom gleichen Tage an den Nürnberger Abt Friedrich Pistorius keinen Erfolg von seiner Beweisführung auf die Gegner: „sie sind dem Lichte abgewandt und lieben nur ihre Finsternis bis zum Wahnwitz“.[5]) Doch mag auch bei jenen seine Mühe umsonst sein, Christus wird doch einige andere „von jener Pest befreien und retten“; das ist Luthers Trost.

Die außerordentlich lange Verzögerung der Fertigstellung der im Originaldruck 120 Blätter umfassenden Schrift war bedingt durch sonstige Arbeitspflichten Luthers, insbesondere durch seine Visitationstätigkeit, vor allen Dingen aber durch körperliche und geistige Anfechtung, die sich bis zum Jahresanfang hinzog. Und wenn er es auch selbst nicht Wort haben wollte[6]), tatsächlich haben auch die Schwärmer in den ihn quälenden Gedanken eine Rolle gespielt. Wir wiesen schon oben (S. 513f.) darauf hin. Die Aufzeichnungen des Justus Jonas vom 7. Juli 1527[7]) enthalten auch den Seufzer: „O wie werden die Schwärmer ein Wesen anrichten nach meinem Tod!“ Und Melanchthon berichtet im Anschluß an eine Schilderung von Luthers Anfechtungen: „Wir haben über die Eucharistie gesprochen. Als ich furchtsam viel darüber disputiert hatte, sagte er mir, was ich gern hörte, er denke felsenfest das, was er gelehrt hätte.“[8]) Es kam hinzu, daß in Coburg der Zwinglianismus selbst Fuß zu fassen drohte: ein Militär[9]), Hans Mohr, war „der Zwinglischen, Dr. Karlstats und Ecolampadi Lahr mit dem Sacrament etwas anhängig“ und brachte durch

1) ib. Nr. 1281.
2) ib. Nr. 1289. Vgl. weitere Nachrichten aus dieser Zeit WA. XXVI, 246.
3) Enders 6, Nr. 1306. 4) ib. Nr. 1324. 5) ib. Nr. 1325.
6) Vgl. z. B. Enders 6, Nr. 1188, 1189: non quod sacramentarii nos moveant etc.
7) Kawerau: Briefwechsel des Justus Jonas I, 104ff.
8) CR. I, Nr. 484, vgl. Nr. 487.
9) Homo militaris, so nennt ihn Seckendorf: Commentarius de Lutheranismo II, Sect. 13, § 43. Der Kurfürst Johann nennt ihn einen „Kriegsknecht“ (Enders 6, Nr. 1267).

öffentliches Reden inter pocula diese Meinung unter die Leute. Wie der Bericht der Räte besagte, hatte er sich geäußert, „es sei je Unrecht, daß man aus der Creatur in des Herrn Brot und Wein das machen soll, daß der Schöpfer selbst sei, und sei zu erbarmen, daß das arm Volk so jämmerlich in den Dingen sollt verfuhrt werden.“ Luther hatte den Fall zu begutachten und antwortete am 16. Januar 1528[1]) scharf ablehnend. Mohr hat keinen militärischen Befehl, „von solchen Sachen offentlich zu reden“; ferner verlangt niemand von ihm ein Glaubensbekenntnis, folglich hat er zu schweigen, bis er gefragt wird. Sodann unterstellt ihm Luther, genau wie den Zwinglianern überhaupt[2]), Ungewißheit: er ist der Sachen nicht gewiß und kann es nicht sein, folglich „soll er auch bei niemand davon reden, es sei gelehrt oder ungelehrt, der Meinung, daß er's für gewiß halten wolle“, vielmehr, wenn er nicht völlig stillschweigen kann, den Pfarrer um Rat fragen. Drittens: Mohr lästert „mit öffentlichen Lügen unsern Glauben“; damit hat er „billig ewigs Schweigen verdient“. Es kann nach Luther keine Rede davon sein, „daß die Creatur zum Schöpfer gemacht werde, wenn wir sagen, daß Christus' Leib im Abendmahl oder das Brot sei“. Denn Leib Christi und Brot sind ja nicht identisch („ein Wesen und Natur“), vielmehr nur „zugleich da“. Übrigens wäre der Ausspruch: Kreatur ist Schöpfer geworden, nicht absolut („aller Ding“) falsch; denn Gott ist ja Mensch geworden und der Mensch ist Gott in Christus, so doch Mensch Kreatur und Gott Schöpfer ist. „Darumb solch Rede bei den Christen nicht so gräulich ist, wie sie lästern.“ — Der Fall beweist, daß nach wie vor[3]) die Gedankengänge der Schweizer ihren Weg nach Sachsen fanden, der Soldat hat einen Zwinglischen Grundgedanken ganz richtig verstanden, wenn es auch dahingestellt bleibt, ob er eine der Zwinglischen Schriften gelesen hat. Das sofortige Verbot aber seiner Meinungsäußerung konnte nur Wasser auf die Mühle der Zwinglianer leiten; es bestätigte den Vorwurf der sächsischen Intoleranz und ließ das Zürcherische Verfahren, die Lutherschriften frei verkaufen zu lassen[4]), in hellem Lichte erstrahlen.

Die zwischen Zwinglis letzter Schrift und Luthers „großem Bekenntnis vom Abendmahl“ liegende lange Zeitspanne ist anderweitig auf den verschiedenen Kriegsschauplätzen mit einer sehr regen Tätigkeit ausgefüllt worden.

---

1) Enders 6, Nr. 1268, EA. 53, Nr. 215. Zu vergleichen sind auch die Briefe Melanchthons CR. I, Nr. 481, 482. Auch Melanchthon kommt darauf hinaus: quoniam non gerit munus docendi, desinat disputare ac docere in publico. Er empfahl dann gelegentliche Predigt über das Abendmahl in Coburg.

2) Siehe oben S. 183. 3) Siehe oben S. 278.

4) Vgl. z. B. 2 2, 27: „Dine beede bücher von bilderen und nachtmal Christi wider die schwärmer hat man by uns fry gelesen.“

Kapitel 11.

Kleinere Streitigkeiten 1527/28.

In den süddeutschen Reichsstädten rangen die Gegensätze noch immer miteinander.[1]) Nach Memmingen an Simpert Schenk hatte Zwingli am 12. Februar 1527 einen Brief geschickt; er ging über Ulm durch die Hände von Konrad Sam und muß wichtigen Inhalt gehabt haben, denn auch der Ulmer Bürgermeister Bernhard Besserer soll ihn lesen.[2]) In Ulm selbst versuchte Eck eine Gegenreformation und benutzte als Hebel dazu wieder einmal die Abendmahlslehre. Nach einer Disputation mit Sam hatte, „weil er vor dem Rate Rechenschaft seines Glaubens nicht ablegen wollte", der Minorit Johann Ulrici die Stadt verlassen müssen. Eck trat für ihn ein, verlangte in einem Schreiben an den Rat vom 19. August 1527 die Rückkehr des Mönches und drohte mit Anklage vor dem Kaiser oder einem anderen Richter wegen Ketzerei in der Frage des Abendmahls. Sam habe die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakrament des Altars geleugnet, er, Eck, aber habe auf der Badener Disputation erwiesen, „daß Leib und Blut Christi im Abendmahl gegenwärtig sei". Der Ulmer Rat verbat sich in einem Schreiben vom 26. August diesen Eingriff, Eck beharrte auf seinem Standpunkt, worauf der Rat sich an Ecks Landesherrn, Herzog Wilhelm von Bayern, wandte. Inzwischen hatte Eck Sam zur Disputation gefordert, und dieser erbat sich vom Rate Ulm als Kampfplatz. Die Angelegenheit ging noch weiter, die Disputation wurde schließlich auf das Berner Religionsgespräch von 1528 abgestellt, doch erschien hier nur Sam, nicht Eck. Zwingli hat durch Bucer von dem Handel erfahren.[3])

In Konstanz druckte im Herbst 1527 Jörg Spitzenberg die „Appellation etlicher Pryester zu Costantz von der vermeindlichen Citation deß Bischofflichen Vicaris, yetzo zu Raddolfszell. Darinn ouch ursach yrer handlung, warumb sy sich in Eelich leben begebenn und die Päbstisch messß geurlobt habind, kurtz aber grundtlichen anzögt würdt." Hier hieß es, die Christen, ohne Unterschied von Priestern und Laien, „sollend sych all diß Nachtmals gebruchen zu ainer widergedächtnuß und dancksagung deß opffers und tods Christi. Bruchend es die Pfaffen anderst, so bruchend si es falsch und on allen grund der wort Christi".[4]) Wie das zu verstehen sei, verriet klagend der Domherr Botzheim. „Die Jünger Zwinglis und Oekolampads schreyen unaufhörlich gegen meinen Glauben vom Abendmahl. Ambrosius Blarer, der Abgott der Constanzer, stellt es ihnen frei, was sie hierüber glauben wollen, und erklärt es für eine gleichgültige Sache, ob man dies oder jenes glaube. Das nun zwar gefällt manchen nicht, allein er ist

1) Vgl. oben S. 202ff. 2) IX, Nr. 589. Der Brief ist verloren.

3) IX, Nr. 657. Dortselbst weitere Literaturangaben. Vgl. Nr. 658.

4) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Zur Datierung vgl. E. Issel: Die Reformation in Konstanz, 1898, S. 69f.

nun einmal durchaus für Zwinglis und Oekolampads Ansicht eingenommen. Gegen die Messe tritt er mit aller Gewalt auf.“[1])

In Augsburg suchte Anfang und Mitte Mai 1527 Jörg Regel, einst Lutheraner, dann Zwinglianer, aber damals schon auf der Grenze hin zum Täufertum stehend, die Fühlung mit Zwingli[2]), übersandte Zwingli „ain piechlin, wie hie von etlichen predicanten das nachtmal gehalten und vorglesen wirt“ — vermutlich die Predigten Michael Kellers[3]) — und ließ durch seinen Freund Wolfgang Weckinger die Einigungsformel überbringen, die Urbanus Rhegius im April 1527 den Augsburger Prädikanten vorgelegt hatte. Sie war als „Verainigung“ gedacht[4]), ist also eine Konkordie vor der Wittenberger von 1536. Sie mochte sich nahelegen angesichts der schwierigen Verhältnisse in Augsburg, insbesondere angesichts der hier immer stärker werdenden täuferischen Opposition[5]), ist aber nicht minder bezeichnend für ihren Verfasser. Er stand, wie wir sahen[6]), damals noch auf der Grenzscheide zwischen Luthertum und Zwinglianismus und hat sich deshalb als den geeigneten Unionsmann gefühlt. Es ist nicht richtig, daß sein Vorschlag „durchaus die Zwinglische theologische Anschauung“ enthält.[7]) Gerade um deswillen nicht, weil „sich hier fast wörtlich dieselben Ausführungen finden, die bereits in der ‚Summe der christlichen Lehre‘ gegeben waren“.[8]) Denn diese waren eben nicht schlechthin zwinglianisch, standen vielmehr im Dienste der Einigung. Die setzt Rhegius jetzt in einem praktischen Versuche fort. Die Formeln sind dabei nicht viel klarer geworden als in seiner letzten Schrift. Es findet sich wieder der Hinweis auf das Passahlamm und ein starker ethischer Einschlag. Aber die springende Frage der Realpräsenz ist ganz im unklaren gelassen. Rhegius sagt, daß Christus im letzten Nachtmahl „selbst die Gläubigen speist und tränkt“. Das ist nicht Zwinglische Formulierung, auch nicht in den am weitesten Luther entgegenkommenden Äußerungen[9]); sie ist vielmehr lutherisch empfunden, sofern Christus uns hiernach im Abendmahl etwas gibt. Unentschieden bleibt, was er gibt, aber es hinderte nichts, hier im Sinne Luthers die leibliche Realpräsenz einzubeziehen. Auf der anderen Seite freilich bemüht sich Rhegius, auch den Zwinglianern die Formel schmackhaft zu machen, wenn er als den Zweck dieser Speisung und Tränkung

1) K. Walchner: Joh. v. Botzheim, 1836, S. 71, 135.

2) IX, Nr. 619 (15. Mai); dem Briefe ging ein verlorener vom 8. Mai voraus.

3) Siehe oben S. 263f. 4) Abgedruckt IX, S. 136f.

5) Darauf legt Seitz ZKG. XIX, 315f. Nachdruck. Man wird aber den Bestrebungen des Rhegius nicht eine unmittelbare Spitze gegen die Täufer zusprechen dürfen, vielmehr hat er wahrscheinlich auch sie in die Konkordie einbeziehen wollen. Denn wir hören, daß er damals — Sommer 1527, das genaue Datum steht nicht fest — sich brieflich an Schwenckfeld wandte (Corpus Schwenckfeldianorum II, 629). Leider ist der Brief verloren. Auch die Beziehungen Regels zu Rhegius weisen in diese Richtung, so gewiß Schwenckfeld nicht ohne weiteres mit „den Täufern“ gleichzusetzen ist.

6) Oben S. 448ff. 7) So Seitz a. a. O. 315. 8) Seitz a. a. O.

9) Siehe oben S. 483f.

bezeichnet, „seiner unermeßlichen Lieb gegen uns im Werk der Erlösung ernstlich zu bedenken mit diesen Worten: ‚thut das zu meiner Gedächtnis', und Paulus spricht: ‚verkündet des Herrn Tod, bis er kommt'; ohne Zweifel, daß unser Vertrauen in ihn als den einigen Heiland damit erweckt, gestärkt und unterhalten werde, so wir hören und zu Herzen nehmen, daß Gottes Sohn vom Himmel selbst unsere Sünde auf sich genommen hat und ist das rechte Osterlamm, das die Sünde hinnimmt." Diese Gedankengänge liefen ganz auf Zwinglis Linie, es fehlte hier nur die Anknüpfung bei einer Speisung und Tränkung durch Christus selbst. Auch die weiteren Gedanken des Rhegius von dem Vorsatz der sittlichen Besserung beim Abendmahlsgenuß sind Zwinglisch empfunden, schließlich gewinnt er aber wieder die neutrale Linie, wenn er sagt: „Dieweil man hier nicht des Bauchs Speise sucht, sondern der Seele, die sonst keine andere Speise hat denn Christum." Dem hätten sowohl Luther als auch Zwingli zustimmen können, jeder freilich in verschiedener Deutung. Das eben kennzeichnet des Rhegius Werk als Konkordienversuch. Wenn die Lutheraner ihn ablehnten[1]), so beweist das nicht seinen zwinglischen Charakter, sondern nur, daß er ihnen zu wenig bot; ihre Spezifika fehlten. Wenn die Zwinglianer keinen Einspruch erhoben — Näheres wissen wir nicht —, so beweist das ihre Anpassungsfähigkeit, so gewiß ihnen auch nicht allzuviel zugemutet wurde. Von irgendeinem Einspruch Zwinglis selbst verlautet nichts.

Der in seinem Verständigungsvorschlag angeschnittenen Frage nach der rechten Vorbereitung auf das Abendmahl hat Rhegius 1528 — das nähere Datum bleibt ungewiß — eine Sonderschrift „Prob zu des Herren Nachtmahl" gewidmet.[2]) Er schreibt „auf emsiges Bitten etlicher Einfältigen". Auch hier sieht Seitz „die Zwinglische Anschauung vertreten, und zwar unter Hervorhebung zweier Momente, des Bekenntnisses und der Verpflichtung beim Abendmahl". Aber das geht wiederum zu weit. Die kleine Schrift des Augsburgers ist nichts anderes als eine Selbstprüfung des Menschen vor dem Empfang des Abendmahls auf seine persönliche Würdigkeit hin. Als solche ist sie zunächst konfessionell ganz neutral, und die von Rhegius vorgeführten Momente der Selbstbesinnung auf die eigene Sündhaftigkeit und Christi Erlösungstat könnte selbst ein Katholik anstandslos hervorheben. Die starke Unterstreichung des Sakramentscharakters des Abendmahls, die Bezeichnung „Sakrament des Leibs und Bluts Christi" ist nicht Zwinglisch, und die Formel „ewiges Gedächtnis seines heilsamen Todes, aufgesetzt zu Übung und Stärkung des Glaubens oder Vertrauens in ihn" nicht ausschließlich Zwinglisch. Rhegius betont deutlich, daß man im Abendmahl etwas „erlangt", ja, er spricht von einer Speisung mit Leib und Blut Christi, um freilich die nähere Bestimmung

1) Vgl. F. Roth: Augsburgs Reformationsgesch., 2. Aufl. 1901, S. 207. Die Auffassung von Roth fußt im übrigen auf Seitz.

2) Werke I, S. 118—121, Seitz a. a. O. 313.

zu vermeiden. „Wie unser Leib von leiblicher Speise und leiblichem Trank gespeiset, getränkt, ernährt, aufenthalten und zu Werken des Lebens gestärkt wird im leiblichen Leben, also werden wir im geistlichen Leben gespeiset, getränkt, ernährt, aufenthalten und zu den Werken eines gottseligen Lebens gestärkt mit dem Leib und Blut Christi, so wir in diesem gläubigen Gedächtnis nach seinem Befehl festhalten, daß Jesus Christus, unser Herr, aus gnädigem Willen seines und unseres himmlischen Vaters für uns ist gestorben." Eine unzweideutige Erklärung, daß diese Speisung rein geistig zu verstehen sei, fehlt. Rhegius kann sagen, daß Christus „seinen wahren Leib und Blut unseren Seelen gegeben zur Speis und Trank des wahren ewigen Lebens", andrerseits von einem Empfangen „des heiligen Zeichens seines Leibs und Bluts mit Danksagung und öffentlicher Kundschaft unseres Glaubens" sprechen. Die erstere Formel war Lutherisch, die zweite Zwinglisch empfunden, mehr aber auch nicht, die Evidenz fehlte beide Male, es blieb Raum für Eindeutungen. Sogar die deutlich an Zwingli angelehnte Auslegung von 1. Cor. 10: „das ist eine h. Gemeinschaft des Leibs und Bluts Christi im Abendmahl, da wir durch's Band der Liebe zusammen vereinigt sollen werden in ein Leib" war nicht gegen jedes Mißverständnis geschützt. Rhegius steht also auch in dieser kleinen Schrift nicht auf seiten Zwinglis, ebensowenig bei Luther, sondern in der Mitte, die die Gegensätze ausgleicht.[1]) Die Augsburger Lutheraner müssen das allmählich doch empfunden haben; sie berichteten an Luther freundlicher über ihn, und dieser konnte am 7. Juli 1528 seine Freude darüber an Rhegius aussprechen, freilich nicht ganz von Skepsis frei.[2]) Acht Tage später freilich meldet er ohne Einschränkung an Link: „Du weißt wohl, daß Rhegius wieder vernünftig geworden ist und wacker mit uns gegen die Sakramentierer streitet."[3])

Wenn Johannes Brenz durch seinen Kommentar zum Johannesevangelium die strengen Bahnen Lutherischer Orthodoxie etwas zu verlassen drohte[4]), so steht gegen Jahresende 1527 sein „Luthertum" in den Augen der Lutheraner — und Zwinglianer wieder ganz fest. „Brentzius adhuc ineptit" urteilt Capito am 7. November.[5]) Drei Wochen später sprach ihm Luther sein volles Vertrauen aus auf Grund eines Briefes von Brenz

1) In diesen Zusammenhang dürfte auch der Brief IX, Nr. 647 vom 31. August 1527 einzustellen sein, der wahrscheinlich nach Augsburg gerichtet ist. Er behandelt in seinem ersten Teile das von Rhegius angeschlagene Problem der Gewissensprüfung vor dem Abendmahlsempfang. Die Handlung selbst wird nur als gratiarum actio gewürdigt. Wer ohne rechten Glauben hinzutritt, lügt gegen den h. Geist und isst sich das Gericht.

2) Enders 6, Nr. 1354: fama pervenit ad nos laetior quam antea. . . . Nunc aliud de te dicitur, quod vix verum esse credi sinit prior et desperata tristitia de alienatione tua.

3) Enders 6, Nr. 1357. Vgl. auch Nr. 1386. 4) Siehe oben S. 439ff.

5) IX, Nr. 666. Vgl. auch die Äußerung der Straßburger über Brenz in dem Briefe an Vadian vom 14. April 1528: Brentius cum suis definit, humanitatem Christi semper fuisse ubique sicut deitatem. Vide, quae monstra pariat nobis ἡ φιλαυτία (Vadiansche Briefsammlung IV, Nr. 513).

an Spalatin, den Luther „mit Freude“ las, weil er „so standhaft und aufrichtig das Wort Christi bewahre und lehre inmitten jener bösen und verderbten Nation“. Brenz gehört mit einigen wenigen Brüdern zum „wahren und echten Samen Israels“, Luther und Brenz sind Gott sei Dank ein Herz und eine Seele (spiritu et unanimitate coniunctissimi).[1]) Melanchthon, der Brenz „fast von Kind auf“ kannte, steckte hinter dem neuen Freundschaftsbunde; ihm hatte Spalatin einen (verlorenen) Brief von Brenz geschickt, und dieser hatte dann Luther herangezogen; Brenz ist für den Freundesdienst sehr dankbar gewesen.[2]) Einen Vertrauensbeweis gab dem Schwaben dann im Januar 1528 sein alter Freund Hiob Gast, der eben damals sich bei Johann Secer in Hagenau befand und dort das aufgefundene Manuskript der Abendmahlsschrift des Paschasius Radbertus in Druck gab mit Widmung an Brenz.[3]) Der Herausgeber benutzte den mittelalterlichen Autor, von dem er gar keine rechte Ahnung hatte[4]), als Kronzeugen für die Lutherische Sakramentslehre und sah in Brenz den facile dexterrimus insectator fanaticorum huiusmodi. Die Übereinstimmung des Paschasius mit Luther sollten Randglossen, auf die der Leser im Schlußworte ausdrücklich hingewiesen wurde, bekunden. Sie interessieren uns hier allein, bieten freilich nichts Originales; man wird aber den Finger darauf legen müssen, daß hier ein nicht mehr in die alte Kirchengeschichte — die nahmen auch die Zwinglianer für sich in Anspruch — fallender Autor für Luther requiriert wurde. Das bedeutete in den Augen der Schweizer — Zwingli hat die Schrift gelesen![5]) — wieder eine Annäherung an den Katholizismus, trotz aller Ablehnung der Transsubstantiation.[6]) Gast trägt im übrigen Luthers Abendmahlslehre vor, die er, wie die Einzelheiten beweisen, genau kennt. „Christi Leib selbst ist unter dem Brote.“[7]) „Nur

---

1) Enders 6, Nr. 1229, auch bei Hartmann Jäger: Brenz I, S. 434f.

2) Vgl. CR. I, Nr. 477, Enders a. a. O.

3) Ex vetustiss. orthodoxorum patrum Cypriani, Hilarii, Ambrosii, Augustini, Hieronymi, Isichii et Pascasii de genuino eucharistiae negocii intellectu et usu libellus, ex divinis scripturis ab iisdem dexterrime conflatus. Contra omneis vesano Sacramentario spiritu vertiginosos (qui cum ipsi patrum opinionibus pertinaciss. innitantur) plane Achilleum Telum. Nuper ex pervetusto exemplari, bonis avibus, in fanaticorum omnium internitiem depromptus. Haganoae per Joan. Secerium. Anno M. D. XXVIII. Am Ende: Haganoae, Mense Januario. (Exemplar der Kantonsbibliothek Zürich.) Die Widmung an Brenz war bisher unbekannt und wird von mir in den Brentiana im „Archiv f. Ref.-Gesch.“ veröffentlicht werden. Über den Zustand des von ihm gefundenen Manuskriptes, dem der Schluß fehlte, und die Herrichtung seiner Ausgabe macht Gast im Epilogus Angaben.

4) Er nennt ihn „homo, ut adparet, pius, doctus atque studiosus, cuius nomen antiquitatis, nimirum nobilitas, id quod vel ex ipsa phrasi rarum quiddam vetustati prae se ferente coniicere est, oblitterarat“.

5) 2 2, 223. Vgl. unten Zwinglis Antwort auf Luthers Bekenntnis.

6) Es heißt in der Randglosse: Valeat vana imaginatio de transsubstantiatione.

7) Das steht am Rande zu den Textworten: Et quia voluit ea sic esse, licet in figura panis et vini, omnino nihil aliud quam caro Christi post consecrationem credenda

die Vernunft, nicht der Glaube, wundert sich, daß etwas gegen die Natur geschieht." „Der wahre Glaube zögert nicht zu bekennen, daß in diesem Sakramente der wahre Leib Christi sei." Da es sich um das wahre Fleisch Christi handelt, wird „der Tropus est pro significat verworfen". Andrerseits wird „der wahre Leib Christi, entsprechend der Art des Glaubens (pro fidei ratione) auf eine gewisse geistige Weise gegessen".[1]) Diese Weise ist nicht näher zu erörtern[2]), aber für die Macht des Wortes Gottes ist nichts absurd. „Daß Christi Fleisch gegessen wird und doch unversehrt (integram) bleibt, ist für die Vernunft absurd, aber nicht so für den Glauben an das Wort Gottes." „Wir werden mit Christi unsterblichem Leibe genährt, um selbst mit ihm unsterblich zu werden." „Durch den Genuß des Leibes Christi werden wir geistig gemacht" — man erkennt, wie auch die Unausgeglichenheiten Luthers herübergenommen worden sind.

Mitte August 1527 kam ein junger Breslauer, Nicolaus Moibanus, nach Zürich; er sollte einen Brief von Johann Heß[3]) überbringen, war aber „unter die Räuber gefallen", und der Brief war verloren gegangen. Zwingli benutzt sofort die Gelegenheit zur Antwort und bittet „bei dem uns gemeinsamen Christus, in der Abendmahlssache kein Unheil anzustiften. Denn wie sollte uns das Fleisch, fleischlich gegessen, nützen? Wir wollen aber sagen, daß es nicht fleischlich gegessen wird, vielmehr geistig. Wir wollen also sagen, daß Christi Leib geistig gegessen wird, wenn wir ihm glauben, und wollen die Worte nicht durcheinanderwerfen". Das war, wie Zwingli selbst bemerkte, ein flüchtig hingeworfen Wort, es lenkte aber zu Gedankengängen zurück, wie sie zwar nicht die letzte, deutsche Schrift an Luther, wohl aber namentlich die amica Exegesis betont hatte; es verriet die Bereitwilligkeit Zwinglis zu entgegenkommenden Formeln, wenn es die Gewinnung neuer Freunde galt.[4]) Freilich verdarb er sich sofort wieder den Effekt, wenn er hinzusetzte, daß die Täufer „bei der Eucharistie sehen, quid liquido in caussa sit". Das konnte in Wittenberg nahestehenden Kreisen nur verstimmen! Aber Zwingli wird es mit Absicht gesagt haben, um eine feine Apologie der Schwenckfelder zu vollziehen, die in Wittenberg als Sakramentierer verpönt, des Breslauers Landsleute waren.

Soweit wird man freilich nicht gehen dürfen, anzunehmen, daß Zwingli von der (verlorenen) Gegenschrift Schwenckfelds[5]) gegen Luthers Werk:

---

est — Gast hat also den hier vorliegenden Unterschied überhaupt nicht gemerkt! Das ist wohl der beste Beweis für die Annäherung zwischen Katholizismus und Luthertum.

1) Vgl. dazu Luther oben S. 502ff.

2) Vera Christi caro indiiudicabili modo sub pane sumptitatur. Vgl. die Glosse: Christi carnem veram et inmaculatam hoc in sacramento sumi.

3) IX, Nr. 646.

4) Daß Zwingli darauf abzielte, verrät der ganze Brief. Übrigens zeigt derselbe auch, daß Heß sich früher schon einmal (in einem verlorenen Briefe) an Zwingli gewandt hatte.

5) Vgl. darüber Corpus Schwenckfeldianorum II, S. 622ff.

„daß diese Worte, das ist mein Leib, noch feststehen“ etc., im Juni 1527 verfaßt, gewußt habe, aber die allgemeine Haltung Schwenckfelds hat Zwingli gekannt.[1]) Über Luthers Buch hatte jener geurteilt: „niemals schien er uns vom Worte des Glaubens und Geistes entfernter.“ „Wer diesen Handel vom Sakrament am Buchstaben und den Worten: hoc est corpus meum anfähet[2]), dem ist's sehr schwer, den Irrtum zu erkennen; wer es aber beweiset nach der Ankunft des Glaubens und nach dem Erkenntnis Christi, warum Christi auf die Welt kommen und was er und sein Leib sei, dem wird's vermittels göttlicher Gnaden alles leicht.“[3]) Der ihm nahestehende Diakon von S. Laurentius in Wohlau hatte die Feder zu einer Gegenschrift gegen Luthers genanntes Werk angesetzt.[4]) Umgekehrt hatte Zwinglis alter Gegner Johann Faber, der mit seinem königlichen Herrn Ferdinand von Österreich nach Schlesien gekommen war, sich in die Diözesanrechte des Breslauer Bischofs einmischte, ja, im Frühjahr 1527 in dem Pastor Johann Reichel von Striegau den Schwenckfeldern den ersten Märtyrer gegeben hatte, alles getan, um Schwenckfeld gerade in der Abendmahlslehre als Schüler von Oekolampad und Zwingli zu verketzern. Schwenckfeld hatte sich in einem langen Schreiben an den Bischof gerechtfertigt. Aber er konnte hier nur sagen, daß er seine Abendmahlsauffassung nicht von den Schweizern entlehnt hatte, gegen ihre inhaltliche Bestimmtheit sagte er kein Wort, wandte sich vielmehr nur gegen die Papisten und Luther, die so in diesem Punkte wieder als Einheit erschienen.[5]) Zu seinem in Basel gedruckten Werke „de cursu verbi dei“[6]) hat Schwenckfeld im Herbst 1527 ein Nachwort geschrieben und hier deutlich wiederum seine Ablehnung der Lutherischen Abendmahlslehre unterstrichen: die Lutheraner haben „in diesem und viel andern Stücken wider ihre eigene vorige Lehre und Bücher, ja, auch so deutlich, daß man's greifen möcht, gelehret und gehalten“.[7]) Sie „binden Gott, sein Wort, den heiligen Geist, den Glauben und die Seligkeit an die äußerlichen leiblichen Elemente dieser Welt“.[8]) Das hätte Zwingli genau so schreiben können. Schwenckfeld erkennt dann auch, daß der Genuß des Leibes Christi seitens der Ungläubigen in der Konsequenz der Anschauung Luthers liege. „Und ob ein Teufel die Wort: das ist mein Leib spräche, dennoch sind es Gottes Worte und dafür zu halten in allen Ehren. Dis tut er (Luther) alleine darum, daß er dester leichter schließe, daß auch die Gottlosen den Leib Christi empfangen mögen.“[9]) Ende Oktober 1527 schrieb Schwenckfeld als Sprecher der Liegnitzer Pfarrer an den Herzog Friedrich II. eine in Breslau gedruckte kurze Apologie.[10])

---

1) Siehe oben S. 273f., 456f. 2) So wird zu lesen sein statt: ahnsehett.
3) Corp. Schwenckf. II, 628f. 4) Corp. Schwenckf. III, 80.
5) Ebenda 633ff. Die Wühlereien Fabers siehe S. 644. Schwenckfeld berichtet S. 647, daß Luthers Buch: daß diese Worte etc. „vielen gantz wol begunnet zu gefallen“ und weist auf die Diskrepanz dieser Schrift mit früheren Luthers hin.
6) Oben S. 459. 7) Corp. Schwenckf. II, 677. 8) ib. 678.
9) ib. 679. 10) ib. 707—709.

Seine Ansicht erscheint wiederum geklärt. Die mystische Unbestimmtheit ist geschwunden und hat einer ruhigen Bestimmtheit Platz gemacht; die Formel „heiliges Sakrament des Leibes und Blutes Christi" wird zwar noch mitgeschleppt, aber sofort durch ein beigefügtes „oder das Nachtmahl des Herren" vor Überschwang bewahrt. Die Worte „das ist mein Leib" sollen „in ihrer natürlichen Deutung und Sinn, als sie von dem Herren geredet und von den Evangelisten und Paulo aus dem heiligen Geiste beschrieben", verstanden werden. Sie müssen zu Joh. 6 „getragen" werden, „und die Worte, die der Herr von seinem Blut im Nachtmahl geredet, richten wir auch nach seinen Worten daselbst, da er spricht: und mein Blut ist wahrhaftig ein Trank." Dementsprechend „teilt" Schwenckfeld das Abendmahl in zwei Stücke: erstlich „ein geistlich Essen und Trinken". Hier „essen, wissen, glauben und bekennen wir, daß die rechtgläubigen Christen genießen, essen und empfangen den wahrhaftigen Leichnam Christi und trinken sein wahrhaftiges Blut im lebendigen Worte Gottes durch einen wahren Glauben". Das zweite Moment ist „ein Wiedergedächtnis oder Brotbrechen und Trinken des Herren Kelchs". Hierbei „tun die Christen, das Christus getan und nach ihm zu seinem Wiedergedächtnis zu tun befohlen hat", d. h. sie begehen eine kultische Zeremonie nach Art des ersten Abendmahls zur Erinnerung an Christi Tod. Durch seine früheren Äußerungen und die ausdrückliche Bezeichnung als „geistliches Essen und Trinken" hat Schwenckfeld die Deutung des ersten Momentes in Lutherischem Sinne unmöglich gemacht; es handelt sich um einen rein geistigen Genuß nur für die Gläubigen. Den vertrat Bucer, und Zwingli war er nicht fremd.[1]) Der Unterschied von dem Zürcher aber lag darin, daß der Schlesier die beiden Momente zu einer notwendigen Einheit verknüpfte, die bei Zwingli je nach den Umständen unverbunden nebeneinander herliefen. Die Verknüpfung bei Schwenckfeld erklärt sich aus seinen ursprünglichen mystischen Gedankengängen, die einer heiligen Speise nicht entraten konnten; die Abhebung des Gedächtnismahles als Sondermomentes dürfte durch die Schweizer bedingt sein.

Gegen Jahresende 1527 versandten „die geistlichen Brüder von Liegnitz" einen Zirkularbrief, der klar und bestimmt bezeugte, „daß die vorige — d. h. die katholische — und des Luthers Deutung ist wider die ganze Gschrift, wider unsern christlichen Glauben, wider die Art und Natur Gottes Worts". „Es ist wohl möglich, daß der Luther selber nicht weiß, was er tut und schreibet."[2])

Um dieselbe Zeit verfaßte Schwenckfeld eine eingehendere Darstellung der Abendmahlslehre, nach ihrem späteren Drucke bekannt als „Ein anwysunge, das die opinion der leyplichen gegenwertigheyt unsers Herrens Jesu Christi im Brote oder unter der gestalt deß Brots gericht ist erstens widder den

1) Siehe oben S. 472ff., 483ff.

2) Corp. Schwenckf. II, 715ff. Der Brief dürfte unvollständig erhalten sein.

ynnhalt der gantzen schrifft" usw.[1]) Sie richtete sich ausgesprochen gegen Luther, dessen Schriften Schwenckfeld genau kennt. Dabei verwertet er das alte Argument, den früheren Luther — es ist vornehmlich der der Kirchenpostille von 1522[2]) — gegen den späteren auszuspielen, und Luthers Auftrumpfen mit der Uneinigkeit der Gegner weist er mit einem Gegensatz zwischen Luther und Bugenhagen zurück.[3]) Eine Unterscheidung zwischen Luther und dem Katholizismus macht Schwenckfeld hingegen nicht mehr. Die beiden gehen ineinander über; es ist die Rede von der „opinion impanationis oder transsubstantiationis"[4]), und daß das „oder" hier nicht disjunktiv gemeint ist, verraten andere Stellen. So ist es z. B. für Schwenckfeld „Blindheit", stark und fest zu glauben, „man habe den Leib und Blut Christi aus Kraft der Worte im Brote und Wein empfangen, oder sobald sie über's Brot gesprochen, wurde das Brot gewandelt und unter seiner Gestalt der Leib Christi genossen, und das heißen sie dann auch den Leib Christi beide leiblich mit dem Munde und geistlich mit den Seelen essen."[5]) Die Lutherisch-katholische Abendmahlslehre ist schriftwidrig.[6]) Nicht minder gegen den wahren Glauben. „Denn der rechte christliche Glaube ist eine himmlische Gabe und göttliche Kraft . . . ., ein geistlicher Verstand, Erkenntnis und Empfängnis der ewigen Wahrheit." Und diese Geistigkeit des Glaubens mit der Notwendigkeit, auf ihrer Höhenlage zu bleiben, arbeitet Schwenckfeld prächtig heraus mit gleichem hinreißendem Schwung wie Zwingli und zweifellos auch von ihm beeinflußt. „Und wie solcher Glaube in der Ordnung der geistlichen, unsichtbaren, himmlischen Dinge und göttlicher Natur ist, so ist all seine Art und Eigenschaft auch geistlich, von den Elementen dieser Welt ordentlich unterschieden; deshalb so kann er sich auf kein äußerlich leiblich Ding richten oder daran haften, viel weniger die Seligkeit darin suchen, sondern es muß sein Objekt oder Gegenwurf . . . . auch seiner Art göttlich und geistlich, nicht leiblich noch wes dieser Ordnung und Wesens dazwischen vermischet, sein."[7]) „Sehet nun, was es für ein Glaube sein möge, der Christum im sichtbaren Brot oder unter der Gestalt des Brotes[8]) zu suchen vermeint!" Der Glaube kann seine Wohnung nur, „im geistlichen Herzen des neugeborenen Menschen" haben, folglich müssen seine Objekte, „die Dinger, die der Glaube begreifen und daran er hangen soll, geistlich sein und ins Herz kommen".[9]) „Folget, daß die Opinion der leiblichen Gegenwärtig-

1) ib. III, 1 ff.

2) Die einzelnen Stellen sind im Corp. Schwenckf. notiert.

3) a. a. O. S. 110. 4) a. a. O. S. 7.

5) a. a. O. S. 15. Es ist zuzugeben, daß an sich die erste Ansicht Luther, die zweite den Katholizismus bedeuten könnte, aber Schwenckfeld will mit den Schlußworten des leiblich-geistigen Genusses sicher Luther treffen (siehe oben S. 507 ff.). Es gehen ihm wirklich Lutherische und katholische Abendmahlslehre ineinander über.

6) a. a. O. S. 5—7. 7) ib. S. 7.

8) Auch hier wieder die Vermischung des lutherischen und katholischen Standpunkts!

9) a. a. O. S. 8—9.

keit Christi im Brot solcher Eigenschaft des Glaubens ganz zuwider und entgegen sei.“[1]) Man kann Christus also im Sakrament nur geistig suchen; derart ist er aber im Himmel beim Vater, folglich muß der Glaube „ohne alle äußerliche Mittel“ dort ergriffen werden, „da fähret er denn also durch Christum weiter zu Gott, dem Vater, ins himmlische Wesen“.[2]) Wie diese Wortprägung schon verrät, denkt Schwenckfeld hier nicht an eine geistige Vergegenwärtigung, sondern eine mystische Vereinigung mit dem erhöhten Christus, ähnlich wie später Calvin.[3]) „Wie der wahre Glaube Christum im Himmel bei dem Vater durch den heiligen Geist suchet, so muß er auch sein Leib und Blut nun in Christo, dem lebendigen Wort Gottes, im Himmel, und nicht im Brot und Wein auf Erden, suchen, holen und ergreifen; da vereiniget, speiset und sättiget er sich mit dem Fleisch des Leibes Jesu Christi, daselbst besprengt, wäschet und tränkt er sich mit dem Blute des neuen und ewigen Testaments, zur Vergebung der Sünden vergossen.“[4]) Man kann nach Schwenckfeld auch nicht sagen, der Leib sei im Brote „um's Wortes willen“; denn von den beiden Arten des Wortes hat das äußere nicht die Kraft, den lebendigen Leib Christi und sein Blut in sich zu befassen — es ist ja „Buchstabe“ — und das innere ist als Logos wieder viel zu umfassend, um sich „anzubinden“, „daß man ihn allda greifen, haben und sagen könnte: hie hab ich Dich“.[5]) Die Lutherische Ansicht ist auch „wider das Reich und Hohepriestertum Christi“. Und hier betont Schwenckfeld — wiederum wie Zwingli — energisch die Ehre Christi. Er ist „unser König und Herr“, der „nicht lebet und herrschet in irdischen Kreaturen“; das Brot aber ist „Schöpfung“, in die kann „der einige, ewige Sohn des Schöpfers“ nicht „gestellt“ werden. Es ist „wider die Ehre Gottes, so man Gottes natürliches, himmlisches Wesen anderswohin als sich geziemet“ stellt. Christus ist im Himmel, und da ist er keineswegs „wie man uns schilt, als in eine Klause gefangen“. Endlich ist die leibliche Realpräsenz auch gegen Christi Einsetzung und den Gebrauch der ersten christlichen Kirche. Eine positive Darlegung seiner Abendmahlsanschauung stellt Schwenckfeld für später in Aussicht; sie soll zeigen, wie im Nachtmahl „der gläubige Mensch[6]) mit dem Leib und Blut Jesu Christi im lebendigen Wort durch einen wahren Glauben gespeiset und getränkt werde, und wie man das geistliche Essen vom Brotbrechen und Wiedergedächtnis solle unterscheiden“.[7])

---

1) ib. S. 11.

2) ib. S. 8; vgl. S. 11 „Christum Jesum allein da oben im Himmel geistlicher Weise suchen“.

3) Die Ähnlichkeit zwischen Schwenckfeld und Calvin ist auch hervorgehoben bei Hirsch (Festschr. f. K. Müller, S. 160, Anm. 2). Ich hatte sie schon wiederholt im Theol. Jahresber. betont; vgl. z. B. 1906, 622.

4) ib. S. 12. 5) ib. S. 13.

6) Das hat, wie Schwenckfeld vorher betont hat, seine Spitze gegen den Genuß auch der Ungläubigen nach Luther.

7) Vgl. über diese Unterscheidung oben S. 272.

Schwenckfelds Traktat kam auf unbekannten Schleichwegen Januar 1528 in die Hände Luthers. Der bekämpfte ihn im „Bekenntnis vom Abendmahl Christi".[1]) Auf Bitten der Straßburger schickte ihnen Schwenckfeld nun sein Werk zu und bat um Kritik, aber Geheimhaltung. Statt dessen sandten jene das Manuskript über Basel an Zwingli weiter, und dieser gab es bei Froschauer in die Presse mit einem vom 24. August 1528 datierten Vorwort.[2]) Es ist eigenartig gehalten, man möchte sagen, Zwingli hat Schwenckfelds Ausführungen nur oberflächlich gelesen. Schreibt er doch dem Schlesier die „Umkehr der Worte" zu: „mein Leib ist das", die jener letzthin nicht mehr vertreten hatte[3]), ja, er anerkennt diese Deutung ausdrücklich als sprachlich möglich, „so die Eigenschaft der hebräischen Worten Zoth, Zae, Hu, Hif oft also genommen werden". Infolgedessen fällt er das Urteil, daß die Schlesier „nit wider unser ußlegen sind, sunder ires ist in unserem vergriffen". Immerhin identifiziert sich Zwingli nicht schlechthin mit Schwenckfeld. Seiner eigenen Anschauung, „das (die Abendmahlsfeier) sye ein gedächtnuß deß todes Christi" ist die des Schlesiers, „das der lyb Christi geystlich geessen, die seel spyse, glychwie das lyblich brot den lychnam" nur „ähnlich"; Zwingli bekennt sich also hier nicht öffentlich zu den in der „Amica Exegesis" geäußerten, selbst in den mystischen Spitzen mit Schwenckfeld sich berührenden Anschauungen[4]) vom geistigen Essen des Leibes und Blutes Christi.[5]) Aber er empfindet die „Ähnlichkeit" nicht als Unterschied, dankt vielmehr Gott für den „christlichen Verstand" der Schlesier. Den Zentralpunkt in Schwenckfelds Beweisführung bestimmt er richtig: „die krafft und ersettigung des gloubens". Es bedeutet diese öffentliche Empfehlung Schwenckfelds durch Zwingli den Höhepunkt seiner Beziehungen zu ihm; er ist über diesen Stützpunkt im Südosten froh gewesen, „das Licht der göttlichen Wahrheit erscheinet allenthalb". Er ahnte nicht, daß Schwenckfeld inzwischen in der Frage des liberum arbitrium, in der Zwingli zu Luther stand, sich gegen diesen ausgesprochen hatte[6]), ahnte noch weniger, daß jener in einem ungedruckten

1) Siehe unten.

2) Corp. Schwenckf. III, 4 und Schuler-Schultheß: opp. Zwinglii 2 3, 22f. sowie 8, 204. Daß Schwenckfeld die Weitersendung des Manuskripts an Zwingli nicht billigte, zeigt auch die Äußerung Corp. Schwenckf. III, 79. L. Lavater a. a. O. S. 14[b] ist über die Geschichte der Herausgabe der confessio Silesiorum durch Zwingli gut unterrichtet.

3) Zwinglis Ansicht erklärt sich daraus, daß Schwenckfeld auf eine positive Darlegung seiner Abendmahlslehre verzichtet hatte; daraus schloß Zwingli, daß er noch die frühere Deutung vertrat, hätte freilich bei schärferem Zusehen im Traktate selbst den Gegenbeweis finden können.

4) Vgl. oben S. 483f.

5) Ganz offenbar ist die lateinisch geschriebene Amica Exegesis im Interesse der Aussöhnung mit Luther weiter gegangen, als Zwingli vor dem großen, deutsch redenden und lesenden Publikum verantworten wollte. Seine deutsche Erwiderung auf Luthers Schrift: „daß diese Worte" usw. enthielt ja auch nichts von jenen Gedanken (siehe oben S. 557).

6) Corp. Schwenckf. III, 25 ff.

Sendbrief an Herzog Albrecht von Preußen vom 22. März 1528 von „Misbrauch, Fehl und Irrtum des Luthers und Zwingli bei den Worten des Herren Christi und bei dem Sakrament seines Leibs und Bluts“ gesprochen hatte.[1] Freilich läßt er den Irrtum Zwinglis mehr erraten, als daß er ihn darstellt; er verbeißt sich vielmehr in eine Polemik gegen die Katholiken und Luther und vergißt dabei schließlich den Schweizer ganz. Die Wittenberger, die Schwenckfeld „vielleicht“ von Wiklif beeinflußt sein läßt, „richten eine newe suppositation oder impanation auf, vermischen den Leib Christi mit dem Brote, gleich wie ihn die Papisten mit der gestalt des Brots einmengen, so doch ein part eben als viel grunds und versicherung als das ander hat“. Ja, die Lutherische Irrung ist „vielleicht schedlicher“, zum mindesten „so schedlich als die sie Papisten nennen“. Schwenckfeld versucht seinerseits eine neue Deutung der Einsetzungsworte des Abendmahls, die zu der früheren Umstellung zurücklenkt, aber doch mit ihr sich nicht ganz deckt. Aller Nachdruck fällt auf das Demonstrativpronomen „hoc = das“, und der Schlesier sucht an zahlreichen Beispielen Alten und Neuen Testaments zu zeigen, daß hier eine „geistliche Demonstration“ vorliegt, d. h. „die zeichen tragen den sinnen ihre gestalt für und machen doch viel ein anders, nemlich das bezeichnete, dem gemüte zu bedenken, daran es auch haftet“. Von da aus nimmt Schwenckfeld die Umstellung vor: „mein Blut des neuen Testaments, welches für viele vergossen wird, ist das“, läßt aber die Worte: „das ist mein Leib, der für Euch gegeben wird“ im Gegensatz zu seiner früheren Ansicht stehen[2], weil ihm an der Hand seiner Beispiele ohne weiteres feststeht, daß ein derartiges „hoc“ nicht weist „auf das sichtige, das für augen ligt“. Auf diese Ablehnung kommt es ihm an, sie war aber durch die frühere Deutung[3] insofern nicht unzweideutig sichergestellt, als das „hoc“ auf „Brot“ bezogen war. Sachlich kommt seine Anschauung jetzt noch stärker auf die Zwinglis hinaus, und darum ist auch die Beteuerung etwas verdächtig: „unsern verstand und grund bey den worten des Nachtmals und bey dem Geheimnus des leibs und bluts Jesu Christi haben wir weder vom Zwinglio noch von keinem menschen.“[4] Aber Zwingli hat Schwenckfeld nicht voll befriedigt. „Wie Martin Luther den worten des Herren im Nachtmal zuleget, so bricht Zwingli denselbigen ab.“[5] Inwiefern? Sofern er sagt, es sei „nur ein bedeutung des leibes Christi in des Herren Nachtmal, und nicht der ware Leib aus den worten Christi verstanden und empfangen werde“. Es gibt aber im Abendmahl eine doppelte Speisung, „es sind zwey Brot und tranck

---

1) ibidem 35 ff. Die Ansicht von Hirsch (a. a. O. S. 152, Anm. 2: „erst Frühjahr 1530 meldet sich das Bedürfnis einer gewissen Scheidung [von Zwingli] an“) ist daher nicht richtig.

2) Vgl. a. a. O. III, 46 mit 49, 50. 3) Vgl. oben S. 271 ff.

4) a. a. O. 37. Mit Zwingli verwertet Schwenckfeld jetzt auch Ex. 12, 1 ff. (vgl. a. a. O. 49).

5) ib. 44.

im Nachtmal, ein Himmlisches und irdischs", „wie denn auch zweierley verstand und auffmerckunge dabey sein muß", es setzt sich das Abendmahl zusammen „aus einem sichtbaren zeichen und unsichtbaren krafft Gottes, aus einem leiblichen Element und der geistlichen gnaden, aus einem irdischen menschlichen dienste und himmlischen, göttlichen schatze, aus deme, das die sinnen begreifen und das alleine durch den glauben im h. Geiste erkant und begriffen wird". Wo nun „derselbigen eins feelt", da „ist's ferlich", bei Zwingli aber fehlt das zweite Moment, „deßhalben er auch bißher, ob er wol viel mißbrauchs dabey erkant, die meinunge und außsatzunge Christi nicht hat gentzlich erfolgen mögen". Ganz richtig war dieses Urteil nicht, Zwingli kannte das zweite Moment auch, aber es lag für ihn an der Peripherie. Indem Schwenckfeld diesen Mangel Zwinglis rügt, ist er der erste moderne Kritiker des Schweizers geworden, d. h. er wünscht die Ergänzung des Zwinglianismus, die nach dem Erlöschen des Abendmahlsstreites die Gegenwart hier fordert, und die ihr auch bereitwillig zugestanden wird.

Die größten Schwierigkeiten hatte Zwingli nach wie vor in Nürnberg. Der Wortführer der Lutheraner hier, Andreas Osiander, erregte allgemeinen Unwillen im Kreise der Zwinglianerfreunde; dazu kam die Fortsetzung der Preßfehde zwischen Pirkheimer und Oekolampad.[2]) „Was Osiander hält und glaubt, müssen die von Nürnberg auch glauben", klagte Jörg Regel[3]), und Bucer urteilte über einen jungen Wiener: „er war eine Zeit lang in Nürnberg bei Osiander, und ist durch diesen nicht richtig zur Frömmigkeit erbaut worden; so eigenlieb ist er".[4]) „Es dauert mich, daß eine so berühmte Stadt vor solcher Tyrannei niedergedrückt wird. *O ἀνόσιον* Osiandrum!", jammerte Oekolampad.[5]) „Unheilbar ist Pirkheimers Geschwätz, wie auch, so fürchte ich, die böse Zunge Osianders keine Heilmittel zulassen wird", setzte er bald hinzu.[6]) Der also Gescholtene hatte im Frühjahr 1527, wie wir uns erinnern, zwei Gutachten zur Abendmahlsfrage ausgehen lassen.[7]) Er hatte ferner in der Serie seiner Evangelienpredigten an mehreren Tagen über das Abendmahl mit ausdrücklicher Spitze gegen Zwingli gepredigt.[8]) Die Gutachten hingen mit einem Span zwischen Billican und Lazarus Spengler zusammen und sind höchst wahrscheinlich durch Jörg Regel an Zwingli übermittelt worden.[9]) Dieser hatte sich schon etwas früher, am 6. Mai 1527, an den Nürnberger gewandt[10]), ihm die Amica Exegesis überschickt, und ihn aufs schärfste angegriffen.[11]) Es gibt in der Abendmahlsfrage nur ein Entweder — Oder: Annahme der leib-

1) ib. 43f. 2) Siehe oben S. 272ff. und IX, Nr. 642, 652, 658.
3) IX, Nr. 619. 4) IX, Nr. 640. 5) IX, Nr. 642. 6) IX, Nr. 658.
7) Vgl. dazu und zum Folgenden W. Möller: Andr. Osiander, 1870, S. 78ff. Oben S. 234ff., 324ff.
8) IX, S. 256. Eine Probe dieser Predigten siehe S. 269. 9) IX, Nr. 619.
10) IX, Nr. 617, vgl. oben S. 324ff.
11) „Animo gladiatorio" sagt Osiander nicht unrichtig. IX, S. 235.

lichen Realpräsenz oder Verwerfung. Von den beiden Parteien wirft die eine mit dem Vorwurf der Trägheit und Gottlosigkeit um sich, die andere — die Zwinglianer — spricht von „Leerheit an Geist". Bücher oder Briefe darüber will Zwingli sich gefallen lassen, aber nicht fortlaufende Predigten.[1]) Die Behauptung der manducatio carnalis ist eine „Rückkehr zu den schwachen Elementen". „Ich weiß, wie Ihr von der geistigen Nießung zur fleischlichen herabspringt und den Einfältigen so aufzwingt" — das hatte eine besondere Spitze gegen Osiander, sofern dieser in seiner ersten Zeit[2]) sehr stark den Glauben hatte betonen können als wesentlich; die Akzente hatten sich jetzt verschoben. „Als wenn es dunkel sein könnte, daß Christus Joh. 6 (53, 54) nur von der geistigen Nießung redet! Warum polterst Du junger Mensch mit jugendlichen Ansichten vor deiner Gemeinde so gegen die Wahrheit? Damit ziehst Du die Leute eher zum Geschwätz als zur Frömmigkeit." Insbesondere verübelt ihm Zwingli das Bücherverbot des Nürnberger Rates.[3]) Stolz spielt er dagegen seine Erfolge aus: „keine drei Jahre werden vergehen, bis Italien, Frankreich, Spanien, Deutschland in unser Lager übergegangen sind". Auch Althamers „Eseleien" sollen nur ein Diktat Osianders sein.

Der leidenschaftliche Brief bedeutete den Bruch; schwerlich wird Zwingli anderes erwartet haben, trotz der captatio benevolentiae am Schlusse. Die, wie es scheint, einst gesuchte Freundschaft[4]) ging in Stücke. Der

---

1) Was er freilich bei Mich. Keller doch getan hatte. Der predigte freilich zwinglisch! Siehe oben S. 263f.

2) Vgl. oben S. 231f.

3) Siehe oben S. 232.

4) Zwingli hat etwa 1524 einen (verlorenen) Brief an Osiander gerichtet (IX, S. 253), dessen Inhalt freilich nicht sicher zu bestimmen ist. Osiander erzählt nur, daß er Lobsprüche enthalten habe. Im Briefe an Pirkheimer vom 24. Oktober 1524 (VIII, Nr. 349) hatte er „Hosiander sanctus ille" grüßen lassen. Osiander hat sich damals selbst an Bucer gewandt, und man konnte ihn für zwinglisch gesinnt halten (vgl. die Nachrichten in Osianders langem Briefe an Zwingli). Daß Zwingli gerade 1524 Anknüpfung bei Osiander suchte, erklärt sich jedenfalls daher, daß ihm der damals im Druck erschienene „Ratschlag" Osianders irgendwie bekannt geworden sein muß. Die hier vertretene Abendmahlslehre konnte Zwingli anheimeln. Hieß es doch: „Wenn man predigt, Christus hat sich für uns gegeben und sein Blut zur vergebung unser sünd vergossen, und wir's glauben, so ist Christus in uns und wir in ihm." Aber unserer Schwachheit fällt ein gläubiges Ergreifen unseres Heils schwer. Da kommt uns Christus zu Hilfe durch das äußerliche Zeichen, darin er uns zu Speis und Trank gegeben wird. Wie Speis und Trank ein Bestandteil unsers Leibs wird, so will er sich mit jedem von uns vereinigen. Vgl. E. Hirsch: Die Theologie des Andr. Osiander, 1919, S. 124. Hirsch bemerkt dazu ganz richtig: „das ist nicht im Sinne einer symbolischen Abendmahlslehre gemeint, obwohl es über eine solche **nicht notwendig** hinausführt." (Sperrung von mir.) Gerade das Letztere aber war wertvoll und ließ Osiander Zwingli sympathisch werden, so gut wie ihm der Luther der Frühzeit sympathisch war. Quelle für Osiander dürfte freilich nicht sowohl Luther als vielmehr Erasmus sein. Für Osiander ist, genau wie für Luther und Zwingli, das ursprünglich am Abendmahl Interessierende das Meßopfer gewesen, nicht die Realpräsenz. (Vgl. Hirsch S. 102f.) „Gerade weil ihm die Gegenwart von Leib und

Nürnberger antwortete in einem langen Briefe, den ein Nürnberger Druck zusammen mit Zwinglis Schreiben der Öffentlichkeit unterbreitete.[1]) Der Länge entspricht — mit einer Ausnahme — nicht der sachliche Wert. Viel persönliches Gezänke wird vorgebracht, zu dem freilich Zwingli den Anlaß gegeben hatte. Osiander zerschneidet das Tischtuch zwischen sich und Zwingli, weigert ihm sogar den üblichen Friedensgruß, da er seine Lehre nicht hinlänglich mit der heiligen Schrift beweisen konnte und nie beweisen wird. Sein Werk und seine Lehre ist vom Satan, er selbst ein Ketzer. Natürlich fehlt als Beweismoment dafür auch nicht die Meinungsverschiedenheit im Lager der Zwinglianer; Karlstadt, Oekolampad, Zwingli, Billikan, Rhegius, Sam werden gegeneinander ausgespielt. Ja, Zwingli ist noch schlimmer als der Satan, denn er wagt, was jener nicht wagte, Christus der Gottlosigkeit zu beschuldigen. Eben durch seine symbolische Abendmahlslehre. Osiander seinerseits hat sich ganz zum orthodoxen Lutheraner entwickelt, schließt sich in seinen Formeln und seiner Polemik unmittelbar an Luther an, er hat also mit dem Meister vom früh-Lutherischen Standpunkte aus sich nach rechts gewandt. Die Formel: vere corpus, vere carnem et sanguinem Christi in coena adesse wird ganz im Sinne Luthers bestimmt, dessen Schrift: „daß diese Worte usw.“ dem Nürnberger bekannt gewesen sein muß. Es handelt sich um die Darbietung des sacrosanctum Christi corpus, propitiatorium nostrum, in quo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, aber das ist nicht eine carnalis manducatio, wie Zwingli vorgeworfen hatte, sondern eine re vera spiritualis corporis et sanguinis Christi. Inwiefern spiritualis? Sofern sie auf Veranlassung des heiligen Geistes geschieht, eine geistige Abzweckung hat und geistige Früchte zeitigt. Den ihm vorgeworfenen Abstieg von der geistigen Nießung zur fleischlichen weist Osiander entrüstet zurück: „niemals haben wir je die fleischliche Nießung gebilligt oder jemand aufgezwungen“ — ist das ganz Luther angepaßt[2]), so zeigt es doch deutlich die Wirkung der Zwinglischen Polemik in der Richtung des Strebens nach Vergeistigung. Osiander bemüht sich um Klarlegung seiner Ablehnung, da die Worte hier zweideutig sind. „Fleisch bedeutet Substanz und Qualität, Leib bedeutet Substanz und Quantität, Geist bedeutet Gott und zwar auch Substanz, aber nicht eine quantitativ begrenzte (substantiam non quantam), und ein allegorisches Geheimnis, entsprechend müssen die Adjektiva „carneus, carnalis et carnaliter, corporeus, corporalis et corporaliter, spiri-

---

Blut eine Selbstverständlichkeit ist, braucht er nicht viel von ihr zu sagen.“ Ganz recht, aber gerade das führte die Zwinglianer irre. Wie dann für Osiander sich — genau wie bei Luther — die Akzente verschieben, zeigt sehr klar das bei Hausdorff: Spengler S. 255ff. mitgeteilte Schreiben, aus dem ich nur den einen Satz zitiere: „Soll ich nun das Wort Christi, das er in seinem göttlichen Herzen hat, ja, selber ist, fassen: Osiander, ich bin dein und in dir, so muß ich sein Fleisch und Blut mit fassen, in quo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter ... Also ist keine absurditas da, sonder ein necessaria convenientia.“ 1) IX, Nr. 659. 2) Siehe oben S. 507ff.

tualis et spiritualiter" gedeutet werden. Damit werden von Lutherischer Seite die uns bei dem Katholiken Fischer begegnenden Erörterungen[1]) über Qualität und Quantität sowie Substantialität des realpräsenten Leibes und Blutes Christi erstmalig in die Debatte geworfen; die Meinung Osianders, die er zwar nicht ausdrücklich so präzisiert, aber läßt sich so unschwer erkennen: Christus ist mit Leib und Blut wirklich, der Substanz nach, gegenwärtig, aber nicht quantitativ umgrenzt — das ist die in Marburg von den Lutheranern proponierte Unionsformel![2]) Gerade dieser Mangel der quantitativen und qualitativen Umgrenzung hebt den Genuß des substantiellen Leibes und Blutes Christi von der Fleischlichkeit ab und versetzt ihn in die geistige Sphäre.[3]) Luther hatte diese nur behauptet, Osiander versucht erstmalig die Begründung. Im übrigen rekurriert freilich auch er aufs Wunder und vergleicht den Glauben an die Realpräsenz, weil die Sinne ja nichts davon merken, dem Glauben Abrahams an die Verheißung; Zwingli aber wird Rationalismus (ratiocinatio, impiissima ratio) vorgeworfen. Ganz ähnlich wie Luther aber läßt er den Zwinglianern den Stachel zurück, sie ließen „im Abendmahl nur Brot und Wein von Christus gegeben sein und ächteten Leib und Blut Christi". „Ist etwa Euer Brot heiliger als Christi Leib?" Daß Zwingli gerade in der amica Exegesis, die Osiander kannte, weiter gegangen, wird ignoriert. Gewiß kann in der heiligen Schrift „est" zuweilen = „significat" sein, aber darum ist das noch nicht im Abendmahl der Fall; bei derartig willkürlicher Schriftauslegung könnte nach Mos. 1, 1 auch der Teufel der Weltschöpfer sein.[4])

Nach diesem Briefe — und zu dem Zwecke war er zum Teil auch geschrieben — konnte niemand mehr, wie ehedem[5]), in der Schweiz und Schwaben denken, Osiander sei zwinglisch gesinnt. Luther hingegen hat sich sichtlich über die Wendung der Dinge gefreut; er ließ am 29. Dezember 1527 in einem Briefe an Link nach Nürnberg den Osiander grüßen und ermahnen „tapfer zu sein gegen den sakramentiererischen Geist".[6])

---

1) Vgl. S. 526f. 2) Vgl. Bd. II.

3) Man vgl. den Satz S. 264: Tune ignorare potes, quis, quae, quod, substantiam tantum referre? Aut qualitatem et quantitatem accidentia praeter substantiae subiectae corruptionem adesse et abesse posse? Zugleich wird hier die katholische Grundlage der ganzen Formulierung aufs neue deutlich. Sie gibt indirekt Osiander zu, wenn er alsbald fortfährt: Neutrum profecto ignoras, cum utrumque pueri etiam sciant. Angedeutet hatte Osiander jene Gedankengänge übrigens schon in seinem zweiten Gutachten (Möller S. 84). Möller ist ihre Bedeutung nicht bewußt geworden.

4) Genaue Kopie Luthers! siehe oben S. 495. Den Vorwurf, es handle sich im Abendmahl nur um „schlecht brot und wein", macht Dominikus Schleupner in seinem Bedenken vom Januar 1527 den Zwinglianern. Vgl. Haußdorff: Spengler S. 159.

5) Vgl. IX, S. 270.

6) Enders 6, Nr. 1247. Vgl. schon etwas früher die von Bugenhagen mitgeteilte Äußerung: Osiander maxime ei (Luther) probatur. (Briefwechsel des Joh. Bugenhagen, hs. von Vogt S. 73).

Zwingli wandte sich an Melanchthon und bat ihn, auf Osiander mäßigend einzuwirken; aber Melanchthon ließ sich nicht rühren, er konnte die amica Exegesis nicht vergessen: „ich sehe, daß Luther in ihr nicht sehr freundlich behandelt wird", schrieb er an Spengler.[1]) Oekolampad hatte Anfang November den Brief des Nürnbergers noch nicht gesehen und trug auch kein Verlangen darnach. „Unsere gute Sache wird er keinesfalls schlecht machen, welche Künste er auch anwenden mag."[2]) Für Osiander sollte das umfangreiche Schreiben nur der Auftakt zu einem größeren Buche sein; aber er hat es nicht geschrieben.

Noch einen weit glänzenderen Triumph glaubte Luther hier im Süden erlebt zu haben. Er schrieb am 16. April 1528 an Amsdorf: „Der Herzog von Bayern hat verfügt, daß meine Bücher gegen die Sakramentierer in seinem Herzogtum verkauft und gelesen werden sollen. So bin ich auch der Papisten Protektor geworden, und durch mich verteidigen sich die, die mich verfolgen — schau die wunderbaren Werke Gottes!"[3]) Wie diese Meldung zu deuten ist, bleibt vorläufig unklar; denn über eine derartige herzogliche Verfügung scheint nichts ausfindig gemacht werden zu können. Aber Luthers Worte bleiben doch auf alle Fälle charakteristisch: er ist stolz, „der Papisten Protektor" zu sein — hatten die Schweizer unrecht, wenn sie ihn mit den Römischen zusammenstellten, und mußte diese selbst bezeugte Verwandtschaft nicht ein Hemmschuh für jegliche innerprotestantische Konkordie werden?!

Aber auch Zwingli hatte einen glänzenden Sieg Jahresanfang 1528 zu verzeichnen: die Berner Disputation vom 7. bis 26. Januar.[4])

Kapitel 12.

Die Berner Disputation.

Sie kommt hier nicht in Frage in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Reformation in der Schweiz, vielmehr als die große Heerschau der Freunde Zwinglis in Süddeutschland und in seinem Heimatlande, zu der auch einige Feinde aus dem lutherischen Lager sich eingefunden hatten. Der Zweck der ganzen Handlung ging ja weit über Lokalinteresse hinaus; man hatte sich das hohe Ziel gestellt, „ob mit göttlicher Hilf und Gnad gemeine Eidgenossenschaft, so vorhin mit Eidspflichten, so weit sich Leib und Gut, Land und Leut erstreckt, vereinbart ist, auch in

1) C. R. I, 901 (bei Möller S. 531 irrig: 907). 2) IX, Nr. 667.

3) Vgl. G. Kawerau: Die Bemühungen, im 16., 17. und 18. Jahrhundert Luthers Briefe zu sammeln. (Lutherstudien 1917, S. 9.)

4) Vgl. die Literatur RE³ II, S. 614ff., dazu R. Steck: Der Brief des Jacobus Monasteriensis über die Berner Disputation (Schweiz. theol. Zeitschr. Bd. 28).

Einigkeit des wahren christlichen Glaubens und rechtschaffenen Gottesdienst möchte gebracht werden".[1]) D. h. man will neben die politische auch die religiöse Einheit der Eidgenossenschaft setzen, „ungeachtet gehaltener Disputation zu Baden im Aargau", an deren Stelle die neue als Gegenstück treten soll.[2]) Von außerschweizerischen Freunden Zwinglis waren gekommen, aus Straßburg: Capito, Bucer, Georg Ulricher; aus Augsburg: Johannes Stoffler, Caspar Huber, Wolfgang Weckinger; aus Memmingen: Georg Gügi, der Prädikant, und der Schulmeister Johannes Klober; aus Lindau: Bonaventura Schmidli und Thomas Gasner; aus Isny: Paul Fagius; aus Ulm: Conrad Sam u. a.[3]); aus Konstanz Ambr. Blarer. Als ausgesprochener Zwingligegner war Andreas Althamer erschienen.

Die Abendmahlsfrage sollte zur Sprache kommen — ein Beweis für die ihr damals zukommende Wichtigkeit; es galt nicht mehr, wie es in Zürich bei den Disputationen gegangen war, nur das Meßopfer zu verwerfen[4]), man mußte positiv eine Abendmahls*lehre* aufstellen. So hieß es in der vierten Schlußrede: „das der lyb und das blut Christi wäsenlich und liplich in dem brot der dancksagung empfangen werd, mag mit Biblischer geschrifft nit bybracht werden." Zwingli hatte die von Haller und Kolb aufgestellten Thesen revidiert[5]), so haben wir seine Ansicht vor uns. Noch ehe die Disputation begann, wurde schon gerade diese These angegriffen: der Bischof von Sitten lehnte die Einladung zur Disputation ab mit der Begründung, „so Eure Prädikanten in dem 4. Artikel ihrer Fürwendung vermeinen, daß Fleisch und Blut Christi, unsers Behalters, durch leiblich Wesen in Brot und Wein nicht sei und sich solches durch keine biblische Schrift möge weisen, darwider gar lauter reden die heiligen Evangelisten Matthäus am 26., Markus am 14., Lukas am 22., Johannes am 6. Kapitel, wie Christus ... am letzten Nachtmahl in kraft seines Testamentes allen Christgläubigen zur Bezahlung wahrer Erlösung zur Letze ließ in Form von Brot und Wein sein heilig Blut und Fleisch, nicht unter Gleichnis, sondern in klärlichen, förmlichen Worten: „das ist mein Leib"; in gleicher Gestalt mit dem Kelch des Weins, seines heiligen Bluts .....

---

1) Vgl. das Ausschreiben zur Disputation an der Spitze der „Handlung oder Acta gehaltener Disputation zu Bern in Üchtland" (Exemplar der Stadtbibliothek Zürich).

2) Diesen Zweck hat das Reichsregiment wohl erkannt und deshalb die Disputation verboten (Eidgen. Absch. IV 1a, S. 1237f.). Bern antwortete darauf, die Disputation solle „allein für uns selbs „und den unsern zuo guoten" stattfinden — auch ein Dokument für die Ablösung der Schweiz vom Reiche (a. a. O. 1246).

3) „Eine wirklich *vollständige* Zusammenstellung der Fremden scheint nicht mehr möglich" (Eidgen. Absch. IV 1a, S. 1264). Auch Nürnberg wollte ursprünglich „2 menner" nach Bern schicken, aber man traute den Luzernern nicht, durch deren Gebiet sie hätten reisen müssen. (Vadian. Briefsammlung Nr. 504). Vgl. auch die (nicht ganz korrekte) Liste bei Keim: Theol. Jahrbb. 14, 385.

4) Was man natürlich auch tat; vgl. These 5: „Die Mäß, yetz im bruch, darinn man Christum Gott dem vatter für die sünd der labendigen und todten uffopfere, ist der geschrifft widrig ' etc. 5) IX, Nr. 669.

auch der heilige Apostel Paulus in seiner Epistel zu den Korinthern am 11. Kapitel gar klärlich davon schreibt."[1])

Auch auf der Disputation selbst wurde nicht erst zur vierten, vielmehr schon zur ersten These, die von der christlichen Kirche handelte, der Abendmahlsspan berührt. Sogleich die Eröffnungsansprache von Franz Kolb spezifizierte die allgemeine Behauptung, „daß wir wider keinen Artikel unsers alten christenlichen Glaubens etwas handeln wollen", d. h. gegen keinen Artikel des Apostolikums, am Abendmahl. „Wir haben auch nichts vor uns genommen wider den einfältigen Einsatz des Nachtmahls unseres Herren Jesu Christi, das man bisher die Messe genannt hat." Dann war es auf der Gegenseite der Augustinerprovinzial Konrad Träger, der die Notwendigkeit eines sichtbaren Richters in der christlichen Kirche sehr geschickt an dem Streite zwischen Zwingli und Luther darzutun suchte. Es kann, meint er, nicht richtig sein, daß jedermann, der den Geist des Herrn hat, die Schrift selbst wissen möge und solle. „Will ich ihn forschen, woher es kommt, dieweil er doch nicht ein wenig, sondern trefflich in der Schrift geübt und großen Verstand der Schrift hat, daß er sich so trefflich entzweiet in den höchsten Stücken des Glaubens mit seinen Mitbrüdern, die er doch vor Zeiten so hoch gerühmt und gepriesen hat, nämlich mit dem Luther und mit der Kirche von Wittenberg. Es muß ja einer in diesem Fall unrecht haben, daß sie sich je beide der Schrift berühmen, desgleichen des Geistes der Schrift". Darauf antwortete Bucer. Würdig und bestimmt. Er vertuschte nichts, gab vielmehr den Irrtum Luthers in der Abendmahlsfrage zu, um ihn als göttliches „Verhängnis" der Absicht der göttlichen Ehre zu unterstellen. „Den Luther hab ich hoch gepriesen und preis' ihn noch heut bei Tag, ja, vielmehr Gott, den Herren, in ihm, daß er uns vom Menschen auf Gott gewiesen hat. Daß er aber nun zumal durch Verhängnis Gottes, damit nicht vielleicht ihm die Ehre, so Gott allein zusteht, gegeben würde, er in dem beharren wolle, daß man die geistlichen Worte Christi fleischlich wider die Einigkeit des Glaubens verstehen solle, und lehret Trost bei den Sakramenten zu suchen, item, vermischet die wahre Menschheit Jesu Christi mit der Gottheit, ... so zwingt mich die Ehre Gottes, und andere fromme Christen mit mir, daß wir des Orts dem Luther abstehen müssen." Die Sache ist aber — das hatten ja die Straßburger schon oft betont — gar nicht so wichtig, auch die alten Kirchenväter haben derartige Streitigkeiten gehabt, z. B. über den freien Willen; „darum verwirft sie aber niemand rechtsinnig, dieweil ihre endliche Meinung gewesen, die Ehre Gottes zu suchen". Die Abendmahlsdifferenz betrifft nicht „die Summe des Glaubens"; die ist, „daß wir alle nichts sind und uns Gott durch Christum allein fromm und selig machen will". Ja, „so lang Luther prediget, daß Christus unser einiger Heiland sei, wollen wir ihn für unseren Bruder halten und ihm diesen

1) Eidgen. Absch. IV 1a, S. 1231.

Irrtum vertragen." „Wir weisen auf den einigen Christum", und alle die Parteinamen Lutherisch, Zwinglisch, Oekolampadisch stammen nicht von den Führern hüben und drüben, sondern vom „Widerpart". „Mag eine Kirche etliche Ort der Schrift anders verstehen als die andere, wie denn geschieht in diesem Spruch: „das ist mein Leib" nicht allein zwischen der Kirche zu Wittenberg und der von Zürich, sondern auch viel anderen mehr, wo aber das Vertrauen auf den einigen Heiland Jesum gesetzt wird, da hat man das ewige Leben, Johannes am 6. Kapitel. Und mögen solche Zweiung endlich nicht schaden, das Vertrauen auf Gott, welches der Erwählten Leben ist, wird fortfahren und durch Gottes Geist noch vollkommen werden und kein Ende nimmermehr nehmen", — Worte eines wundervollen Optimismus und einer herrlichen Glaubensfreiheit![1]) In Briefen hatten die Straßburger schon oft sich ähnlich ausgesprochen, hier aber erfolgte ein offenes Bekenntnis vor einer Versammlung, auf die der ganzen Welt Augen gerichtet waren. Man tut Bucer doch unrecht, wenn man in ihm nur den diplomatisierenden und bis zur Charakterlosigkeit ausgleichenden Unterhändler sieht; er besitzt die persönliche Kraft des duldsamen, auf den Kern konzentrierten Glaubens. Seine Worte waren Zukunftssaat und sind es auch geworden. Anders als Bucer hoffte: Zwinglis dogmatische Neutralitätserklärung des Abendmahlsstreites knüpfte hier an, aber auf Luthers Seite blieb man spröde.

Am 14. Januar begann die Erörterung der vierten Schlußrede und dauerte bis zum 19., also außergewöhnlich lang. Wie wenn er den harten Zusammenstoß ahnte, leitete Franz Kolb die Debatte mit der Bitte ein, sich nicht „ärgern oder einschüchtern" zu lassen, die großen Mißbräuche in der christlichen Gemeinde hätten zu der These gezwungen. Das gute Recht dieser These beweise Joh. 6: „das fleysch ist gar nüt nütz, verstand: geessen". Christus hat nicht gewollt, daß wir „in diesem Sakrament Fleisch und Blut wesentlich nießen". Auch unser „uralter, erlernter Glaube, der da spricht: er ist aufgefahren zu den Himmeln, sitzt zu der Gerechten des Vaters" spricht gegen die „bisher gemeinlich verstandene" Ansicht. „Aus dem allem folgt, daß diese Wort: nehmet hin und esset, das ist mein Leib, desgleichen auch vom Trinkgeschirr, einen anderen Verstand müssen haben, denn wir ihnen bisher gegeben haben, sondern daß solches nichts anders denn ein Lob und Danksagung des Todes und Erlösung Christi sei." Der erste Opponent gegen diese Zwinglische Ansicht war Benedikt Burgauer aus S. Gallen. Das befremdet nicht nach

1) Als Parallele setze ich hinzu die Worte des Komthurs Schmid gegenüber den Wiedertäufern, mit denen er in Bern disputierte: „wir machend unsere bruderschafft nit so eng als sy, wir lassend den Abel, Mosen, Abraham unsere brüder sin, die nit sind touft worden, wir lassend alle die unsere brüder syn, so in der Türky under allen unglöubigen Gott erkennend und einen vatter mit uns im himmel habend". (Bl. Nv in den von Schmid hg. „predigen, so vonn den frömbden Predicanten . . . zu Bern uff dem Gespräch . . . beschehen sind" 1528; vgl. darüber unten).

dem, was wir von ihm hörten[1]); Ende Oktober 1527 hatte ihn Zwinglis Freund, Martin Seger aus Maienfeld, sogar einen „papistischen Pfaff“ genannt.[2]) Er berief sich auf den Wortlaut der Einsetzungsworte, und was dem Menschen unmöglich sei, sei bei Gott möglich. Auch Joh. 6 habe Christus „hell und klar“ gesagt: „das Brot, so ich Euch geben werde, das ist mein Fleisch“, aber nicht: es ist „eine Bedeutung meines Fleisches“. „Denn er je aus dem Brot seinen Leib gemacht und den seinen Jüngern am letzten Nachtmahl geboten.“ Die „Verheißung“ darauf hat Christus Joh. 6 gegeben. Ob Burgauer lutherisch oder katholisch denkt, ist aus seinen Worten zunächst nicht zu ersehen — wiederum ein Beweis für die innere Nähe der beiderseitigen Anschauungen. Er redet immer nur davon, daß Christus das Brot „seinen Leib gemacht“ hat, und betont, daß das Blut Christi „in dem Brot der Danksagung leiblich und wesentlich empfangen“ werde; auch findet er den Namen „Communio“ den „rechten“ für das Abendmahl. Erst auf Vorhalten von Oekolampad hin präzisiert er, und nun gewinnt das „in“ einen Akzent. „Auf den Anzug meines Herrn Doktors von Annehmung des Brots in seine Natur sag ich nicht, daß Brot zu göttlichem Wesen vereiniget werde, sondern daß in dem Brot uns der Leib Christi und unter dem Wein das Blut Christi aus göttlicher Kraft laut der Worten ausgeteilt werde.“ Er bringt auch dafür die bekannten Beispiele. „Johannis am 20. Kp. hat der Herr angeblasen seine Jünger und gesagt: nehmet hin den h. Geist etc., nicht daß der Blast der h. Geist wäre, sondern daß er mit solchem Mittel ihnen gegeben ward wie auch ist das Feuer im Eisen und dennoch die Substanz des Eisen bleibet, auch Gott in dem Menschen und beide Naturen ihres Wesens unverletzet.“ Auf eine nähere Erklärung dieser Impanation ließ sich Burgauer — wie Luther — nicht ein. „Ich werde mich nicht in den Kampf geben, mit was Form und Gestalt der Leib uns werde mitgeteilt, auf die sichtbarliche oder grobe Weise wie eine Hand in dem Handschuh sein mag, allein daß die Worte bleiben: nehmet und esset, das ist mein Leib, daß er uns laut der Worten mitgeteilt werde.“ Wie die Juden das Passahlamm „wesentlich und leiblich“ genossen, so sollen wir das Christuslamm genießen. Wenn uns das Brot, wie die Gegner sagen, an Leiden und Tod Christi erinnert, um wieviel mehr „das Wesen selber“. Im Kelche empfangen wir das Blut, „so er hernach am Kreuz vergossen hat“. Es liegt da einfach ein Wunder vor. Der Christus, der mit dem Vater eins ist und dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, „sollte der nicht Weise und Mittel wissen, seinen Leib mögen mitteilen“? Hat er doch auf Erden „viel übernatürliche Ding im Leib gewirket aus göttlicher Kraft und Macht“. Das Sitzen zur Rechten Gottes „können wir nicht anders verstehen denn er nach der Gottheit gleiches

1) Siehe oben S. 336, 514. Eck nennt ihn in seiner Gegenschrift gegen die Berner Disputation (siehe unten) S. 108 einen „wanckelmütigen schwärmer“.

2) IX, Nr. 663.

Wesens, Gewalt und Herrlichkeit allweg gewesen und geblieben". Die Menschheit Christi nimmt daran teil; das Eingehen durch verschlossene Türen und die Auferstehung „erzeiget alles und probiert die unaussprechliche Vereinigung der göttlichen Natur zu dem menschlichen Wesen". Ein „besonderer Ort" ist die Rechte Gottes nicht, sie erfüllt vielmehr Himmel und Erde. Auch die von Paulus berührte Frage nach dem Genuß der Ungläubigen bestätigt die leibliche Realpräsenz; „denn an keinem schlechten Brot und Wein, darunter kein Wesen des Leibs oder Bluts Christi, wir den Tod essen mögen." Sind das alles wesentlich Gedanken Luthers, so ist sich Burgauer doch auch einer Gemeinsamkeit mit den Zwinglianern bewußt. Er hat es von Zwingli „gern gehört", daß „unsere Herzen auf das herzlich Vertrauen in Christum eingeleitet werden" sollen; auf den Glauben kommt es auch im Sakrament an. „Niemand ist, der so je etwas in der Schrift geübt ist, der da die leibliche oder äusserliche Nießung gut gebe, so der Geist den Menschen dazu nicht einleite." Noch deutlicher: „Daß mein Herr Doctor (Oekolampad) will, daß der Leib und das Blut Christi genossen werde durch den Glauben, bekennen wir einmütiglich, daß alle Nießung und so wir äußerlicher Weise tun, fleischlich gar unnutzbar, so solches nicht im Geist und Glauben beschieht." Hier war offenbar eine Einheitsbasis vorhanden. Aber die Unterschiede hüben wie drüben sind nicht minder deutlich. Christus hat „im Abendmahl beide Dinge zusammengesetzt, Wort und Leib, geistlich mit dem Herzen und leiblich durch den Mund". In den Abendmahlsworten „glauben wir, das mit ausgeteilt sein, so die Worte anzeigen, und das wesentlich sein, wie es der Herr geheißen hat". „Daß das Brot und Wein ein Gedächtnis oder Bedeutnis allein sei, bekennen wir nochmals nicht." Die Worte Joh. 6, 53 widerstreiten dem nicht, denn „Fleisch" ist hier von „fleischlichem Urteil oder Verstand" zu verstehen. Gewiß tut es die leibliche Realpräsenz an sich nicht, aber sie darf auch nicht fehlen. „Wie die Kunst macht aufgeblasen für sich selbst, aber mit der Liebe ist sie nutzbar, also auch der Leib Christi nicht allein gekreuziget, sondern auch leiblich genossen mit dem Geist nicht unnütz sein mag." Die Unterschiede wurden in Bern nicht ausgeglichen, die Zukunftsfrage war, ob es überhaupt gelingen konnte? Ein schroffes Nein dazu ist auf der Disputation nicht gesprochen worden.

Neben Burgauer trat gegen Zwingli noch der Schulmeister Johannes Buchstab[1]) auf. Er äußerte sich zu Joh. 6, fand darin eine Weissagung auf das Abendmahl und meinte nun witzig: „die Wort Johannis am 6. Kapitel, die anzeigen das künftig, die Wort Christi Luce am 22, die anzeigen die gegenwärtige Geschichte, die Wort Pauli in der 1. Epistel zun Corinthern 11. Kap. zeigen genugsam an die vergangnen Geschicht. Nun ist das künftig, das gegenwärtig und das vergangen einander gleich-

1) Vgl. über ihn J. Studer in Schweiz. theol. Ztschr. Bd. 29.

förmig". Er verstand diese Gleichförmigkeit als Transsubstantiation und rückte von da aus auch von den Lutherischen ab. „Denn nach meinem Verstand so möchte das nach Auslegung der Luterischen Art, bisher gedisputiert, nicht zudienen; dergleichen die Wort des Nachtmahls, so man dieselbigen ohne alle Glosse soll halten, wird das Brot nicht mehr sondern die Gestalt (species) gesehen."

Ebenfalls eine Unterstützung fand die katholische Deutung in dem Pfarrer von Appenzell Theobald Hutter. Er suchte mit der Vulgata gegen Zwinglis Berufung auf den griechischen Text des Johannesevangeliums zu operieren und bekannte, daß „Blut und Fleisch Christi wesentlich unter der Gestalt Weins und Brots" sei. Es hätte klarer gesagt werden müssen, „wenn die Meinung des Herrn wäre auf Deutung gewesen". Joh. 6, 53 bedeutet „Fleisch": fleischlichen Verstand. Auch Hutter betonte wie Burgauer, daß man „den kostbarlichen Schatz, wahr Fleisch und Blut", „allweg mit Glauben, Liebe und Hoffnung" genießen soll. Die Allmacht Gottes erlaubt wohl, daß Christus „an zwei Orten leiblich" sei. Die Worte Mark. 13, 21 haben mit dem Sakrament nichts zu tun, sondern „gehen auf die letzte Zeit, in welcher der Herr sie (die Jünger) warnet". Wenn Christus in den Einleitungsworten das Brot zuerst Brot nennt, dann seinen Leib, so ist damit die „Verwandlung" des Brotes bewiesen, „nicht in der Gestalt, sondern in der Natur". Wir essen den Leib, der gelitten hat und gen Himmel gefahren ist, „seinen wesentlichen Leib, Blut und Fleisch, unter der Gestalt des Brots und Weins". Er wird freilich nicht „empfindlich" gegessen, sondern die Gestalt (species), unter der er wesentlich mit Fleisch und Blut ist.

Auch Althamer[1]) griff in die Debatte ein. Er suchte 1. Cor. 10, 16 als unerschütterliche Beweisstelle für die leibliche Realpräsenz zu erweisen. „Es wissen alle, so einen kleinen Verstand haben des Griechischen, was *κοινωνία* heißt, nämlich eine Gemeinschaft, eine Austeilung. Also auch hie der Kelch der Danksagung oder Benedeiung ist eine Gemeinschaft, das ist eine Austeilung des Blutes, und das Brot, das wir brechen, ist eine Austeilung des Leibes Christi." Er gab dann Oekolampad zu, daß *κοινωνία* auch „eine Gesellschaft" heißen könne, aber nicht an jener Stelle. Paulus rede 1. Cor. 10 „von zweierlei Brot, von einem geistlichen Brot, das ist die christliche Gemeinde in Christo, dem lebendigen Wort erbaut — 1. Cor. 10, 17 — und von dem Brot des Nachtmahls des Herrn; von solchem

1) Vgl. Kolde BBK. I, 85f. L. Lavater a. a. O. S. 14 läßt Althamer von den Päpstlern „delegiert" sein: volens passus est se a pontificia parte deligi, ut oratoris munere in suggestu fungeretur carnalemque Christi in coena praesentiam defenderet. Ist das richtig, so würde es wiederum die enge Liierung zwischen Lutheranern und Papisten beweisen. Lavater kennzeichnet Althamer so: qui scripserat conciliationem locorum scripturae in specie pugnantium et inter alia loca, quae cum corporali Christi praesentia in coena domini pugnant, conatus erat conciliare; ad haec quaedam de sacramento in lucem emiserat. Vgl. dazu Kolde a. a. O., woselbst Lavaters Äußerung als Verdrehung eines Zwingliwortes gefaßt wird.

spricht er: das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft oder Austeilung des Leibs Christi?"

Auf Wunsch des Komthurs Schmid in Küsnacht als Kollators gab der Pfarrer von Söngen, Matthias, die Erklärung ab, er habe „des Sakraments halb aus den Evangelisten Mattheo, Marco, Luca, Johanne und Paulo den Buchstaben anders nicht verstanden und also geprediget wie der Pfarrer von S. Gallen" m. a. W. lutherisch. Er sei aber jetzt eines besseren durch Zwingli berichtet worden und wolle dabei bleiben. Daß unter der Kollatur des Komthurs Luthers Abendmahlslehre gedieh, überrascht nicht; Schmid hatte schon auf der ersten Zürcher Disputation den Lutherischen Standpunkt vertreten[1]), und ist späterhin Gegenstand von Angriffen um seiner Abendmahlslehre willen geworden.[2])

Damit ist die Zahl der Zwingligegner erschöpft.[3]) Die Verteidigung seiner Ansicht übernahm natürlich in erster Linie Zwingli selbst.[4]) Er setzte ein mit Joh. 6 und trug seine hinlänglich bekannte Auslegung vor. Die Betonung der Verheißung: dabo (Joh. 6, 51) beweist nicht das, was sie für die Gegner beweisen soll; „denn es ein natürliche Epanaphora ist", Christus hat „per Epanaphoram das ist: ein Wiederholen wollen zu verstehen geben, was er meinen wolle mit dem Wörtlein Brot .... und hat den Sinn, wie wenn Christus spreche: daß Ihr aber wisset, was das Brot sei, von dem ich Euch sage, so ist es: daß ich mein Fleisch und das Leben der Welt werde in Tod geben." Es handelt sich nicht um eine Verheißung[5]), sondern um eine „Auslegung, was Christus verstand durch das, daß er sich selbst das lebendig Brot genannt habe." Christus kann hier nicht von einem äußeren oder sakramentlichen Brot sprechen, denn „dasselbe ist nicht ein Brot des Lebens"; er hat sich nur deshalb ein Brot oder eine Speise genannt, weil er die einzige Nahrung, Vertröstung und Sicherheit der Seele ist; denn das Brot des Sakramentsessens behält nicht

---

1) Siehe oben S. 42. 2) Vgl. Bd. II.

3) Bucer referierte in dem Vorwort zu seiner Auslegung des Johannesevangeliums 1528 über die Opposition zur 4. These folgendermaßen: Protulerunt primum, id dominum promisisse, cum dixit: panis, quem ego dabo, caro mea est, pro mundi vita, cum autem ostenderetur, eo loci Christum de eo pane loqui, quem qui edit habet vitam aeternam, non de pane eucharistiae .... obiecerunt vulgatum illud: hoc est corpus meum, sed dum ipsi quoque faterentur, panem non idem fieri quod corpus domini, eoque non simpliciter, sed tropicos haec verba accipienda, ut intelligas in pane corpus Christi esse, nec tamen hunc suum tropum possent scripturis evincere ... relicto nobis hoc loco adduxerunt illud: Panis, quem frangimus, nunquid communicatio corporis Christi est, et eo valde fidebant, sed cum responsum fuit fide et cultu constare *κοινωνίαν* ... nihil habuerunt quod obiicerent contra. Ipsi *κοινωνίαν* vertebant distributionem ..."

4) Vgl. Baur I, S. 524ff., 530ff., doch faßt Baur Burgauer irrig als Katholiken. Hospinian II, 52[b] bemerkt richtig, daß Zwingli praesertim seine Abendmahlslehre verteidigte.

5) Weiterhin gab Zwingli zu, daß es sich um eine Verheißung handle, daß Christus seine Menschheit — „die er per alleosim ab inferiore parte das ist Fleisch nennt" — für das Leben der Welt in den Tod geben werde.

ewiglich beim Leben. Darum kann das „essen“ nur vom Glauben und Vertrauen verstanden werden. Würde Christus das Sakrament meinen, so „würde das Heil der Menschen wiederum an äußerlichen leiblichen Dingen stehen und nicht an der lauteren Gnade Gottes; es würde auch zwei Wege zur Seligkeit geben, einen durch Christi Tod, den andern durch das leibliche Essen seines Fleisches und Blutes im Sakrament. Auch wäre für die Apostel „sampt der Kilchen, die mit im das Nachtmal begangen“, Christi Tod überflüssig gewesen, wenn sie schon im sakramentlichen Essen die Erwerbung des ewigen Lebens erlangt hätten. Nur Gottes Geist kann in uns sein, nichts anderes. „Die ganze Summe der Verrichtung des menschlichen Gemüts gegen Gott ist nichts anders als eine Vereinigung des göttlichen Geists mit unserm durch den festen Glauben, den wir zu Gott haben.“ Den „Span“ bestimmte Zwingli klar dahin, „ob die Worte: das ist mein Leichnam müssen wesentlich und substanzlich verstanden werden“. Zur näheren Veranschaulichung der Lutherschen Lehre empfahl er — wohl nicht ohne Ironie — das Beispiel vom Wasser in den Krügen, das zu Wein gemacht wurde. So energisch er die leibliche Nießung von Fleisch und Blut Christi ablehnte, ebenso deutlich betonte er, „daß wir sie geistlich, d. i. im Glauben essen müssen.“ „Der Herr Christus Jesus getötet muß von uns geistlich gegessen werden; das ist: auf ihn vertrauen.“ Dieses Vertrauen ist eine „geistliche Wirkung, die auch allein von dem Geist kommt“. Das Wort, auf dessen Kraft Burgauer rekurriert hatte, ist nicht „vollbringendes Instrument“, es zeigt vielmehr nur den göttlichen Willen an und vermag gar nichts, wo nicht das innere Wort vorhanden ist. „Gott wohnt bei dem Glauben“, und dieser, nicht das äußere Wort, bringt Wirkungen oder Früchte: „Würdig essen“ ist nichts anderes als „mit dem rechten Glauben herzukommen, unwürdig essen aber nichts anderes als ohne Glauben herzukommen.“ Schuldig an Leib und Blut des Herren wird ein Unwürdiger dadurch, daß er sich „deren falsch vertröstet hat“; d. h. er glaubt nicht, daß Christus uns mit seinem Leib und Blut erlöst hat, und geht doch zu der Gemeinde („Kilche“), die solches Vertrauen bekennt. Das ist ein Akt der Untreue, „wie wenn einer ein äußeres Zeichen seiner Herren von Bern trägt und aber inwendig einem Volk von Bern nicht Treue hält, so wird er geredet schuldig sein an denen von Bern, ob er sie gleich nicht hat mögen umbringen“. Der Unwürdige schätzt das Nachtmahl „nicht anders wie ein ander gemein Mahl“. Es ist aber mehr, sofern wir für Christi Tod danksagen.[1]) „Wir reden nicht also, daß im Sakrament gar nichts sei, sondern wir erkennen, das im Sakrament, daß neben dem Brot und Wein die Meldung des Todes Christi be-

1) Den Wert dieser Danksagung bemüht sich Zwingli möglichst hoch zu setzen: daß man nicht allein dankbar soll sein um Nahrung und alle Guttat, die uns Gott beweist, und das zu aller Zeit, sondern auch, daß wir ihm dankbar sein sollen, so er uns Widerwärtigkeit zufügt, und uns darin hochschätzen, d. i. erkennen, daß wir die edlen Kinder Gottes seien.“

schehe nicht allein mit Worten, sondern in unserem Herzen; das gehört zum Sakrament des Nachtmahls.“ „Das Vertrauen, der Preis ist das Höchste und das Rechte, und welcher das empfindet, der fraget nicht weiter nach andren Mitteln, die ihn trösten oder versichern.“ „Der Glaube bedarf nicht, daß man ihn zu Versicherung auf Essen oder Trinken weise“. „Es muß allein Geist sein, das die Seele lebendig macht.“ Christi Menschheit ist „eingezielet und ermeßlich der menschlichen Substanz nach“ gewesen, folglich kann sie nicht mehr als an einem Orte sein, er kann also leiblich nicht bei uns sein.

Oekolampad griff verschiedentlich, wenn auch etwas weniger als Zwingli, in den Streit ein. Burgauer gegenüber suchte er vorab den Begriff des Sakramentes zu fixieren. Jedes Sakrament umschließt zwei Dinge, etwas, das bedeutet, und etwas, das bedeutet wird. „Das haben wir bei allen Sakramenten, daß etliche sonderliche hohe Geheimnisse und treffliche Lehren uns vorgehalten werden mit äußerlichen Zeichen, damit wir von den äußerlichen Dingen hoch aufgeführt werden in die Erkenntnis der verborgenen heimlichen Lehre.“ Das ist des Baslers alte, stark mystische Auffassung. Aber er vermied es, im Abendmahl diese Mystik näher auszuführen, vielmehr trägt er ganz Zwinglis Ansicht vor. „Wir essen den Leib Christi und trinken sein Blut, aber das tun wir geistlich durch den Glauben, so wir glauben, daß wir durch das Leiden Christi Gott, dem himmlischen Vater, versühnt sind“; die Auslegung von 1. Cor. 10, 16 ff. entspricht ganz der Zwinglis, etwa in der Amica Exegesis.[1]) Es handelt sich um eine „innerliche Erinnerung“, die Christus selbst wirkt, aber nicht etwa, indem er vom Himmel heruntersteigt, Oekolampad setzt ausdrücklich hinzu: „der da im Himmel ist“. Der Ansatzpunkt zur Mystik also, der hier hätte gewonnen werden können, wird nicht genutzt. Auch die Anschauung vom Worte ist die Zwinglis. Gewiß hat Christus nicht „schlechtlich“ Brot und Wein den Jüngern gereicht, sondern „daß er sein Leiden ihnen damit befehle und sie zu einer Danksagung einführe“. Von Empfang der Sündenvergebung im Abendmahl kann aber keine Rede sein, die steht beim Kreuze Christi allein; das stimmt wiederum mit Zwingli.[2]) So sind jene Worte nur das alte Schema, das Oekolampad ja nie gegensätzlich gegen Zwinglis Lehre gestellt hatte, trotzdem es sich mit dieser nicht deckte.

Bucer äußerte sich dem Pfarrer von S. Gallen gegenüber in Darlegungen der Christologie, die mit denen Zwinglis stimmten, ohne von da aus näher seine besondere Nuancierung der Abendmahlslehre zu gewinnen. Die Zeit, während der Christus leiblich bei uns war, ist „längst aus“, folglich kann er leiblich nicht im Sakrament sein seit seiner Himmelfahrt. Er blieb ja auch während der Austeilung bei den Jüngern sitzen, und zwei Leiber „daß der eine im Brot wäre gewesen, und der andere hätte

1) Vgl. S. 475. 2) Ebenso im folgenden die Auslegung von Joh. 6, 53.

das Brot dargereicht“ kann er füglich nicht gehabt haben. Nur der Gottheit nach ist Christus mit dem Vater eins, „so bleibt doch seine Menschheit eine wahre Menschheit mit der Gottheit unvermischet und sein Leib ein wahrer menschlicher Leib“, der „nach Art des menschlichen Leibs nur an einem Ort“ sein kann. Er hat dasselbe „clarifizierte“ Fleisch, das wir einmal künftig zu erlangen hoffen. „Viel übernatürliche Dinge hat er hier auf Erden gewirket, aber nicht, daß er seinen Leib nicht hätte gelassen einen wahren menschlichen Leib sein.“ Die Allgegenwärtigkeit eignet der göttlichen Natur. Das Sitzen zur Rechten Gottes erläuterte Bucer so: „ihm ist die größte Gewalt gegeben und ist erhöhet über alle Kreaturen; das aber alles der Menschheit nach, daß er nichtsdestoweniger ein wahrer Mensch geblieben ist.“ Etwas seltsam begegnete der Straßburger dem bekannten Einwurfe, Christus sei doch aus dem Grabe hervorgebrochen und durch die verschlossene Tür zu den Jüngern gekommen. „Es steht nicht geschrieben, daß er zum beschloßnen Grab oder durch den Stein herausgekommen sei, oder auch, daß er durch beschloßne Tür zu den Jüngern gekommen sei, sondern: am Abend, als die Türen beschlossen waren.“[1]) Offenbar fühlte sich Bucer dadurch selbst nicht recht befriedigt, denn er brach ab: „doch man nehme dies, wie man will, so bringt es doch gar nichts, daß der wahre Leib Christi darum zu einem Mal an vielen Orten leiblich sein möge.“ Christus ist bei uns nach seiner Himmelfahrt nur „durch seinen Geist, den Tröster“, aber nicht „leiblich und doch unsichtbarlich“; das ist „weder nutz noch not“. Nach der Disputation, am 8. Februar, hat Bucer von Straßburg aus durch Vadian Burgauer, dem „parochus tumultuarius“, eine eingehende Erläuterung geschickt. „Pane communicamus corpore, mentibus Christo“, das „dogma de corporali praesentia Christi“ ist ein „commentum hominum“. Wer im Glauben Christus ißt, hat das ewige Leben, was kann da die „manducatio carnalis“ hinzufügen? Wenn im Brote „realiter“ der Leib Christi ist, so hatte Christus entweder zwei Leiber oder keinen menschlichen Leib; denn letzterer konnte nicht zugleich sichtbar bei Tische sitzen und „literaliter ac corporaliter“ im Brote sein. Ubiquität steht nur der Gottheit zu. Bucer versäumte nicht, speziell Brenz des „schrecklichen Irrtums, der uns alle Auferstehungshoffnung vernichtet“ (weil er die menschliche Natur Christi aufhebt) zu bezichtigen.[2])

Gegen seinen Amtsbruder Burgauer protestierte Dominicus Zili[3]) in kurzem Worte, und der Appenzeller Walter Klarer wandte sich gegen

1) Diese Äußerung haben ihm die Lutheraner sehr verübelt. Vgl. Bucer an Oekolampad nach 6. Mai 1528 (IX. Nr. 721): „Ego apud Lutheranos nostros valde male audio hic, quod in disputatione Bernensi negarim, ex evangelistis posse probari, Christum per clausum sepulchrum et clausas fores transiisse, quia Lutherus ex his duobus novam adessendi aliquo corporaliter rationem commentus ubique eam obiicit.“

2) Vadian. Briefsammlung Nr. 506, vgl. 513. Hier die Erläuterung: „Brentius cum suis definit, humanitatem Christi semper fuisse ubique sicut deitatem.“

3) Siehe über ihn Egli: Schweiz. Reformationsgeschichte I, 1910 im Register.

Theobald Hutter. Er bekannte, daß im Appenzellerland „gleich auch wie an anderen Orten“ über die vierte Disputationsthese „ein großer Zwiespalt“ gewesen sei, und stellte dem katholischen Amtsbruder die Frage, ob Christus „den tödlichen oder sterblichen Leib oder den untödlich clarifizierten“ übergeben habe beim Abendmahl. Als sich Hutter in ersterem Sinne entschied, zog Klarer die Folgerung: dann muß der Leib auch „empfindlich“ gegessen werden, denn Christus hat „empfindlich“ gelitten; „wird er nicht empfindlich gegessen, so ist er nicht im Sakrament.“ Der Prädikant zu Trogen Pelagius am Stein und der Pfarrer zu Gais, Matthias Keßler, schlossen sich Klarer an. Endlich erklärte noch der Ulmer Konrad Sam seine Zustimmung zur vierten These und berichtete über seine Fehde mit Eck.[1])

Daß bei der Leugnung der leiblichen Realpräsenz die Anbetung des sakramentlichen Brotes abgelehnt wurde (These 5), war selbstverständlich; Haller sprach es ausdrücklich aus. Als zum Schluß die Unterschriften gesammelt wurden, sprach sich die überwältigende Majorität für die zehn Schlußreden aus[2]); nur sechs Personen lehnten sie ab. Dazu kamen dann für den vierten Artikel vom Abendmahl allein Burgauer, Althamer und die beiden Vertreter von Mühlhausen Jakob Augsburger und Augustin Gemuseus. Mit Recht hebt Baur[3]) hervor, daß die Thesen der Berner Disputation gleichsam Bekenntnischarakter an sich tragen; und wenn sie eine religiös einheitliche Eidgenossenschaft erzielen sollte[4]), so gehörte Zwinglis Abendmahlslehre auch zur dogmatischen Grundlage derselben. Man schied sich also unzweideutig sowohl vom Katholizismus als auch vom Luthertum ab. Man war hier selbständig und wollte es sein. Abgesehen von Bucers schönen Worten, die aber auch der Apologetik entsprungen sind, klingt auf der Berner Disputation kein Ton der Konkordie.

Während der Disputationstage wurde gepredigt. „Daruß dann nit weniger, ja, vilycht vil mer frucht und nutz dann uß der disputation selbs by etlichen menschen erwachßen mag“, meinte Ambrosius Blarer in der Eröffnungspredigt. Zwingli hat zweimal gesprochen, wahrscheinlich am 19. Januar und am Schluß.[5]) Die erste Predigt diente der Propaganda, und wenn sie, eine Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, das Abendmahl in den Mittelpunkt rückte, so beweist das wieder den gerade seinem rechten Verständnis beigelegten Wert. Die im Januar gehaltene Predigt ist freilich erst im Juni niedergeschrieben worden, und Zwingli gibt selbst zu, Auslassungen vorgenommen oder Einschübe gemacht haben zu können[6]); so kennen wir den genauen Wortlaut nicht, und gerade an diesem Punkte liegt eine Änderung im Sinne einer Erweiterung nahe. Jedenfalls ursprünglich wird die Tatsache sein, daß

1) Siehe oben S. 432, Anm. 4.

2) Siehe das Verzeichnis Eidgen. Absch. IV, 1a, S. 1263f.

3) I, 531. 4) Siehe oben S. 579.

5) Vgl. Baur I, 531ff. Die Predigten wurden von Froschauer herausgegeben Vgl. 2 1, 201. Ich benutzte das Exemplar des Zwingli-Museums. 6) 2 1, 225.

Zwingli sich hier wieder gegen die Doppelfront: Katholiken und Lutheraner wendet; denn mit beiden hatte er es in Bern zu tun. Die Doppelfront ist aber letztlich eine Einheitsfront und wird als solche bekämpft. Es handelt sich beide Male um „die Gegenwärtigkeit des Fleisches und Bluts Christi im Sakrament"; gegen sie streiten „die drei Artikel des Glaubens: aufgefahren zu Himmel, sitzt zur Gerechten Gott Vaters allmächtigen, dannen er künftig ist zu richten lebendig und tot", gegen sie kämpft Zwingli, und die Differenzierung tritt vollständig zurück. Entscheidend ist das falsche Verständnis der Einsetzungsworte, und die Unterscheidung, „daß weder das Brot der Leichnam Christi sei noch im Brot", ordnet sich dieser Gemeinsamkeit unter.[1]) Zwingli wendet sich daher auch promiscue und ohne besonderen Vermerk[2]) bald gegen Luther, bald gegen die Katholiken; der ungeschulte Leser merkt nicht, und die Hörer in Bern konnten es auch nicht merken, wen jeweilig Zwingli treffen will, es bedarf da eines besonderen Kommentars. Sagt Zwingli: „Von Sitzen zur Gerechten Gottes machen etliche zu unser Zeit viel Gesuchs, was die Gerechte Gottes sei", so geht das gegen Luther[3]); ebenso die Abweisung des Vorwurfs, „wir reden allein aus Rechnung der Vernunft"[4]) oder die Ironie gegen „der kindlichen Tröster Sage, die da reden, das Fleisch Christi, leiblich gegessen, tröste die Seele, nehme die Sünde hin u. dgl. ungegründetes Geschwätz"[5]), oder die Verwahrung gegen „etlicher Getön, die sagen wollen, Christus rede hier (Joh. 6, 63) von der Art des Geistes und Fleisches und nicht von seinem eignen Fleisch"[6]), doch konnten dadurch ebensogut Katholiken sich getroffen fühlen.[7]) Geht auch die Polemik gegen die Sakramentshäuslein und Messen gegen die Römischen, so doch der Zusatz „und andere Ding, die zu Verehrung seines gegenwärtigen Leichnams aufgerichtet oder gebraucht werden"[8]) auch gegen die Hostienanbetung der Lutheraner. So stark hatte Zwingli bisher die Gemeinsamkeit zwischen Katholiken und Lutheranern nicht betont; in Bern öffentlich von der Kanzel vor Beginn der Disputation gesprochen, gewann auch sie gewissermaßen Bekenntnischarakter. Immerhin darf vermerkt werden, daß Zwingli den Namen Luthers nicht nennt, wohl „die Päpstler" und „Eck"; bedeutungslos ist auch nicht die Straßburgisch anmutende Formel: „es wirts auch die ganze Welt nicht mögen brechen, Gott geb, wie ein jeder tobe".[9]) Aber das waren sehr, sehr schmale Verbindungslinien; das Trennungsbewußtsein überwiegt weit, und durch die öffentliche Aneinanderrückung von Katholiken und Lutheranern verbaut sich Zwingli selbst eine Konkordie.

Im übrigen bietet die in der Predigt vorgetragene Abendmahlslehre eine geschickte Zusammenfassung, aber keine neuen Züge. Die bekannten

---

1) Vgl. 2 1, 222.

2) Den macht er nur zweimal, nämlich 2 1, 217 („die Päpstler"), 220 („Eck zu Baden").

3) 2 1, 213. 4) Ebenda. 5) 2 1, 215. 6) a. a. O. 216.

7) Siehe oben S. 521. 8) a. a. O. 216f. 9) a. a. O. 123.

Bibelstellen werden besprochen, der Begriff „Rechte Gottes“ eingehend erläutert: Zwingli kann „nachlassen, es sei die Macht Gottes, auch, es sei Gott selbst“, aber nicht, daß auch die Menschheit Christi allenthalben sei. „Denn Christus ist nach der Menschheit so eigentlich ein Mensch (allweg was sündlich ist, ausgenommen), daß ihm alle Eigenschaften nach der Menschheit ziemen und anliegen gleich wie auch einem anderen Menschen.“ Mensch und Kreatur überhaupt aber können nicht allgegenwärtig sein. Geschöpfe können bei Gott sein „und müssen darum nicht allenthalben sein“. Ist daher auch die Rechte Gottes allenthalben, so darum nicht die menschliche Natur. Ein „schön Beispiel“ dafür ist die Sonne. Sie „wird von allen Menschen in der ganzen Welt gesehen, erleuchtet alle Welt, befruchtet und wärmt alle Ding zu einer Zeit, und genießt die ganze Sonne und weidet das kleinste Gräslein sowohl wie der größte Berg oder Baum“. Trotzdem sind diese Dinge nicht wie die Sonne „allenthalben“. Das will besagen: die Menschheit Christi befindet sich umgrenzt innerhalb der allumfassenden göttlichen Sphäre; sie „ist in Gott und Gott in ihr, dennoch ist sie darum nicht allenthalben“. Statt „Sphäre“ könnte man auch „Atmosphäre“ sagen, denn Zwingli erläutert alsbald an der Luft, in der wir sind, ohne doch, wie sie, allenthalben zu sein.[1]) So anschaulich die Vorstellungen sind, sie werden dadurch unvollziehbar, daß nun die Allenthalbigkeit der Gottheit Christi gleichgesetzt wird; darunter leidet die Persönlichkeit: eine Natur überall, die andere lokal umgrenzt!

Mit seinem Geiste hat uns Gott nach Christi Himmelfahrt trösten wollen, nicht mit leiblichem Essen seines Fleisches. „Wir menschen habend nit gewonet, menschen fleisch essen. Wir sind ouch nit der natur, daß wir das begerind ze essen, das wir zum höchsten lieb habend, als aber etliche thier thund.“[2]) In Erinnerung an das Passahmahl, „da Christus nach dem Vollbringen des alten Osterlamms und der Gedächtnis der ägyptischen Erlösung die Gedächtnis seines Todes einsetzt“, konnten die Jünger die Worte: „das ist mein Leib“ wohl verstehen; deshalb haben Matthäus und Markus sich damit begnügt; Lukas und Paulus aber sahen, „daß die Worte bei den Heiden nicht verständlich“, und „erzählten deshalb alle Worte mit Fleiß“ — sie erläutern also nicht etwa von sich aus, sondern bieten den unverkürzten Sachverhalt, während Matthäus und Markus „sich begnügt haben, bei den kurzen Worten zu bleiben, die bei den Hebräern allen leicht verstanden wurden“. An einem hübschen Bilde macht Zwingli klar, daß die Materie zwar Brot bleibt, aber „es des Brauchs halb nicht ein gemein Brot ist, sondern ein Brot des Nachtmahls und Danksagung des Todes Christi“: „gleichwie die Blume herrlicher ist, so sie im Kranz der Braut steht als außerhalb“. „Der Brauch und (die) Würde des Nachtmahls giebt dem Brot Höhe, daß es nicht ist wie ein ander Brot.“[3]) Verkennen dieser Würde und Gehen zu dem Mahl „als sonst zu einem Mahl,

1) 2 1, 214, 215. 2) ib. 219. 3) ib. 220.

nicht hochachtend den Tod des Herrn", heißt „unwürdig essen".[1]) Zu 1. Cor. 11, 25 nimmt Zwingli jetzt — und während der Disputation kam man darauf zurück — die Form der Synecdoche an: „daß Paulus das Trinkgeschirr oder den Kelch nennet für den Trank, ist ein gemeiner Tropus synecdoche" — eine ganz andere Verwertung dieser Redeform als bei Luther![2]) Ausdrücklich bezeugt Zwingli wieder seine Solidarität mit Oekolampad: es „liegt nichts dran", ob man sagt: das bedeutet meinen Leichnam, oder: das ist eine Bedeutnus meines Leichnams, das ist eine Figur meines Leichnams usw.[3]) Seinem, schon in der Amica Exegesis[4]) gebrachten Beweis, „daß man durch die ganze Welt hin kein Sakramenthäuslein findet, das über 200 Jahre alt sei", gibt er eine neue Lokalfärbung.[5])

Die Schlußpredigt Zwinglis in Bern kam auf die Abendmahlsfrage nicht zurück. Von den übrigen Predigten berührten sie nur die Bucers — er hatte das Seine auf der Disputation selbst gesagt — und Meganders nicht. Ambrosius Blarer, der die Eröffnungspredigt hielt, kam bei der Ermahnung zur brüderlichen Einigkeit auf „etliche Artickel" zu reden, „in denen sich auch die fürnemsten und gelertesten uf des Evangelis syten selbs under einander zertragend und zweyend, und demnach ouch die einfaltigen, deren etlich disem, etlich yenem anhangend". Er betonte, daß an „brüderlicher trüw und liebe" „warlich vil mer dann an sölichen Artiklen gelegen ist; und die wyl wir noch (gott hab lob) in der summ und houptsach unsers gloubens eins sind, söllend wir billich liebe und eynigkeyt von keins anderen dings wegen, wie das namen haben mag, trennen". Anschaulich malte der Konstanzer den Gewissenskonflikt der Gläubigen aus: „Ach gott, sprechend sy, nun wissend wir doch nit, wo wir dran sind, einer sagt diß, der ander das, der Luter sagt, es sye war blut und fleysch gegenwirtig im Nachtmal Christi, der Zwingle und vil ander sagend das widerspyl, wer will uns sagen, welcher recht hat, wir sind doch gar versteckt und verworren." Frei von allem Zwang betont Blarer, daß hier Gefahr des Heils und der Seligkeit nicht vorliege, man dürfe an seiner Überzeugung festhalten, solle nur die Liebe nicht vergessen. „Bistu dines bedunckens versicheret in diner gewissen, so byß doch eyns sölichen glympfigen geysts und brüderlichen hertzens, das du die andern, so das widerspyl haltend, darumb nit verdammest noch von diner liebe ußschliessest, sonder gedenck, wie hoch und thür uns Christus die lieb bevolhen hab, und das wir dannocht Christen sin möchtind, ob uns glych das Nachtmal Christi gar entzogen wurde." Kann man sich aber innerlich keiner Partei anschließen, so soll man das „in gelaßner demütigkeyt" Gott anbefehlen und ihn um Gnade und Geist bitten, „damit

1) ib. 222. 2) Vgl. oben S. 180.
3) a. a. O. 223. 4) Siehe oben S. 477.
5) a. a. O. 223. Er verweist auf den Fronaltar im Großmünster und zu S. Peter.

wir zu einmütigem verstand der warheyt nach dinem lob und unserm heyl kommen mögind". „Und hab kein zwyfel, so ruft Blarer der bekümmerten Seele zu, es wirt dir diß zweyung an diner seel nit nachteylig sin. Man ist (Gott hab lob) uf unser syten der sach wol eins in allem dem, da heyl und säligkeyt an gelegen ist, also, das uns die widerparthy deßhalb nichts (wie sy sich dann understadt) zu mag." Unter der „Widerpartei" ist, wie aus dem Folgenden ganz deutlich wird, nicht das Luthertum, sondern das Papsttum zu verstehen. Die Evangelischen haben einmütig das endchristische päpstliche Reich gestürmt, den Glauben aufgerichtet, ja, Blarer formuliert auch die Einigungsmomente in der Auffassung des Abendmahls. „So sind wir zu beyden syten eins in dem rechten bruch des nachtmals Christi, das wir da mit grosser danckbarkeyt ein widergedechtnus haltend sines bitter lidens und sterbens, sines lybs, der für uns geben, und sines bluts, das für uns vergossen ist zu abwäschung unser sünd, und bezügend uns da, so wir uns teylhaftig machend sines tischs, das wir uns deß fröuwend und tröstend, das uns durch in die sünd verzygen ist, und das wir ouch ye einer dem andern bevolhen wellend haben und läben in der liebe, wie Christus gegen uns geläbt." Man ist ferner eins in der Verwerfung aller Mißbräuche der Messe. „Darumb wir all zu beyden syten schryend und predigend wider die Endchristischen abgöttischen Pfaffenmäß." Also eine Konkordie ohne Berührung der Frage der Realpräsenz! Eine Einheit im Glauben an Christus unter Zurückstellung der Theologumena! „Ob nun etwar des andern puncten halb, lyplich gegenwirtigkeyt des blut und fleyschs Christi in dem Nachtmal betreffend, in so grosser zweyung der gelerten nit sicherheit haben, wirt darumb nit ußgeschlossen sin von Christo Jesu, so verr er sich des obangeregten grunds vistigklich helt, setzt sin vertruwen in den einigen Sun Gottes." So hat man auch im Urchristentum „einfaltigklich aber kreftigklich" geglaubt, ohne Sorgen um Spitzfindigkeiten. Bei diesen handelt es sich um Adiaphora „frye ding, die uns Gott weder geboten noch verboten hat"; unerlaubt ist nur, was wider das Vertrauen auf Gott geht, wie die päpstliche Messe und andere Greuel. So wurde hier aus urchristlicher Liebe und reformatorischem Glauben die dogmatische Toleranz geboren.

Oekolampad exemplifizierte die „einfaltigkeit gegen Christo" am Abendmahlsstreit. „So ich Christus' lob gegenwirtig in das Sakramentlich brot stell, wie wird ich einfaltigklich glouben, das er dem lyb nach gen himmel gefaren sye? Und so ich vermein Christus' lyb sye als glorificiert in vil orten, wie wird ich hoffen, das min lyb im glich configuriert werde in der uferstentnus? Sol das einfaltigklich von der menscheit Christi geredt syn?"

Der Ulmer Conrad Sam stichelte zu Luk. 5, 20ff. sehr deutlich auf Luther: „Christus hat durch das wort: ‚Ich wil's thun' allein syn allmechtigen willen und kraft zu erkennen geben. Es ist nit geredt,

wenn man sagt[1]): Das Wort thuts etc., wie dann ouch vom Nachtmal des Herren geredt wirt, das wort Christi: ‚das ist min lyb' bringe den lyb Christi in's brot. Das kan aber nit sin, wie in vergangnen tagen gnug gehört ist worden." Der Hauptmann hat den rechten Glauben an Christi Wort gehabt. „Kein sölcher gloub ist under uns erfunden worden. Wir sind am wort und an der zusagung Gottes nit gesettiget gewesen, sonder habend gewelt, das man uns Christum lyplich im Sacrament zu huß trage; ist einer kranck worden oder gestorben, so ist's die erst frag gewesen, ob er ouch hab das Sacrament empfangen, als ob all unser trost und seligkeyt darin gestanden sye, da hat nüts golten, das Christus Joan. 6 sagt: wär an mich gloubt, der hat das ewig leben ... wir sind am wort nit gesettiget gewesen, sonder habend Christum ouch lyplich und wesenlich wellen essen." Welchen Wert hat das?! „Als ob er uns durch sin wort und zusagung nit möge oder nit welle helfen, sonder müsse lyplich und wesenlich by uns sin!" Man wird für den weiteren Verlauf des Abendmahlsstreites die enge Verbindung von „lyplich" und „wesenlich" beachten müssen; Sam vermag nicht beides zu trennen.

„Herr Thoman Gassner, predicant von Lindow", drückte sich, seiner ganzen Art entsprechend[2]), sehr vorsichtig aus, aber seine Sympathie mit den Zwinglianern war nicht zu verkennen. Die Sakramente sind christliche Vereinbarungszeichen. „Zum ersten, das wir durch dieselbigen ouch ußwendig vereinbart wurdend und von anderen völcker abgesündert, wie wir ouch durch den glouben ein geystlicher lyb worden sind, do Christus das houpt ist. Und also mer Ursach hatten, brüderliche lieb under einandern zu üben." Sodann „dancken wir gott durch die Sacramenten eintrechtigklich der großmächtigen werck an uns gethon, alss besonder by dem brot der dancksagung, das wir des Herren Abendmal nemment, da sol man den tod des Herren Jesu verkündend und hertzlich umb syn blutvergiessung dancksagen in der gemein, uf das ouch andere zum glouben gereytz werdent" — das einträchtige Dankesfest der Gemeinde soll also Missionskraft bekunden. Den „Götzendienst" der Messe lehnt Gassner schroff ab, sonstige Polemik vermied er.

Auch der Komthur Schmid von Küsnacht bekämpfte zuerst das Meßopfer, fügte aber sofort als weiteren „Mißbrauch" hinzu: „in dem sacrament Eucharistia, das der lyb Christi wäsenlich im brot sye, ist wider den glouben und der gschrift nit gemäß". Wir sollen das Opfer Christi „für und für üben durch gedächtnuß in unseren hertzen, nit uf dem altar, sunders in dem gemüt durch glouben und zuversicht". Das Abendmahl ist darum doch ein „Sakrament, das ist ein heilig brot und ein brot des herren, wie Paulus das nennet. Das aber darin sye der lyb Christi oder das brot in den lyb Christi verwandlet werde — man beachte, wie

1) Wie Luther bekanntlich gegen Karlstadt. 2) Vgl. oben S. 228f.

Lutheraner und Papisten wieder neben einander stehen! — ist ein mißbruch, dem glouben widrig und der gschrift nit gemäß"; nach Glaube und Schrift ist Christus gen Himmel zur Rechten des Vaters aufgefahren, er kommt nicht „verborgenlich, unsichtbar" wieder, im Abendmahl, sondern sichtbar, wie man ihn auffahren sah, zum Gericht. Das Brot bleibt Brot; man soll es aber „mit andacht nießen, es ist ein Sacrament, das ist ein heylich bedütlich brot oder sichtbar zeichen, das ein heylig unsichtbar ding bedütet" — Schmid hält in diesem Sinne auch das Ehesakrament fest, „das ist ein sichtbar zeychen, welches eyn heylich ding bedütet, namlich die menschwerdung unsers herrn Christi Jesu" — „namlich den tod Christi oder den lyb Christi, der für uns geben ist in den tod". Es ist kein Brot wie ander Brot, den leiblichen Hunger zu stillen, es ist vielmehr „verordnet zu eyner widergedechtnuß des tods Christi, also daß alle Christen, so von dem brot essend, söllend hiemit spysen die seel". Schmid nennt diese Erinnerung und dieses Gedenken an Christi Tod „sin fleysch genießen und sin blut trincken", unter Berufung auf Joh. 6, 47. Den festen Glauben an Christus setzt das Abendmahl voraus, es gibt ihn nicht, und die Notwendigkeit, trotzdem zum Abendmahl zu gehen, begründet Schmid mit dem Gemeinschaftsgedanken: „er sol doch mit anderen hinzugon, sich da mit den andern bezügen, das er ein solicher Christenlicher bruder sye, ouch deren einer, der sich vertröste uf den tod Christi"; damit verbindet sich die sittliche Verpflichtung zu brüderlicher Liebe und Haß gegen die Sünde. Wer nun aber ohne diese Gesinnung hinzutritt, „betrügt die welt und lügt gott dem herrn, wirt schuldig am fleisch und blut Christi, nüsset die ewig verdamnus". Denn die Verpflichtungskraft des Abendmahls ist die höchste, die es gibt: „dann er verpflicht sich tiefer mit dem essen von des herrn brot, das er ein solcher Christ sye, weder so er der welt ein eyd schwüry". Deshalb die Pflicht ernster Prüfung! Eine würdige Abendmahlsfeier aber erzielt „ein recht geschaffen Christlich volck, das allen lasten widersagte". So stark wie möglich also hebt der Komthur das ethische Moment der Abendmahlsfeier heraus; seine dogmatischen Gedanken weichen nicht von Zwingli ab, so gewiß der Ausgangspunkt von Luther her noch durchschimmert. Fast mit den gleichen Worten hat Schmid auch den Täufern gegenüber das Abendmahl gerechtfertigt.[1])

So bedeutsam die Disputation für den Durchbruch und die Durchführung der Reformation in Bern war, für die Gesamteidgenossenschaft bedeutete sie weniger, und nach dem Reiche warfen sich nur einige wenige Wellen hinüber. Die Gewinnung der Eidgenossenschaft für das Evangelium der Reformation gelang nicht, die katholische Opposition blieb, und Oekolampad erlebte den Schmerz, daß eine Gegenschrift von Eck

1) In dem den Predigten angehängten „Verwerffen der Artiklen und stücken, so die Widertöufer uf dem gespräch zu Bern vor ersamen grossem Radt fürgewandt habend".

gegen die Berner Tagung in Basel gedruckt wurde.[1]) „Die Unsrigen werden durch das Beispiel der Berner gar nicht bewegt, so daß es nachgerade klar ist, wie wenig uns am Göttlichen liegt.“ [2]) „Basel ist ein Ingolstadt geworden.“ [3]) Zu Eck kamen die Gegenschriften von Cochläus und Murner — ein deutlicher Beweis, daß man katholischerseits durchaus auf dem Boden blieb, der in dem Mahnschreiben der acht katholischen Orte vom 18. Dezember 1527 zum Ausdruck gekommen war.[4]) Es handelte sich um eine planmäßige, zielbewußte Aktion des Katholizismus, ganz ähnlich der von Baden 1526. Das tritt am deutlichsten bei Eck heraus. Er wendet sich wieder wie einst „an die Christenliche ordt der Eydgenosschafft“ und verfehlte nicht, auf den Titel seiner „Verlegung der disputation zu Bern mit grund götlicher geschrifft durch Johann Eck Doctor etc.“ zu setzen: „Ain tafel newer ketzerischen artickeln, so durch die Disputanten da (ausserhalb der verdambten schlußreden) bekant seind worden, aim jeden frommen Christen zu meyden. Kayserlicher Mayestat regiment verbot der disputation zu Bern, Auch des Bischoffs von Costentz vätterlich, und der Eydgenossen trewlich, verwarnung an die von Bern, wider die Disputation.“ [5]) Das alles wirkte denunziatorisch gegen die „falsche practick Ulrich Zwinglis“. Eck warnt die Eidgenossen vor den Ketzereien von Zürich und Bern[6]); dieses sondere sich von der Eidgenossenschaft ab, deren Hilfe es doch seinen Aufstieg verdanke. Nach Abdruck der Disputationsthesen stellt dann Eck aus den gedruckten Akten 25 ketzerische Sätze zusammen. Hier mußte sich Zwingli sagen lassen, daß seine Ansicht von der Gottheit Christi, nach der sie „fürnämlich und eygentlich ist das wesen aller ding“, „haeresis Almarici“ [7]) sei; und Bucers Ansicht, daß Christus „nicht durch beschlossenes Grab erstanden, auch nicht durch

1) IX, Nr. 707. Vgl. E. Miescher: Die Reformation in Basel, 1917, S. 43. Die Schrift Ecks bei Wiedemann: Joh. Eck, 1865, S. 569. Vgl. auch Vadian. Briefsamml. Nr. 557.

2) IX, Nr. 687. 3) IX, Nr. 707.

4) Eidgen. Absch. IV, 1a, S. 1206ff. Murners Stellungnahme zur Disputation siehe bei Th. v. Liebenau: Thom. Murner, 1913, S. 233ff. Ich berücksichtige im Texte nur das für den Abendmahlsstreit Wichtige. Zu Cochläus vgl. M. Spahn: Joh. Cochläus (1898), S. 144.

5) Vgl. Wiedemann, a. a. O. S. 252ff. Ich benutzte das Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Das Vorwort Ecks datiert vom 31. Juli 1528. Das Verbot des Kaisers usw. steht am Schluß.

6) Man vgl. z. B. die Worte: „Es ist nie kain glück in teutsch lande kommen, kain fryd, dieweyl die rott das new Euangelium under dem banck herfürzogen haben, wie sie den alten pundt hochteutscher nation der Eidgenossen in solichen widerwillen bracht hatt, als nye geschehen, dieweyl Eydgnosschafft gestanden. Ich geschweyg der armen baurn, deren so vil umb irs newen glaubens willen umb gut, eer, leib und leben kommen seind. Das seind die frücht des verfliechten feygenbaums“ (S. 74).

7) Amalrich von Bena, vgl. RE³ I, 432ff. Eck bemerkt weiterhin von ihm: „der da hat gewölt, das all creaturen seyen in Gott wesenlich widerkerend, dann Gott sey essentia, das wesen yetlichs geschöpffs. Ja, das all creaturen seyend Got.“

beschloßne Thür eingangen zu den Jüngern", galt als „ketzerisch wider das hell Evangelium". Wiederum Zwinglis Auffassung von der Menschheit Christi, nach der diese „endlich" sei, und Christus nicht lebendig mache nach menschlicher Natur, wurde als „haeresis Nestorii" gebrandmarkt. An die 25 Artikel schloß Eck weitere 10 an, die er als sonstigen Äußerungen der Disputatoren widersprechend erweisen wollte.[1]) Sodann kritisierte er das Ausschreiben des Berner Rates zur Disputation; hier jammert er auch darüber, daß die Berner „das hochwirdig sacrament des fronleichnams Christi mit sampt den götlichen ämptern hinthun." Das Berner Unterfangen, durch die Disputation „gemeine Eidgenossenschaft in Einigkeit des Glaubens zu bringen" ist eine Anmaßung, „als sollten alle Örter dieser Disputation eines einigen Ortes nachfolgen"! Die zu Baden hingegen sei gemein eidgenössisch „von den 12 Orten gehalten" gewesen, und Eck rechnet es den Bernern zum Lobe, daß sie von dort „die Art und Form der Disputation genommen und erlernt".[2]) Nunmehr geht er die Diskussion der 10 Schlußreden durch.[3]) Natürlich läßt er sich bei der ersten These die dort zur Sprache gekommene, von Bucer so prächtig überwundene Dissonanz zwischen Luther und Zwingli nicht entgehen.[4]) Bucers „Vorgeben", die ganze Differenz zwischen ihm und Luther sei „nicht schädlich" — „wie auch Hausschein in der Disputation zu Baden solch unglaublich Ding vorgebracht"[5]) — ist „falsch"; Beweis ist — Luther, der also wieder einmal als Kronzeuge erscheint. „Und zwar Luther hat diesen ihren frevenlichen Greuel und verführerisch Irrsal wohl an Tag gebracht in dem Buch wider Butzer, Zwingli und ihr Rott, im 27. Jahr ausgangen." Höhnend ruft Eck dem Straßburger zu: „Hör, Butzer, wie Luther an der Einigkeit des Glaubens mit Euch vernügt ist; denn da spricht er: Verflucht sei solche Einigkeit in Abgrund der Hölle![6]) ... Hier sieh Dich in dem Spiegel, wie Deine Antwort stehe mit dem Luther!" Ein geschickt ausgespielter Trumpf! Für Eck Beweis, daß bei einer derartigen Zwiespaltung „weder Christus noch Kirche bei ihnen sein mag". Bei Besprechung des vierten Artikels über das Abendmahl verweist Eck auf die Badener Disputation. „Fleisch" Joh. 6, 63 bedeutet „fleischlichen Verstand"; von einer „leyplichen speyß, das man in esse wie ain fleysch von der metzig" ist keine Rede. „Es ist aber ain sacramentliche speyß,

1) Es geht daraus hervor, daß Eck Zwinglis subsidium de Eucharistia gelesen hat. Die Widersprüche sind sämtlich künstlich konstruiert.

2) Dabei wirft er freilich den Bernern als Zeichen der Furcht vor, daß sie „keinen etwas lassen aufschreiben in der Disputation" — was bekanntlich in Baden auch verboten war!

3) Und man muß ihm zubilligen, daß er sehr geschickt die Schwächen der Gegner zu finden weiß. Z. B.: „Es ist auch seltsam zu hören, den Zwinglischen ist erlaubt, wenn sie eine Stelle aus der Schrift bringen, daß sie darnach sagen, das ist die Meinung, das ist die Auslegung etc., sagen ihre Glosse."

4) Siehe oben S. 581f. 5) Siehe oben S. 330f.

6) Vgl. bei Luther WA. XXIII, 83ff., 79ff.

und das dieselbig nutz sey, ist's von nöten, das er auch geistlich genossen werd.[1]) Die Allmacht Gottes vermag einen Leib an vielen Orten sein zu lassen, außerdem liegen die Dinge bei der Seele — das beliebte Beispiel — ebenso. „Denn so der Mensch eine einzige, unteilbare Seele hat, nicht stückweise, dennoch dann die Seele, die da ist in meiner rechten Hand, ebendieselbe Seele ist auch in der linken." „Das Brot, das er im Nachtmahl seinen Jüngern gegeben hat, ist gewesen eben der Leib, den er nachmals am Freitag hat gegeben am Kreuz in den Tod zu unserer Erlösung." Es gibt eine „Gebung" sakramentlich im Nachtmahl und eine sichtbarlich am Kreuz. Die Nießung des Sakramentes „mehret uns seine göttliche Gnade durch das Leiden und Sterben Christi, wie alle Sakramente und guten Werke ihre Kraft haben von dem Leiden Christi". Das ewige Leben, wie Zwingli meint, können die Apostel nicht im Nachtmahl empfangen haben, denn das empfängt man hier auf Erden immer nur in spe, non in re. Geschickt, wie ehedem sein Freund am Grüt, spielt Eck die „unstete im glauben" bei Zwingli aus, der einst in der Auslegung der 67 Schlußreden den Begriff „Testament" für das Abendmahl gelobt habe[2]), ihn aber jetzt verwerfe. Er habe dort auch gesagt, es zweifele kein Christ daran, daß Christi Leib und Blut im Sakrament gegessen werde.[3]) „Jetzt sagt er ganz das Widerspiel, darum nach seinem eignen Urteil ist er kein Christ." „Desgleichen schreibt er im Buch contra canonem[4]), wir sollen festiglich glauben Jesum sich selber uns zu einer Speise der Seele unter der Gestalt (von) Wein und Brot geben haben, also essen wir sein Leichnam und trinken sein Blut. . . . Und daß ein Grundsbüberei sei, mag ein jeglicher gutmütiger Christ leicht daraus erkennen, daß Zwingli und seine Rotte vor vier und fünf Jahren also gewütet und getobt haben wider die christlichen Priester, darum daß sie das Sakrament allein gaben den Laien unter einer Gestalt, hat den gemeinen Mann gehetzt wider den Papst und Prälaten der Kirche, darum daß sie das Blut Christi, da doch unsere Erlösung in stehe, den Laien verbieten, denn das Blut sei für uns vergossen worden, es sei das Testament und der Bund Christi etc., wie er in der Auslegung der Artikel[5]) mit viel scharfen, schmählichen Worten tut; nun aber untersteht sich dieser Schwärmer, die christlichen Laien nicht allein zu berauben des kostbarlichen Bluts Christi . . . sondern dazu des Leichnams Christi, also daß wir armen Christen alles Trosts beraubt werden" — eine derartige Invektive macht das Interesse Zwinglis vollends verständlich, den Nachweis einer von Anfang an einheitlichen Abendmahlsanschauung zu er-

1) Weiterhin sagt Eck: „Wann er (Zwingli) redte von leiplichem essen allein, so war es wol nichts nutz, aber wir gelaubigen Christen nyessen den waren leib Christi under sichtbarlicher gestalt des brots und empfahen in als die gutherzigen auch geystlichen, mit warem glauben, andacht und götlicher liebe."

2) Siehe oben S. 32. 3) Siehe oben S. 34. 4) Siehe oben S. 37f.

5) Der 67 Schlußreden.

bringen.[1]) Das Argument, unser leiblicher Mund vermöge nur Leibliches und Empfindliches zu essen, löst Eck geschickt auf durch die scholastische Distinktion, quomodo nulla substantia est per se sensibilis vel gustabilis[2]), und die Berufung auf die Synecdoche[3]) fertigt er witzig ab: „wann der Zwingli nit weyter kan, ist's im alls Synecdoche." Die „Unwürdigkeit" kann nicht „Unglaube" sein; denn die gläubigen Korinther waren z. T. unwürdig; „darumb ain yetliche todsünd ainen unwürdig macht des sacraments".[4]) An dem Wort „Wiedergedächtnis" liegt es nicht. „Zu dem Zwingli sagen wir nun, daß uns diß wort nicht verletzt; dann das der priester das sacrament consecriert, opfert und neußt, geschicht alles zu ainer gedechtnus des bittern leyden und sterben Christi." Aber „zu der widergedechtnus werden wir vil hefftiger ermant durch den wesenlichen leib Christi und seyn blut weder (als) durch das beckenbrot und trunck weins". Daß Zwingli durch seine symbolische Deutung „uns den fronleychnam Christi nympt und gibt uns ain beckenbrot darfür in ainem hültzen napff, das verletzt uns" — auch hier also wie bei Luther die gleiche Unfähigkeit, den religiösen und ethischen Gehalt der Zwinglischen Deutung zu erfassen, und damit zugleich eine Aufforderung an den Reformator, womöglich eine Wertsteigerung seiner Auffassung vorzunehmen. Zum Schluß seiner langen Ausführungen gab Eck Haller einen besonderen Hieb, weil er, genau wie in Baden, seine Meinung vom Sakrament nicht eröffnet habe. „Ich muß gedencken, er halt's hie mit dem Luther, und dörff das vor dem Zwingli und Hausschein nit sagen."[5]) „Festiglich glaub ein jeder frommer Christ, daß der Fronleichnam Christi und sein kostbarliches Blut wahrlich und wesentlich in dem Sakrament des Altars sei, wie das helle, klare Wort Christi und Pauli unwidersprechlich bewähren."

---

1) Zwiespältigkeit der Meinung war Kennzeichen der Ketzerei! Eck wußte, was er sagte, wenn er weiterhin schrieb: „Wer will nun glauben einem solchen ihm selbst widerspännigen Mann, der aus einem Mund bläst Kaltes und Warmes? . . . Darum kehrt um, ihr notvesten Männer von Zürich und Bern, denn sonst wird Euch der Mann verführen und bringen um Leib, Ehre, Seel und Gut, und wird noch Euern Kindern und Kindskindern noch schwerer sein, wo Ihr nicht bei guter Zeit abstehet von des verführerischen ketzerischen Mannes Lehren." Die Worte standen bei der Erläuterung des Abendmahlsproblems!

2) Daneben spart er das Schimpfwort nicht: „Diß viltzecht argument hatt er etwan von ainem bauern auß dem Thürtal, seinem vatterland, gelernt." Vgl. ferner die gegen Klarer gerichteten Worte: „Das aber der leib tödtlich oder untödtlich, empfintlich oder unempfintlich, clarificiert oder unclarificiert sey, ist ain zufellig ding, das die substantz wesenlich nit verendert."

3) Siehe oben S. 593.

4) Man vgl. zu dieser Scheidung der impii und indigni oben S. 529 Fischer und späterhin Bucer! Den zugrunde liegenden Glaubensbegriff definiert Eck treffend so: „Daß Zwingli Brunst dem Glauben zugiebt, die der Liebe zugehört, zeigt an, daß er ungelehrt ist in der Theologie und Philosophie. Glauben gehört zu der Verständnis, ad intellectum, Brunst gehört zu der Begierde und Liebe, die seind im Willen."

5) Vgl. oben S. 336.

Die Besprechung der übrigen Thesen durch Eck bietet zur Abendmahlsfrage nichts. Erwähnung verdient, daß zur achten These über die Heiligenverehrung Eck nicht unterließ, zu „melden, daß der Luther selbs ist wider die bildstürmer, auch anzaigt, das ir geschrifft und ursach nicht schliessend wider die bilder.“ Ebenso ist ihm Luther bei der 9. These Kronzeuge. „Luther selbs hat ain abscheühen von disen, die maynent, ya Christenliche freyhait sey fleyschessen, nit fasten, nit feyrn, nit beychten“ usw.[1])

Murner hat schon in seiner am 9. Dezember 1527 „exequierten“ „Appellation und beruoff der hochgelörten herren und doctores Johannis Ecken, Johannis Fabri, und Thome Murner für die 12 ort einer loblichen Eydtgnoschafft wider die vermeinte disputation zu Bern gehalten . . . Ursach und verantwurtung, worumb doctor Thomas Murner, kilchherr zu Lutzern, nit ist uff der disputation zu Bern gehalten erschinen“[2]) auf Zwinglis Abendmahlslehre gestichelt. Die Reformatoren sind einfach unbelehrbar; sie biegen aus und deuten um, wenn man ihnen beikommen will. „Will man sie lehren durch das Gotteswort allein, so wollen sie das nicht lassen richterlich aussprechen; will man das tun mit den Evangelien, als Christus sprach: ‚Das ist mein Leib‘, so verändert der Zwingli die Worte und spricht: das bedeutet meinen Leib.“ Bissiger hieß es in der Schrift: „Hie würt angezeigt dz unchristlich freuel, ungelört und unrechtlich ußrieffen und fürnemen einer loblichen herrschafft von Bern, ein disputation zu halten in irer gnaden statt“ etc.[3]): nur um die Meßstiftungen wieder an sich zu ziehen, disputiere man, „daß die Meß kein Opfer sei und das hochwürdig Sakrament nichts anders denn ein Beckenbrot“. Die Abendmahlsworte seien „einfältig“ und klar, die „evangelischen Ketzer“ aber zögen „mancherlei Sinn“ daraus, wie Murner durch Vorführung der verschiedenen Ansichten beweisen möchte.[4]) Gegen diese ketzerischen Ansichten spielte Murner das Wunder des Bruders Klaus von der Flühe aus. „Und ist uns allen bekannt, daß Bruder Claus von Underwalden auch die Ehre Gottes gesucht hat und in 19 Jahren nie menschliche Speise gegessen und hat dennoch Christum Jesum gegenwärtig geglaubt und empfangen

---

1) Dazu steht am Rande: in der visitation.

2) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Im übrigen vgl. zu Murners reicher publizistischer Tätigkeit gegenüber der Berner Disputation Th. v. Liebenau: Th. Murner, 1913, S. 233ff. und F. Humbel: Ulrich Zwingli und seine Reformation im Spiegel der gleichzeitigen, schweizerischen volkstümlichen Literatur, 1912, S. 238ff. Hidber im Archiv f. schweiz. Gesch. X, 272ff. Nachzutragen ist, daß die bei F. Humbel S. 248 Anm. als „unauffindbar“ bezeichnete Schrift „der alten Bären testament“ sich in der k. Bibliothek Berlin, Sign. Yg 6610 befindet.

3) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich.

4) Er nennt Zwingli, Oekolampad, Karlstadt, führt dann ohne Namennennungen drei Ansichten vor, unter denen unschwer Billican, Rhegius und Sam zu erkennen sind. Murner verschweigt aber, daß er diese scheinbare Sachkenntnis wörtlich aus dem gedruckten Brief Osianders an Zwingli (IX, S. 243) abgeschrieben hat!!

in dem hochwürdigen Sakrament des Altars, und Gott hat's on Zweifel mit ihm gehabt." Unter den „Wankelmütigkeiten" des Ketzers erscheint auch wieder diese: „der Zwingly hat im ersten dz heylig sacrament den waren lib und blut Christi Jhesu under beyden gestalten den lüten gereicht, jetz gibt er jedem ein mündtfelin brots in einem zigernepfly." Es gibt Wunderzeichen genug „zur Bestätigung der wahren Gegenwart Jesu Christi in dem h. Sakrament des Altars". Murner scheut freilich vor den plattesten Wundern nicht zurück. „Ich will nur von einem sagen, das Gott der Herr durch seinen Diener Antonius von Padua mit einem Türken getan hat, der auch nichts hielt auf die Gegenwart Christi in dem heiligen Sakrament des Altars; verbarg der liebe Heilige das würdige Sakrament unter dem Hafer und Brot, das des Türken Esel [war], der fiel bald auf seine Kniee zu der Ehrerbietung der Gegenwart Christi — diesem Wunderzeichen giebt das ganse Welschland Zeugnis und Kundschaft."

Endlich hat Murner eine besondere, von ihm in Luzern gehaltene, gegen die fünfte Berner Schlußrede gerichtete Predigt veröffentlicht: „Die gots heylige meß von gott allein erstifft, ein stådt und lebendigs opffer für die lebendigen und die dodten, die hôchste frucht der Christenheit."[1]) Hier erscheinen als „Substanz und wahres Fundament der Messe" die evangelischen Berichte von der Einsetzung des Abendmahls, dann Joh. 6 und 1. Cor. 11. Durch Christi Benediktion erfolgt die Transsubstantiation; sie ruht auf der Kraft des Wortes.[2]) „Durch welche Benedeiung durch Gottes allmächtiges Wort die Worte Christi in Kraft gehen, daß aus dem Brot, das ist: aus dem Aufhören der Substanz des Brots anfängt da gegenwärtig zu sein die wahre Substanz des Leibs Jesu Christi und geschieht also eine Veränderung einer Substanz in die andere." Luthers Ansicht, „daß des Brots Substanz bleibe und nichts desto weniger da sei mit dem Brot der Leib Christi unseres Herrn" wird ausdrücklich verworfen. Es ist in der Messe „gegenwärtig der wahre Leib und das wahre Blut Jesu Christi", darum muß auch die Hostie angebetet werden. Die Zwinglische Abendmahlsfeier ist eine Heuchelei. Man erhält ein Stücklein Brot und ein Trünklein Weins — „als ob kein Wirtshaus in der Stadt wäre, darin man Brot und Wein essen könnte und trinken"! — und doch „wenn sie ihnen das Brot reichen, sagen sie: das ist der Leib des Herren Jesu Christi[3]), und glauben's dennoch nicht; wie kann das ohne Lügen geschehen, daß er das für Brot hält und reicht's dar, sprechend: das ist der Leib Christi, und sagt flux dabei: das Fleisch ist nicht nütz?!" Der Wahrheit entsprechend sollte man sagen: Nehmet hin und esset, das ist

1) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich.

2) Beachte die Ähnlichkeit mit Luthers Wertung des Wortes!

3) Diese Spendeformel der Zwinglianer ist äußerst interessant; an ihrer Richtigkeit zu zweifeln ist keine Ursache. Es wird sich um die Berner handeln, jedenfalls nicht um die Zürcher, die eine Spendeformel nicht kennen. Vgl. Zwinglis „Aktion oder Brauch des Nachtmahls".

nicht der Leib des Herrn, sondern bedeutet den Leib des Herrn und ist ein wahres Brot.[1]) — Im übrigen ergeht sich Murner in schlimmer Schimpferei, die sachlich nicht fördert.

Cochläus wandte sich in einem offenen Brief „an die Herren Schultheiß und Rat zu Bern".[2]) Er muß Ende Juni oder Anfang Juli 1528 erschienen sein; denn am 30. Juni meldet Cochlaeus an Pirckheimer, er habe das Büchlein in Mainz abgefaßt, wisse aber noch nicht, ob es schon gedruckt sei.[3]) Er benutzt die Gelegenheit zur Aussprache über die Abendmahlslehre, über die ihn der Nürnberger interpelliert hat. „Daß wenige mehr der Lutherischen Ansicht glauben, wundert mich nicht" — offenbar hat Pirkheimer von der Zunahme des Zwinglianismus geschrieben. Warum nicht? Sie ist „weit unwahrscheinlicher und viel gottloser als die der Berner, obwohl sie dem Volke weniger schrecklich erscheint.[4]) Die Gottlosigkeit liegt darin, daß Subjekt („das" nämlich: das Brot) und Prädikat (der Leib Christi) „verschiedener von einander sind als Ochs und Pferd, Niemand aber in Wahrheit sagen kann: der Ochs ist ein Pferd, oder: dieser Ochs ist mein Pferd".[5]) Mit dem oder den Nürnbergern ist Cochläus aber auch nicht ganz zufrieden: „auch Ihr geht heute mit weit geringerer Verehrung dem Leibe Christi nach, als Ihr es vor 10 Jahren tatet." Das dürfte sich auf Osianders gedruckten Brief an Zwingli beziehen mit seinem Versuche einer gewissen Spiritualisierung.[6]) In seinem offenen Briefe an die Berner[7]) streift Cochläus nur gelegentlich das Abendmahl, unter seinen vielen Hieben auf die Gegner ist auch der, daß sie „aus dem hochwürdigen Sakrament lauter Brot und Wein machen". Luther aber erscheint insofern wieder als der kirchlichere, als er „die Bilder verteidigt hat."

Der Hieb des ehemaligen Humanisten[8]) saß; die Nürnberger haben alsbald, wie Bucer auf Grund einer Mitteilung aus Nürnberg selbst zu melden wußte[9]), „unter schweren Strafen verboten, Niemand dürfe in ihr Gebiet die Berner Disputation einführen" — „so herrlich vertrauen sie auf den Sieg ihres Althamer", setzte der Straßburger spottend hinzu.

Die katholische Aktion ist nicht eindruckslos geblieben, um so weniger, als die politischen Gegenmaßnahmen der Evangelischen zumeist geheim blieben. Hatte doch der Bischof von Konstanz die „büechli (von Eck)

---

1) Bei der Kelchausteilung sollte man sagen: „Nehmet und trinket, der Wein ist zu Kaisersberg im Elsaß gewachsen und gilt ein Maß 16 Angster, wer von ihm viel trinkt, der wird trunken."

2) Vgl. M. Spahn: Joh. Cochläus 1898, S. 350, Nr. 53.

3) Heumann: documenta literaria S. 63f.

4) Diese Resonanz der Lutherschen Lehre im Volke wird man beachten müssen.

5) Cochläus fügt dann weiter hinzu, Luther verwerfe die Verehrung und Anbetung der Hostie. Das war nicht richtig (siehe oben S. 70, 74), erklärt sich aber aus Luthers vorsichtiger Ausdrucksweise.

6) Siehe oben S. 577ff. 7) Exemplar der Stadtbibliothek Bern.

8) Der wohl um deswillen die Anschauung Zwinglis „probabler" fand als die Luthers.

9) IX, Nr. 696.

gen Luzern verfertiget, und die tagherren die demnach hin und wider irem gefallen nach mit nit wenigem pomp und jubilieren verschickt und usgespreitet“[1]) Bern verfehlte nicht, seinen Gesandten zur Luzerner Tagsatzung eine Instruktion, datiert vom 24. Januar 1528, mitzugeben mit Verwahrung gegen „doctor Ecken schmachbüechli“, das sonderbarerweise von der Gegenseite als „fründlich“ eingeschätzt werde; ein derartiges Verhalten sei ganz uneidgenössisch. Ende April schickte Bern eine Beschwerde an Basel, weil es Ecks Schmachbüchlein habe drucken lassen. Basel seinerseits erhob am 14. Dezember bei der Tagsatzung zu Baden Protest gegen Murner.[2]) Eine auch in Straßburg, Bern und wohl auch in Zürich bekannt gewordene[3]) Flugschrift: „Nüwe Zytung von jez gehaltener Disputation zu Bern“ fürchtet aus dem Widerspruch der katholischen Orte gegen das Religionsgespräch großes Unheil und ermahnt die Leser zur Fürbitte um die Einheit der Eidgenossenschaft.[4])

Aber die evangelischen Schriftsteller blieben auch nicht müßig. Von Berner Seite rückte Nik. Manuel der Messe zu Leibe in den beiden Schriften „Krankheit der Messe“ und „Testament der sterbenden Messe“, unmittelbar unter dem Eindruck der Disputation.[5]) Die Polemik ging gegen das Meßopfer, aber die evangelische Abendmahlslehre wird berührt. „Es ist das Nachtmal Christi der hauptsächer“ unter den Gegnern der Messe, und der Frühmesser lehnt die Aufforderung Dr. Fabris, aus dem Sakramentshäuslein den zarten Fronleichnam Christi zu holen, mit den Worten ab: „Er sitzt zu der gerechten seines vatters im himmel.“ Und wie das Datum hoffnungsfreudig klingt: „auff der zukunfft des Herren Nachtmals“, so veranlaßt das „zum Herzen dringende“ Nachtmahl Christi das Testament der Messe, und am Schluß des Ganzen steht die Grundstelle der Zwinglianer Matth. 24, 23.

Unter den Nachdichtungen der Schöpfung Manuels[6]) verdient Heraushebung die Schrift von Johann Landtsperger: „Ein gruntlicher bericht und

---

1) Eidgen. Absch. IV, I^b, S. 106.

2) Eidgen. Abschiede IV. 1^a, S. 1280, 1309, 1468. Die Angelegenheit, namentlich der Protest gegen Murner, ging dann noch weiter fort, doch kann ich die Einzelheiten hier nicht verfolgen. Vgl. Eidgen. Abschiede IV, 1^b, S. 23, 42, 65, 105, 136, 230, 239, 240, 272, 274, 300, 304, 334, 347, 356. 3) Vgl. IX, Nr. 695.

4) Näheres bei F. Humbel a. a. O. S. 238ff. Es ist richtig, daß der Verfasser dieser Flugschrift katholisch empfindet, aber er ist durchaus gemäßigt und gibt ein allgemeineres Empfinden wieder.

5) Heinrich Utinger bittet sie sich schon am 15. Januar 1528 von dem in Bern weilenden Zwingli aus. IX, Nr. 683. Im übrigen vgl. F. Humbel a. a. O. S. 242ff. Ich benutzte das Exemplar der Stadtbibliotkek Zürich.

6) Vgl. Humbel a. a. O. S. 242, Anm. 2. Die dort erwähnte Satire bei Schade II, 252ff. ruht tatsächlich ganz auf Manuel. Sie führt etwas weiter aus: „Er ist leyplich zu himel gefaren und sitzt zur rechten seins vaters, oder unser artikel des waren christlichen glaubens muß falsch sein.“ Aber ihren Sinn hat der Vf. nicht recht verstanden, wenn er alsbald Luther herbeizieht als Urheber der Krankheit der Messe. Ist Schades Vermutung richtig, daß der Druck aus Wittenberg stammt, so ist es nicht zufällig, daß Mt. 24, 23 am Schlusse fehlt! Die Stelle war bekannt als locus classicus Zwinglis.

warhaftiger beschluß, das die erdichte Mässz todt und vergraben syge (wie in der Christlichen Disputatz der loblichen statt Bernn in üchtland, durch heilige schrifft erhalten ist) und mag ein Grabsteyn genannt werden, gehauwen durch Joannem Landsperger, ein armen diener Christi. Ouch ist das ein Summarium der fürnemsten puncten, die in gemelter Disputation mitt vil worten gehandlet worden sind. Der Mässz grabstein."[1]) Auch hier sind die Hauptgedanken negativ, gegen das Meßopfer gerichtet, aber die positive Ergänzung fehlt nicht ganz. Der Verfasser war, weil ihm der Boden zu heiß wurde, aus Augsburg geflohen und hat an der Berner Disputation teilgenommen.[2]) Da Christus selbst das Nachtmahl eingerichtet hat, so darf, sagt Landtsperger, seiner Einrichtung nichts hinzugetan werden, wie das die Päpstler getan haben, wenn sie das Nachtmahl Messe nennen und „Christus' Fleisch und Blut wesentlich täglich aufopfern im Brot und Wein für die Sünde der Lebendigen und der Toten." Es heißt aber „nicht darum das Nachtmahl Christi, daß Christus allemal von Neuem das hält, sondern von der Gedächtnis her, daß es Christus zuletzt vor seinem Tod mit seinen Aposteln gegessen, das äußerlich Brot brechen und Bieten des Tranks zur Bedeutung seines Sterbens und Blutvergießens braucht und ihnen das sichtbarliche Werk, seinen Tod zu verkünden, zu einem Denkzeichen hinter sich gelassen hat." Man kann es auch „ein Bundzeichen" nennen, es ist „ein Vorbild seines Sterbens" und heißt auch „Sacramentum, d. i. ein heiliges Zeichen oder eines heiligen Dinges Bedeutung", weil wir alle wissen, daß Christus es „uns zu einem Trost und Wortzeichen des Vertrauens in ihn und der Seligkeit eingesetzt hat". Christus hat sich beim letzten Nachtmahl nicht aufgeopfert, sondern sein künftiges Opfer „mit einem sichtbarlichen Zeichen angezeigt, gleich wie wenn einer sagt: ich bring Dir den Bissen Brot und das Glas mit Wein, daß ich nicht von Dir weichen will, sondern Lieb und Leid mit Dir leiden alle Zeit, und tränke darauf und äße das Brot[3]); hielt er's dann nicht, so wäre dies Brot und der Trank seiner Lüge und Untreue ein ewiges Zeugnis und Kundschaft." Sofern uns Christus durch das Zeichen sich zur Danksagung verpflichtet hat, „heißt's Eucharistia graece, das Brot der Danksagung." Für den Fall, daß man das Nachtmahl Messe nennen will „von wegen der Gedächtnis des einmal geopferten Opfers", will Landtsperger den sonst verpönten Namen „Messe" „gern" zulassen. Zu einer „Vorbedeutnis — daß der Vater wollte, daß er geopfert wurde — und zu einer Nachgedächtnis — daß es nicht vergessen würde", gab Christus den Jüngern das Brot. Wie sie es bei ihm sahen, sollten sie auch fernerhin tun, „näm-

1) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Vgl. M. Martin: Joh. Landtsberger 1902, S. 86ff. und Humbel a. a. O. S. 249. Laut Schlußvermerk datiert die Schrift vom 9. Juni 1528. Der Drucker ist der Zürcher Christoph Froschauer (Schottenloher: Ulhardt S. 63).

2) Näheres bei Martin a. a. O. S. 77f.

3) Damit erklärt Landtsperger offenbar den Begriff „Wortzeichen" = vom Worte begleitetes Zeichen.

lich daß sie das Brot mit einander brechen und Gott danken und einander lieben sollen". Sofern wir „gemeinlich" das Verdienst des Sterbens und Blutvergießens Christi im Glauben uns aneignen, liegt eine „communicatio, Gemeinsame des Leibs und Blutes Christi" vor. Von einer Sündenvergebung durch das Sakrament ist keine Rede, vielmehr ist die Sündenvergebung Voraussetzung des Abendmahlsempfanges, mit dem der Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, verbunden ist; im anderen Falle wird man „schuldig an dem unschuldigen Tod Christi"[1]). Die Anschauung — es ist nicht Zufall, daß Landtsperger sie ohne Abhebung mit der römischen Meßopferlehre kombiniert — „daß der Leib Christi leiblich und wesentlich nach dem Menschsein im Brot sei und sein Blut im Wein" ist „der Wahrheit und dem Artikel des Glaubens wider". — Es ist Zwinglis Abendmahlslehre in der Form, wie sie in Bern vertreten wurde, die Landtsperger vorträgt.

An zwei Stellen seiner Schrift weist der Verfasser auf ein etwas früher erschienenes Büchlein „vom Sakrament". Gemeint ist: „Wo und was die Rechte gottes sey nach ardt des glaubens, unnd grund der heiligen schrifft, Ouch was das wort Ist, nach seiner natur vermöge. Darzu ein beschlußlicher grund der mercklichesten puncten vom Sacrament oder Nachtmal, in der Disputatz zu Bernn gehandlet."[2]) Die Vorrede datiert vom 6. Dezember 1527, also vom Vorabend des Berner Gespräches.[3]) Mehr aber auch erinnerte an dieses nicht; der Drucker, wohl Froschauer in Zürich, hat die berühmte Verhandlung jedenfalls nur als Reklame auf das Titelblatt gesetzt. Die Schrift ist inhaltlich negativ eine Widerlegung der Ausführungen Luthers in: „daß diese Worte: das ist mein Leib noch feststehen", positiv eine spekulative Begründung der Abendmahlslehre Zwinglis. In Luthers Büchlein steht „zum mehrer Teil nichts denn Schmähen und Spottwort, da er auch oft von der Gottheit auf die Menschheit Christi arguiert und der Menschheit zulegt, das allein der Gottheit zugehört". „Den frommen, gottseligen Ecolampadium schendet Luther aufs höchst", aber Landtsperger fühlt sich gekränkt, daß der Wittenberger ihn nicht der Widerlegung für wert hält, was freilich wahrscheinlich nicht richtig war.[4]) Er hat dann sieben Punkte an Luthers Abendmahlslehre auszusetzan.[5]) Zunächst ist es falsch, das „ist" der Einsetzungsworte „für das wesentliche und leibliche Sein seines natürlichen Leibs" zu brauchen, denn das Relativum Quod bezieht sich „auf das Geben zukünftig am Kreuz und nicht aufs Essen = Geben im Brot" —

1) „Also empfahend die glöubigen die Sacrament, so sy yetz gloubend, das inen ire sünd verzigen sygind und dz inen Christus die sünd schon abgeweschen hab, nit dz sy inen aller erst verzigen werdind. Deßhalb sündet kein rechtglöubiger uff die barmhertzigkeit Gottes, sondern danckt Gott und setzt im für nit mee zu sünden, das er an dem unschuldigen tod Christi nit schuldig werde, diewyl die gnugthuung keiner puren oder luteren creatur oder menschen möglich ist."

2) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Vgl. Martin a. a. O. S. 79ff.

3) Angefangen ist das Büchlein laut Vorrede am 23. Mai. 4) Siehe o. S. 494.

5) Sie alle aufzuzählen, lohnt sich nicht; ich gebe nur das Wichtigste.

Landtsperger hat also seine mit Schwenckfeld sich begegnende Deutung[1]) festgehalten. Das Wort „est“ entscheidet an sich gar nichts, denn es wird in verschiedenster Weise gebraucht, „sonderlich in Joanne“, so daß man jeweilig genau prüfen muß. Luther kann ferner nicht beweisen, daß „die Rechte Gottes überall in allen Dingen sei und daß in solcher Weise das Menschsein oder der Leib Christi überall“. Die Rechte Gottes ist „das Wesen oder das Gottsein“, das Christus als Herrlichkeit und Klarheit vom Vater begehrt hat. Er besaß sie vor seiner Menschwerdung und erhielt sie mit der Auferstehung zurück als Erhöhung auch seiner Menschheit. Damit ist aber das „Selbstsein in dem Menschsein“ nicht aufgehoben, es behält seine Eigentümlichkeit, mischt sich nur nicht mehr, wie zu Christi Lebzeiten, unter die Kreaturen, kann daher auch nicht im Brot sein. „Denn er hat seine Klarheit und vollkommene Herrlichkeit empfangen und muß herrschen bis an das Ende der Welt und nicht mehr im Menschsein dienen.“ Christi Sitzen zur Rechten Gottes bedeutet daher „mit dem Menschsein neben dem Gottsein, dem göttlichen Wesen, gleich hoch über alle erschaffenen Himmel und Kreaturen“ sein, bis er in den Wolken des Himmels zum Gericht kommt. Die Menschheit Christi ist nicht präexistent gewesen, vielmehr erst nach der Himmelfahrt leiblich dorthin versetzt worden. Scheinbar gegenteilig klingende Äußerungen wie Joh. 3, 13 beweisen nicht die Präexistenz des leiblichen Fleisches Christi, sondern nur des „Selbstseins des Menschen Jesu“. Diese diffizile Scheidung macht Landtsperger an einer eigenartigen Psychologie klar. Er unterscheidet das allgemeine Menschsein, das, wie alle Menschen, so auch Christus hat „doch ohne Sünde“, und das „Selbsteigensein = Selbstsein“, „daß der Mensch eben der oder dieser ist und kein anderer“, also das Individuum, die Persönlichkeit. Letzteres war bei Christus Gott, der Logos (Joh. 1), wurde in Maria Fleisch, d. h. Menschensohn, Sohn der Maria, nahm das „Menschsein“ an.[2]) In Jesus schließt sich in dieser Weise Gott und Mensch zusammen, und um dieser Einheit willen gebraucht die Schrift die Redeform der Allöosis, auf deren Rechtfertigung es Landtsperger ankommt. Von einer Verwandlung der Gottheit in das Fleisch oder umgekehrt ist keine Rede, vielmehr „das Selbssein des Menschen Jesus ist von dem Selbssein des Sohnes Gottes ersetzt oder erstattet worden, und das Gottsein und das Menschsein, jegliches für sich selbst, bleiben in einem Selbstsein, zwei Naturen, ein Gott und Mensch“. Klar ist das gerade nicht, bei den apollinaristisch anmutenden Gedankengängen[3]) kommt, wie bei Apolli-

1) Siehe oben S. 390.

2) „Das das wort oder das Selbssein Christi also in das Menschsein kommen sey, das es doch das Gottseyn beym vatter nie verlassen hab, und das sein Menschsein vorhin nie leyplich im himmel gewesen sey, sonder durch niderung des suns Gottes ein wenig von den Englen im leyb Marie angezogen worden und nun im himmel erhöhet zu volkommner herrligkeyt nit mer auff erden, sonder neben Gott sey“.

3) Die Martin offenbar nicht verstanden hat, denn er geht darüber hinweg.

naris selbst, die Menschheit zu kurz, aber Landtsperger gewinnt die Möglichkeit, die Ubiquität derselben zu leugnen. Nur das „Gottsein" ist „ungemessen, unendlich und ewig, das Menschsein aber gemessen". Folglich kann „das Menschsein Jesu in keiner Kreatur leiblich oder wesentlich sein". Nur die Jungfrau Maria hat bei der Menschwerdung Gott und Mensch in ihrem Leibe einmal vereinigt. Den Hinweis auf den Grabstein Christi und die verschlossene Tür[1]) als Beweis, „dz da zwen leyb an eym ort gewesen seyen", tut Landsberger damit ab, daß die glorifizierten Leiber „durchtringig durch alle leyb, wie fest sy joch sind" seien, daher auch nicht „begriffen mit eynichem ort"; „deshalb der Leib Christi nicht in der Tür noch im Stein gewesen, sondern ohne Verzug durchgedrungen ist". Zum Begriff des festen Leibes gehört die „umbziehung" (circumscriptio), sie ist sein Ort selbst, und wenn schon tausend Leibe in einander steckten und doch nicht ein Leib wären oder würden, so hätten sie also viel Orte, so viel der Leibe wären". Eine Einheit ist keine Vielheit so wenig wie eine Vielheit eine Einheit. Das Abendmahl ist „ein Gedächtnis der Rede und der Verheißung Christi und nicht ein Werk, sondern eine Erinnerung oder Ermahnung des vergangenen Leidens und der Liebe und des Glaubens". Das ist keine Geringachtung Gottes, es sei denn, daß Luther beweisen könnte, daß es für Christus „ehrlicher" wäre, leiblich im Brot gegessen zu werden, als neben dem Gottsein im Himmel von aller für uns geleisteten Arbeit zu ruhen, wie wenn er noch nicht genug getan hätte und uns im Brote nützlicher wäre als droben bei Gott! Ist etwa seine Selbstgabe im Brot eine größere Gnade und Wohltat als sein Tod für uns am Kreuz?! „Das sei Dir, Jesu Christ, zu Preis, Du bist Deim Volk ein rechte Speis, das Dich mit seines Herzen Grund Zu essen pflegt, nicht mit dem Mund."

Wiederholt nennt Landtsperger den Wittenberger Luther mit dem Nürnberger „Birckemayer" (Pirkheimer) zusammen und stellt auch sonst die Lehre Luthers mit der katholischen zusammen — sie wurden als Einheit empfunden.

Ein eigenartiges Echo fand die Berner Disputation in einer Korrespondenz des Stadtschreibers von Memmingen Jörg Maurer mit dem Nürnberger Lazarus Spengler.[2]) Dieser hatte sich bemüßigt gefühlt, ein „höchst vertrauliches, christliches Schreiben von wegen des hochwürdigsten Sakraments des Leibs und Bluts Jesu Christi" an den Rat von Memmingen zu schicken und zu warnen. Anlaß dazu hatte der Stadtschreiber gegeben, der gelegentlich einer Anwesenheit zu Speyer am Kammergericht „der Disputation halb zu Bern das Sakrament berührend groß victoria und Überwindung berühmt und daneben das arme Häuflein derer, die in dieses Sakraments Sachen wider die Schwärmer gewesen, für ganz spöttlich und

1) Siehe oben S. 527.

2) Mitgeteilt bei U. G. Haussdorff: Spengler S. 120 ff. H. nennt den Stadtschreiber Hans Mawer. Er hat später einen Brief an Zwingli gerichtet. Vgl. 8, 477.

verächtlich gehalten haben" sollte. Davon will der Angeschuldigte freilich nichts wissen; er habe nur erzählt, es sei von den Memminger Gesandten aus Bern[1]) ein Brief gekommen, „aber des Sakraments halb sei noch kein Anfang beschehen, ist auch damals noch nichts davon disputiert worden"; er muß aber zugeben, daß nun auf das Sakrament die Rede gekommen sei, „mag ich gleichwohl etwa auch der Sachen zu gut und Frieden darein geredet haben", aber „triumphiert" habe er nicht. Er fühlt sich auch verpflichtet, seine Stadt zu rechtfertigen; sie habe Vertreter nach Bern geschickt, „nicht der Meinung, Zwinglis oder Luthers Seite anzuhangen, sondern daß sie allein die rechte Erkenntnis Gottes Wort, was damit von beiden Teilen einhellig (erkannt würde)[2]), erinnert würden". Würde Luther morgen eine solche Disputation nach Wittenberg schicken, so würde Memmingen „Gottes Wort zu Ehren" auch dahin Vertreter schicken. „Denn wir in unserm Rat und Gemeinde dieses Stücks halb nicht eines Sinnes sind, wollen aber, ob Gott will, darum nicht entzweit werden oder die bürgerliche Liebe zertrennen." „Noch wissen wir nicht, wie wir uns mit unsern Predigern, deren jeder eines sonderen Sinnes, darein schicken sollen." Persönlich ist der Stadtschreiber fähig, über allen Differenzen die Einheitsbasis Bucers zu gewinnen, ja, da die Gesandten aus Bern über die ersten Tage der Disputation berichtet haben[3]), so dürfte es sich um ein unmittelbares Echo der Worte des Straßburgers handeln. Beide Teile, sagt Maurer, sind eins in dem Gebot Gottes, ihn von ganzem Herzen zu lieben und den Nächsten wie uns selbst; wir sollen uns an die Einfachheit der Einsetzungsworte halten, Christus hat uns geboten, seiner dabei zu gedenken und seinen Tod zu verkünden, wir sollen glauben, das zu empfangen, was die Apostel empfingen; die haben aber „nicht disputiert, ob es sein Leib sei oder nicht". So möge man jeden glauben lassen, was er für wahr hält, und die Liebe ungetrennt lassen. „Denn wir glauben je zu beiden Teilen Jesum Christum den Sohn Gottes und der Welt Heiland und Seligmacher sein, und wer nur das glaubt, hat das ewige Leben. So denn Gott denen das ewige Leben verheißt, was mag sie denn das Sakrament dazu hindern oder fördern, weil jemand mit gutem Gewissen, so die aller Gelehrtesten darum entzweit sind, nicht wohl anders empfangen kann." Das Schreiben datierte vom 13. Juni 1528. Gleichzeitig war ein (verlorenes) Schreiben des Memminger Rates abgegangen.[4]) Am 8. Juli hat Spengler geantwortet. Er gesteht, daß er eine Art Wächteramt ausüben müsse, da er in der Abendmahlsfrage schon an verschiedene „treffliche Orte" geschrieben habe.

1) Der Schulmeister Joh. Kleber und die beiden Prediger Schenk und Gugy. Vgl. F. Dobel: Memmingen im Reformationszeitalter II, 1877, S. 59.

2) So wird man etwa ergänzen dürfen.

3) „sonderlich wie etlich Artikel disputiert und unumgestoßen blieben".

4) Laut Spenglers Antwort enthielt das Schreiben dieselben Gedanken wie der Brief Maurers.

Der Lutheraner kommt sofort darin zum Ausdruck, daß er betont, seines Glaubens „gewiß“ zu sein. Die Ansicht Zwinglis ist bloße „Opinion“, „denn es ist kein göttlicher Grund der Wahrheit dabei“. So christlich und wohlklingend die Worte der Versöhnung lauten, es steckt doch ein „Schwindelgeist“ dahinter. Nur dann hat man das ewige Leben, wenn man „die Worte in diesem Sakrament wahrhaft und allmächtig erkennt“. Ganz richtig hat Spengler herausgefühlt, daß der Stadtschreiber mit seinen Sympathien auf seiten Zwinglis steht; darum ergeht auch die Warnung in verstärkter Form an ihn. Spengler hatte auch Wenzel Link, den Lutheraner, um sein Gutachten ersucht.[1]) Natürlich lehnt dieser schroff ab. Von einer Gemeinschaft mit den Zwinglianern kann keine Rede sein. „Es ist eine erdichtete Eintracht, die nicht auf die Gottseligkeit des Glaubens erbauet wird. Es ist keine bürgerliche Liebe, wo nicht christliche Liebe ist. Man liebet den Nächsten nicht, es sei denn, daß man Gott zuvor liebe. Hierum irret sich der gute Mann (Maurer), gleichwie auch der Ecolampadius, welcher schreibet, man solle dieses Sakraments halben brüderliche Liebe nicht zertrennen, dawider Doktor M. Luther gewaltiglich schreibt.“ Link übersieht also vollständig, daß Maurer, wie Bucer, die Gemeinschaft auch eine Glaubensgemeinschaft sein lassen wollten, nur war sie viel weiter gefaßt und nicht auf eine dogmatische Lehre eingeengt! Der engherzigste Nürnberger Bekenntnisstandpunkt offenbart sich! So ist es für Link gar keine „Disputation“, daß man die „sondersinnigen Prediger nicht dulden“ darf. Man soll „keinen am Predigtamt dulden, man sei denn gewiß, daß er göttliches Wort habe und führe“. Die Obrigkeit muß („es ist von Nöten“) Prediger abschaffen, die vom Worte Christi abweichen. Man muß beim Sakramente glauben, was uns Christus in seinem Worte verspricht. „Die Apostel haben nicht disputieret, sondern in festem Glauben der Worte Christi dieses Sakrament empfangen als den Leib Christi“; dergleichen sollen wir auch tun. Es hat Christus befohlen zu essen und trinken seinen Leib und Blut, diesem Worte gilt es einfach glauben, „es sei, wie und was er redet. Ich habe Befehl von Christo, sein zu gedenken dabei, daß ich seinen Leib esse und sein Blut trinke“; viele Gedanken darf ich mir darüber nicht machen. Wenn Link beifügt, die leibliche Realpräsenz vollziehe sich „in Kraft seines Wortes“, so war das gut Lutherisch, aber neu war die daraus gezogene Folgerung: „darum die Mäuse und Würmer solches nicht essen“. D. h. es wird hier die Abgrenzung vom Katholizismus vollzogen, daß die Realpräsenz nur in usu gilt. Darauf hatte Luther bisher nicht reflektiert. Die Schwärmer, fährt Link fort, können an die Gottessohnschaft Christi nicht glauben, denn sonst würden sie auch sein Wort für wahrhaftig und allmächtig halten, „obs gleich die Vernunft nimmermehr erreichen könnte“. „Er spricht: nehmet hin, esset, das ist mein Leib; das muß kurzum ge-

1) Abgedruckt bei Haussdorff S. 136 ff.

glaubet sein und für möglich gehalten, so man ihn für wahren Gott hält. . . . Wer diesen Glauben nicht hat, dem ist nützer, er bleibe vom Sakrament. . . . Verflucht ist, der denselbigen Worten nicht einfältiglich glaubt." Stärker kann der schroffste Bekenntnisstandpunkt nicht zu Worte kommen! Hier war ein Verständnis nicht nur nicht gewünscht, sondern ausgeschlossen. In Memmingen haben die Warnungen freilich nichts genützt, der Rat blieb Zwingli günstig gesinnt, schützte den Zwinglianer Simpert Schenk, wenn auch der Lutheraner Gugy (Gügi) neben ihm wirken durfte.[1]) Schenk hatte aus Bern frische Initiativkraft mitgebracht und ging nun kräftig gegen die katholischen Priester vor.[2]) Wichtiger wurde, daß wegen der Abendmahlsstreitigkeiten am 11. März 1528 im Rate beschlossen wurde, „nach Blarer oder Dr. Zwick gen Constanz zu schreiben, eine Zeit lang zu Memmingen zu predigen und die kirchliche Unordnung in bessere Ordnung zu bringen". Der Großzunftmeister Hans Ehinger ging selbst nach Konstanz, und der Rat schrieb an Blarer, ihn zu einem längeren Aufenthalt in Memmingen zu vermögen.[3]) Aber der Konstanzer konnte vorläufig noch nicht fort. Die Bitte bedeutete ein Programm: sie war ein Bekenntnis Memmingens zur Konstanzer, d. h. letztlich Straßburger Unionspolitik in der Abendmahlsfrage. Das geht deutlich aus der den Memminger Abgeordneten auf den Städtetag zu Eßlingen auf den 26. Juli mitgegebenen Instruktion hervor, die bei den Städten anregen soll, „ob man sich diser irrung vergleichen und sonst auch ain besser christenlich ordnung machen mecht".[4]) Der Versuch, durch eine liturgische Ordnung Ruhe zu schaffen, schlug fehl; da hat der Rat dem Lutheraner Gügi die Predigt verboten. Der Zwinglianer Schenk hatte also das Wort allein, sollte sich jedoch aller „Stumpfierworte" enthalten und seine Lehre über das Abendmahl in Schrift setzen. Der dritte evangelische Prediger, Johannes Wanner, erklärte sich für Schenk, Gügi rebellierte, wurde daher zeitweilig seines Amtes enthoben und zu Schenk in die Predigt kommandiert.[5]) So hatte die Berner Disputation hier einen Erfolg des Zwinglianismus erzielt.

Wenig versprach sich der mit Ambrosius Blarer befreundete ehemalige Mönch Sebastian Candidus von der Berner Disputation für Reutlingen. Denn „die Meinen weichen ab von den Zwinglischen Beschlüssen", und um diese geht es ja in Bern.[6]) Er hat mit seiner Skepsis recht behalten.

Bucer sprach von „wunderbarer Freude" der Straßburger Gemeinde über das Berner Gespräch[7]), aber er konnte doch nur Hoffnung auf weitere

---

1) Vgl. F. Dobel: Memmingen im Reformationszeitalter a. a. O.

2) Näheres bei Dobel.

3) Seinen Rat hatte man schon am 27. November 1527 erbeten. Vgl. Schieß a. a. O. Nr. 14.

4) Dobel S. 62. Über die weitere Bedeutung dieser Anregung s. Bd. II.

5) Dobel S. 64. Die spätere Entwicklung in Memmingen s. Bd. II.

6) Schieß a. a. O. Nr. 115. 7) Ebenda Nr. 116.

„Erbauung" äußern, und mehr wurde auch vorerst nicht erzielt. Immerhin darf man von einer gewissen Kräftigung des Zwinglianismus in Süddeutschland sprechen, und die von Konrad Pellikan[1]) betriebene gemeinsame Veröffentlichung der in Bern gehaltenen Predigten der schweizerischen und süddeutschen Zwinglianer war eine sichtbare und wirkungsvolle Solidaritätskundgebung.

Oekolampad hatte im Gefolge der Berner Disputation noch einen Sonderstreit auszufechten. Der aus Hessen gebürtige Dominikaner Ambrosius Pelargus[2]) verteidigte die Messe, gegen die Oekolampad im Namen der evangelischen Prädikanten als gegen einen „Greuel" scharf aufgetreten war[3]); schon vorher war der Weihbischof Augustin Marius ihr Apologet gewesen.[4]) Der Rat der Stadt hatte am 23. September 1527 verklausuliert Halten und Hören der Messe frei gegeben und die Polemik über sie verboten.[5]) Geärgert durch die Schrift des Pelargus, schrieb Oekolampad im Frühjahr 1528 seine Repulsio apologiae sacrificii Eucharistiae, quam Pelargus factionis s. Dominici senatui Basiliensi obtulit[6]), die der Spital-

---

1) Ebenda Nr. 117, IX, Nr. 710.

2) Vgl. über ihn N. Paulus: Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, 1903, S. 190 ff.

3) Vgl. den Titel bei E. Stähelin: Oekolampadbibliographie Nr. 148. (Ich benutzte das Exemplar der Simmlerschen Sammlung.) Die Schrift geht gegen das Meßopfer, doch findet sich Folgendes zur Abendmahlslehre: wir sollen lernen, „mit großer dankbarkeit der geistlichen spyß syner wort und verheissung in unerdichtem glauben annemen" ... „Nun hat Christus recht Brot und Wein genommen, die hat er zum Sakrament erwählet und wir lesen nicht Wasser oder Trauben oder anders. Er hat auch gesprochen die Wort: das ist mein Leib, der für Euch geben würt, und das Trank ist das nüw Testament in mynem blut, das für euch vergossen wirt, durch welche würt [!] brot und wyn zu Sacramenten und h. zeichen werden des lybs und blut Christi, und tragen uns die Wort für die aller tröstlichste verheyssung, wölche so wirt (!) mit glouben ergriffen und annemen, so empfahen wir im Geist geistlich das Fleisch und das Blut Christi und dardurch erlangen wir das Leben, und ist uns diß Sakrament wie ein Testamentbrief, der große Ding verheißet mit Worten und anhangenden zwei Siglen, welche beyd ungeletzt und unabgerissen sollen bleyben" ... „Der materien halben im Sacrament soll da brot und wyn syn, als es ouch ist." Es wird daher die Transsubstantiation als „greifliche Lügen" abgelehnt. „Und ob schon das Christus lyblich gegenwertig syn lyb under dem brot hatt wöllen haben, dennoch so gibt es die Red in keinen Weg, daß Christus dennzumal sych geopfert hab, sunder er hatte den lyb den Jungeren geben und darumb wurd volgen daruf, daß er den Jungern und den empfaheren den lyb geben, das ouch gschicht in Sacramentlicher wyß" ... „Aber nach des Herren Wort lästern sie (die Katholiken) Gott noch mehr, so sy nun vermeinend, der lyb sye wesenlich gegenwürtig under dem brot." Bei aller Vorsicht der Formulierung ist hier doch mit dem „wesenlich" ein deutlicher Grenzstrich gezogen.

4) Der Titel seiner Schrift bei Paulus S. 191 Anm. 4; die Titel der beiden Schriften des Pelargus ebenda S. 193 Anm. 1 und 2.

5) Basler Chroniken I, 419.

6) Bibliographische Beschreibung bei E. Stähelin: Oekolampadbibliographie 1918, Nr. 151. Ich benutzte das Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Die deutsche Übersetzung ist Stähelin unbekannt geblieben. Sie ist unmittelbar nach ihrer Vorlage er-

prediger Wolfgang Weißenburger alsbald ins Deutsche übertrug. Sie ist wertvoll um deswillen, weil der Verfasser an die Widerlegung der katholischen Meßopfertheorie eine positive Darlegung schloß, „über den Gebrauch des Herrnmahls seit den Zeiten der Apostel selbst“. Dabei stimmt er sie, den unsicheren Verhältnissen in Basel Rechnung tragend, auf den Ton der Versöhnung. „Laß die Messe eine reine Danksagung sein, und es wird Friede sein.“ So liegt ihm am Worte „Messe“ nichts, auch nicht am Worte „Opfer“, die Hauptsache ist die sachliche Übereinstimmung.[1]) Geflissentlich gebraucht er sogar den Opferbegriff. „Wir können von Opfer reden, so gut wie wir Weihnachten zu sagen pflegen: heute wird Christus geboren, trotzdem er nur einmal geboren wurde.“ Nur ist es ein sacrificium laudis et gratiarum actionis, ein sacrificium commemorativum oder eine recordatio sacrificii, nämlich des Kreuzesopfers, und nicht ein sacrificium satisfactivum. Wir dürfen uns nicht „für Gebende halten, viel weniger für Genugtuende“. Oekolampad ergänzt aber diesen Gedanken alsbald dahin, daß uns etwas gegeben wird, so daß das Gedächtnis nicht eine bloße subjektive Vergegenwärtigung der Heilstat Christi ist. Er sagt: Christus seipsum spiritualem nobis cibum exhibuit. Daß darin eine Weiterbildung des „Gedächtnisses“ liegt, empfindet Oekolampad nicht, die Gedankenreihen gehen ihm ineinander. Scharf wird nur der geistige Charakter der Speise betont, die repraesentatio corporalis als crassa abgelehnt. Leiblich (corporaliter) ist Christus „abwesend und zur Rechten des Vaters“. Immerhin kann, allerdings als dictum patrum, das Brot als corpus Christi mysticum gelten, und die symbola sind symbola sacra, auch der Begriff „Testament“ ist genehm. Freilich, die Sündenvergebung gibt das Sakrament nicht — damit traf der Basler indirekt auch den Wittenberger[2]) —, die ist vielmehr Voraussetzung.[3]) Dabei entstand dann freilich die Frage nach Nutzen und Notwendigkeit des Sakramentes, auf die Oekolampad aber nicht näher eingeht.[4])

Auf das schmale Büchlein seines Gegners hat Pelargus 1529 mit einem umfangreichen Werke geantwortet: Hyperaspismus sive propugnatio

---

schienen, Pelargus erwähnt sie am Schluß seines Hyperaspismus. Die lateinische Schrift auch in den Epistolae Joannis Oecolampadii et Huldrichi Zuinglii 1536, p. 47 ff., vgl. Stähelin Nr. 182. Ein Exemplar seiner Schrift schickte Oekolampad am 11. März 1528 an Conrad Sam nach Ulm (Epp. 189b).

1) Quocunque tandem vocabulo, sive sacrificii, sive synaxeos, sive missae, quod recentius appellare libet. Nos sane de nominibus contendere nolumus, ubi de re constiterit.

2) Peccatorum remissionem et caetera bona vos in perceptione sacramentorum asseritis?

3) Ubi est remissio peccatorum, ibi non est opus liberatione pro peccato. Ubicunque est fides in Christum crucifixum, ibi est peccatorum remissio . . . Hic non adversarii sumus sacramentorum nec deterremus ab illis recipiendis, nec quenquam contemptorem probamus, sed quod dei est, creaturae non tribuimus. Eos, qui sacramenta percipiunt adulti, iam antea credere oportet sibi dimissa peccata omnia; vel ob incredulitatem iudicium sibi manducant et bibunt.

4) Vgl. Anm. 3.

Apologiae Ambrosii Pelargi, quo Eucharistiae sacrificium ab Oecolampadiana calumnia strenue asseritur.[1]) Die mit gelehrten, selbst griechischen Zitaten gespickte Schrift trägt für den Abendmahlsstreit wenig aus; der Angegriffene verteidigt seine Stellung. Wiederum aber — das ist nachgerade „Tradition" geworden — erscheint Luther als Kronzeuge der Katholiken. „Hier[2]) siehst Du deutlich, daß der sonst ketzerische Mensch das allerheiligste Altarsopfer[3]) bejaht, außer daß er des Opfers nicht gedenkt." Letzteres ist Pelargus schmerzlich, und um deswillen kann er andererseits Luther „Patron" der Oekolampadschen Lehre nennen — auch das war „Tradition".

Gegen den Weihbischof schrieb Oekolampad im Frühjahr 1528[4]) seine „Widerlegung der falschen gründt, so Augustinus Marius Thumbpredicant zu Basel zu verwenen das die Meß ein Opffer sey, eynem Ersamen Radt doselbig überantwort hat".[5]) Die eilig[6]) geschriebene Schrift hat ihre Spitze natürlich gegen das Meßopfer, bietet aber wertvolle Äußerungen über des Verfassers positive Abendmahlsauffassung. Dabei darf man ebensowenig wie bei den Ausführungen gegen Pelargus die Unsicherheit der Lage in Basel übersehen, die eine möglichste Annäherung an den Gegner gebot, aber Oekolampad zeigt doch, wie weit hier nach der rechten Seite zu gehen ihm möglich war. Er ist schon bereit, den Namen „Messe" zu konzedieren, „des wir uns noch uf disen tag undertweil gebruchen, wie dan die not der zuhörer erfordert, ist wol war, wir nemmen (nennen?) den brauch gemeinklicher des Herren Nachtmal oder des Herren Tisch".[7]) Sofort aber werden Gott und die Elemente scharf von einander geschieden. „Eigentlich darvon zu reden gibt uns das brot des lebens und das edel blut niemand dann der himlisch vater Joann. 6. Und niemants nimpt uns dises dann unser eigne sünd und unglauben."[8]) Die Sakramente vermögen infolgedessen nur zu „bedeuten", sie sind „etlicher maß sigel angehenckt den verheyssungen Christi. Nun so haltet diß Sacrament des bluts so vil auf ym und bedütet, das man durch das blut Christi erlößt sey".[9]) Es schafft aber nicht die Erlösung, sondern setzt sie voraus. Dementsprechend kann von leiblicher Realpräsenz keine Rede sein. „Christus'

---

1) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Vgl. Paulus a. a. O.

2) Pelargus meint eine Stelle aus dem inzwischen erschienenen „großen Bekenntnis vom Abendmahl".

3) Altaris sacrificium; man erwartet altaris sacramentum; in dem Sinne ist auch sacrificium gemeint, wie das Folgende beweist: nisi quod *τοῦ θυσιαστηρίου* non meminit.

4) Die Schrift ist nach der Berner Disputation verfaßt, die erwähnt wird.

5) Exemplar der Universitätsbibliothek Basel. Staehelin: Oekolampadbibliographie Nr. 150. Zur Sache Herzog II 44ff.

6) „in einer eyl" heißt es am Schluß.

7) Bl. $a_6{}^b$. Marius hatte sich (richtig) darauf berufen, daß auch Luther den Namen „Messe" gebrauche. Dazu sagt Oekolampad (Bl. c): „das ist mir dannocht auch noch nit bewisen". „Und ob ers schon schribe, so müste man sein ursach bsehen, welche so nit genugsam, glaubet man im eben als wenig als dir".

8) Bl. $b_4{}^b$. 9) Ebenda.

red halt nit in, das sein leib wesenlich brot sey, wie du es selbs glaubst wider die Luterischen", die Auslegung muß vielmehr „auf sakramentliche weiß, daß solchs bedeut den leib Christi" vorgenommen werden. Damit ist nun aber nicht Leib und Blut Christi aus dem Abendmahl ausgeschaltet. „Wiewol aber wir die wort also außlegen und brot und wein bleiben in irem eignen wesen, also das sie wesenlich nit mehr sein dann brot und wein, verordnet zum allerhöchsten ding als deutlich zeichen, jedoch in irer darreychung nemen oder entfieren wir darumb den glaubigen den leib und das blut Christi nit, wie du uns gern zeihen woltest, sonder wir geben in den leib und das blut Christi, ja, wie uns gebürt die außzuteylen".[1]) Wie geschieht das? Darauf gibt der Basler verschiedene Antworten. Zunächst geschieht es durch die bloße Verkündigung, daß der Leib und das Blut Christi mit allen ihren Verdiensten den Gläubigen geschenkt seien; sofort aber wird hinzugesetzt: „und daß sie als der seelen speiß durch solchen glauben warlich entpfangen werden".[2]) Es findet also eine geistliche Realpräsenz im Glauben statt. Der heilige Geist, so formuliert Oekolampad alsbald, wirkt „mit solchem deutlichem zeichen oder Sacramenten, on welches heiligen geists gnad und würkung predigen und Sacrament vergeblich sind"; er ist aber nicht notwendig, nicht „wesentlich" an das Sakrament gebunden: „ist aber nit not zur gnad des heiligen geists, das dises, so bezeichnet würt, gesetzt werde wesenlich in das, so do zeichet, als ins brot und in wein".[3]) Ja — da merkt man die Durchkreuzung traditioneller Gedankengänge durch die Einwirkung Zwinglis — der Nachdruck bei der Sakramentsfeier ruht überhaupt nicht auf der himmlischen Gabe, sondern auf der Gemeinschaft der Kommunikanten. Gegenüber der katholischen repräsentativen Darstellung des Leibes und Blutes Christi im Meßopfer bemerkt Oekolampad: „Hie begreift man dich aber eins, das du die hauptsach entweders nit recht erkennest oder nit recht fürgebest." Denn „die Meß ist ein heiliger Ceremonischer brauch der Christen, von Christo eingesetzt, in gemeiner dancksagung, das sy erlößt sein durch das sterben und blut Christi, mit dem brauch der Sacrament zu offenbaren die vereinbarung und ufenthaltung eins Christlichen volcks".[4]) Derartige Zeremonien sind notwendig, gerade zu diesem Zweck: „ein yede religion bedarf Ceremonien, zu erhalten das volck, daß es nit getrent werde"; so gut wie das Passahlamm — Oekolampad zitiert Zwinglis locus classicus Exodus 12 — ist auch das Nachtmahl ein „Ceremonischer bruch", gemeinsam mit der Taufe beruht sein Neues in der Einsetzung durch Christus. Die Taufe bedeutet das „eingeschriben werden in die zal des volcks Christi", beim Abendmahl steht „das fürnemlich stück, das hauptstuck, in bezeugung der gemein-

1) Bl. b_6. 2) Ebenda. Der Druck liest: „worden".

3) Bl. $b_6{}^b$. Die res significata ist also nicht wesentlich mit der res significans verknüpft. Bl. $g_5{}^b$ heißt es unzweideutig: „dann er (Gott) on mittel der sacrament solchs auch ußrichten kan und undertwyl ußrichtet". 4) Bl. d.

schaft, von deren wegen sy etwan communio oder Sinaxis genannt worden ist." „Ja, die Meß ist fürnehmlich umb der lieb willen, damit man sich da vereinbare, und des (das?) stück zeigt an der Apostel 1. Cor. 10"[1] [folgt Zitat von V. 16, wobei *κοινωνία* mit „gemeinsame" übersetzt wird]. Sie ist eine Gemeinschaft der Gläubigen einer „Lokal-Gemeinde"[2], „diewil sie schon glauben, das in ir sünd verzihen sein und das in Christus die sünd schon abgeweschen hab, nit daß si inen aller erst verzihen werden sollen".[3] Eine leibliche Realpräsenz wird schon durch „die artickel deß glaubens" — gemeint ist das Sitzen zur Rechten Gottes — ausgeschlossen. Ja, meint Oekolampad, den Gegner drückt selbst das Gewissen, wenn er, statt offen von leiblicher Anwesenheit Christi zu sprechen, sagt, „der leib Christi sey da Sacramentischer und unsichtbarlicher weiß". Wird das richtig verstanden, so ist es nämlich zutreffend. „Da verstet man dich wol, was Du damit meinest, sunst weren die wort seer wohl zu leiden. Ja, behalt die wort in rechtem verstand, so seint wir schon der sach einß. Dann ich sag auch, der leib Christi sey Sakramentisch da und werd uns Sakramentisch dargestellet."[4] Hier wird also der von den Straßburgern[5] so begrüßte Begriff der unio sacramentalis Einigungsbasis sogar mit den Katholiken, und die gemeinsame Grundlage aller christlichen Parteien, die im Abendmahl irgendwie eine Stärkung des Empfängers durch Leib und Blut Christi empfand, bricht hell durch! Freilich limitiert und präzisiert Oekolampad sofort: „Aber das ist so vil gesagt, daß wir durch etwas sichtbarlichs erlernen sollen das unsichtbarlich. Ob schon das unsichtbarlich nit leiplich gegenwürtig, so richtet sich doch auf dasselbig das geistlich aug, das da das abwesend als das gegenwürtig hat."[6] Die „Unwürdigen" sind die Ungläubigen, d. h. die nicht glauben, daß ihnen die Sünden schon vergeben sind, wenn sie zum Sakrament gehen.[7]

Wohl Anfang 1528, vielleicht im Zusammenhang mit der Berner Disputation, wurde Zwingli aufs neue eine Bundesgenossenschaft angetragen, die ihn nur kompromittieren, aber nicht erfreuen konnte, und deren Werben er darum unbeachtet ließ: die des Zürcherischen Täufertums, vertreten durch Zwinglis ehemaligen Freund Simon Stumpf.[8] Die Maßlosigkeit der Angriffe Luthers hat ihm Hoffnung gegeben, sich mit

---

1) Bl. d_2.

2) Vgl. die interessante Notiz Bl. g_6: „man hat alweg gehalten ein ordnung in den Sacramenten; der da nit gehalten ist gewesen für ein inheimischen, der ist auch nit zugelassen worden zum Nachtmal". Alle näheren Erörterungen kirchenrechtlicher Art fehlen, die Identität der bürgerlichen und kultischen Gemeinde ist zweifellos vorausgesetzt; darum ist oben im Texte „Lokalgemeinde" in Anführungsstriche gesetzt, zur Verhütung moderner Gedanken.

3) Bl. a_3, vgl. Bl. f_5, insbesondere „durch die entpfahung der Sacrament seint wir vor Gott nit gerechtfertigt".

4) Bl. a_4. 5) Siehe oben S. 211ff., 218ff., 582. 6) Bl. a_4. 7) Bl. $g_7{}^b$.

8) IX, Nr. 680. Dort auch Erörterung des Problems der Datierung dieses Briefes.

dem Zürcher wieder zusammenfinden zu können. Und um dafür den rechten Klang zu finden, möchte er gleichsam den Haß auf verfehlte Jugendirrtümer wach rufen und erinnert Zwingli an die überschwengliche Begeisterung für Luther, „da dieser noch Mönch war". „Mehr als billig haben wir frohlockt über den Menschen, indem wir den nur dem unsterblichen Gott und seinem eingebornen Sohne schuldigen Ruhm ihm zuerteilten, über Moses, über die Apostel, über Christus selbst haben wir den Menschen erhoben. Das hat er fertig gebracht, daß man jetzt nirgends rein das Wort Gottes verkünden kann" (da spricht der verfolgte Täufer!). Stumpf, der einst von Luther „Faszinierte", dankt Gott, daß er ihm den rechten Weg wies. Aber auch Zwingli ist „Lutheraner" gewesen, Stumpf möchte ihn aber abmahnen und für sich gewinnen. „Kämpfe für uns, gnädigster Vater!" Die Spekulation Stumpfs auf Zwinglis Lutherhaß war verfehlt; diese Bundesgenossenschaft diskreditierte und lag in keiner Weise in der Richtung des Zwinglischen Denkens. Sie ist aber lehrreich als Zeugnis dafür, wie scharf schon die Spannung zwischen Wittenberg und Zürich empfunden wurde.

Auf seiten der Zwinglianer selbst traute man wenigstens Luther in ähnlicher Weise das Schlimmste zu. Man war in Erwartung seiner großen Offensive und gab Befürchtung und Erbitterung unverhohlen Ausdruck. Luther selbst spottete über die Berner Disputation, von der er vermutlich durch den Straßburger Gerbel tendenziösen Bericht besaß. „Zu Bern in der Schweiz ist die Disputation zu Ende; es ist gar nichts geschehen, außer daß die Messe abgeschafft wurde und die Kinder auf den Straßen singen, sie seien den gebackenen Herrgott los. Zwingel ist von tausend Mann als ruhmreicher Triumphator und Imperator dorthingeleitet und zurückgeleitet worden; sein Ende, Untergang und Verderben wird bald kommen, wir wollen nur eifrig beten."[1]) Zum ersten Male taucht dieser Gedanke an Zwinglis gewaltsamen Tod auf, charakteristischerweise in Verbindung mit dem militärischen Geleite. Es wird nun auch nicht zufällig sein, daß gerade von Straßburg her Zwingli die erste Meldung von Luthers Offensivplänen erhielt. Gerbel drängte ja schon lange, neuestens seit Anfang April, auf ein großes Buch Luthers.[2]) „Man sagt, daß Luther Großes gegen Dich und die Wahrheit der Eucharistie vorbereitet", schrieb Capito schon am 18. August 1527[3]), und zwei Tage später meldet Oekolampad das „Gerücht, daß Luther wiederum gegen uns donnere und ich weiß nicht welchen Tartarus uns androht".[4]) Anfang Oktober hat der Basler einen Brief aus Straßburg von Capito erhalten, dessen Inhalt er sogleich an Zwingli weitergibt, über die täglich zunehmende „Tyrannei des neuen

1) Enders 6, Nr. 1296 vom 7. März 1528.

2) Enders 6, Nr. 1153 vom 2. April 1527: „saepe te hortatus sum, libellum ederes testem fidei atque sententiae tuae post tot illorum volumina. Knaake (Theol. Stud. u. Krit. 1897, 170) setzt den Brief schon in den Juli 1526.

3) IX, Nr. 643. 4) IX, Nr. 644.

Papstes".[1]) Es war über die Vorbereitung der sächsischen Visitationsartikel allerlei laut geworden, und das hier vertretene scharfe landesherrliche Kirchenregiment erregte bei Oberländern und Schweizern Verbitterung. „Kein Zwinglianer, kein Anhänger Oekolampads, kein aus Straßburg Gekommener, er sei wer er wolle, wird im Wittenbergischen zur Seelsorge zugelassen. Schwärmer heißen wir und unbesiegbare Fanatiker, wenn nicht die heilige Provinzialsynode ein Ziel setzt. Sie drohen mit der Exkommunikation." Ganz so schlimm standen die Dinge nun nicht. Im „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren"[2]) ist von den Zwinglianern direkt nicht die Rede, allerdings die Abendmahlslehre in streng Lutherischem Sinne vorgetragen. „Im Brot ist der wahrhaftige Leib Christi und im Wein das wahre Blut Christi . . . Wo nun sollt verstanden werden nicht der wahre Leib, sondern das Wort Gottes allein, wie es etliche auslegen, so wäre es nicht eine Austeilung des Leibs Christi, sondern allein des Worts und Geists. So spricht auch Paulus (1. Cor. 11, 27), daß diese Speise nicht für eine gemeine Speise soll gehalten werden, sondern für den Leib Christi. Und strafet die, so es ohne Furcht wie eine gemeine Speise nehmen." Das wird auch durch die Tradition (Hilarius de trin. 8) bestätigt. Es handelt sich um ein „groß Mirakel", Christus hat es so verfügt. Gewiß, die äußerliche Nießung tut es nicht; „also erlangen sie Vergebung der Sünde nicht durch die äußerliche Nießung, sondern durch den Glauben, der durch die Worte und Zeichen erweckt wird". Eine große Sünde aber ist es, „das Sakrament unehren und nicht recht brauchen"; man wird schuldig am Leibe und Blut Christi. Auch wurde persönliches Verhör vor dem Pfarrer vor Empfang des Abendmahls vorgeschrieben. Unter den Umständen konnte man freilich keinen Zwinglianer gebrauchen, auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt war.

Am 6. November 1527 hat Capito beruhigendere Meldung zu machen: laut „bestimmtem Berichte" sollen viele gewichtige Männer Luther vom Schreiben abmahnen.[3]) Aber am 29. März 1528 ist das Urteil über den „rasenden Sachsen" schon wieder geändert; seine Schrift, sein „Garaus" steht in Kürze bevor.[4]) Und Luthers Grimm ist gut, heißt es am 15. April, denn er erregt bei den Freunden Anstoß und „stärkt die Unsrigen". Schon faßt Capito auch eine Gegenschrift Zwinglis ins Auge; sie soll, darum bitten alle, maßvoll gehalten sein.[5]) „Luther wütet gänzlich, sei Du, bitte, gänzlich milde, behandle ihn wie einen rasenden Bruder, schmeichelnd, um ihm die Wahrheit zu zeigen", ergänzte am gleichen Tage Bucer. Und beide haben Luthers Buch gelesen.[6])

1) IX, Nr. 661, vgl. Nr. 655.

2) WA. XXVI, 175ff. Die Schrift stammt von Melanchthon, wurde aber von Luther autorisiert. — Vgl. zur Sachlage auch die Klage von Stephan Stoer, der damals in Sachsen war, über das novum quoddam missandi genus, panem domini ostentare (Herminjard II, Nr. 219). 3) IX, Nr. 665. 4) 8, S. 154. 5) 8, S. 160.

6) 8, S. 161, vgl. WA. XXVI, 246.

Kapitel 13.

Luthers „großes Bekenntnis vom Abendmahl“ und die Gegenschrift von Zwingli und Oekolampad.

Der Wittenberger Reformator bekämpft in seinem umfangreichen Werke vier Gegner, Zwingli, Oekolampad, Schwenckfeld und Wiclif. Die beiden ersteren sind die Hauptgegner, die beiden letzteren erscheinen als in gleicher Verdammnis befindlicher Sukkurs. Von Zwinglis Schriften faßt Luther nahezu ausschließlich die letzte: „daß diese Wort Christi ‚das ist mein Leichnam, der für Euch hingegeben wird‘, ewiglich den alten, einigen Sinn haben werden“[1]) ins Auge; daneben kennt er den Brief an Osiander.[2]) Geht Luther genau auf bestimmte Stellen ein, so verfährt er Oekolampad gegenüber summarischer, um ihn zu schonen: „welchen ich noch hoffe, daß er's nicht mit dem Zwingel in allen Stücken halte, sondern allein im Sakrament und Taufe, Gott helfe ihm heraus!“[3]) Er widerlegt nur des Baslers „figürliche“ Deutung und geht nur an einigen wenigen Stellen[4]) auf die „zweite billiche Antwort“[5]), also auch wieder auf die letzte Schrift, ein. Welche Schrift Schwenckfelds Luther gelesen hat, ist nicht auszumachen, doch ist es sicher, daß er überhaupt eine solche las und nicht nur auf Freundesmitteilungen fußte, in Verbindung mit der Erinnerung an das Gespräch von 1525.[6]) Die Auseinandersetzung mit Wiclif überrascht zunächst, hat aber ihre Ursache darin, daß der Engländer als Stütze der Schweizer galt und von ihnen als solche beansprucht wurde. Capito hatte wiederholt darauf hingewiesen[7]), und Zwingli im Commentarius de vera et falsa religione sich auf ihn berufen; es scheint auch, daß man in gegnerischen Kreisen ihn „Wiklefiten“ genannt hat.[8]) Luthers Kritik

1) Vgl. oben S. 546ff. Den Nachweis der von Luther behandelten Stellen gibt die WA. XXVI, 263ff. in ausreichender Weise.

2) WA. XXVI, 369.

3) ib. 379. Da für den Verlauf des Abendmahlsstreites nur der Druck und nicht Luthers Manuskript in Frage kommt, sind die Zitate nach ersterem gegeben. Daß Luther Oekolampads „Abfall“ ganz besonders schmerzlich war, bezeugen die Worte vom 11. September 1528 an Joh. Agricola: „Quid enim minus timui quam Oecolampadii et Rhegii aliorumquie casum?“ (Enders 6, Nr. 1386). Wirklich war ja Oekolampad ein „amicissimus“ Lutheri 1520 gewesen (Enders 17, Nr. 3643).

4) ib. 405, 407, 409, 411, 412, 413, 418, 419, 420, 422, 426, 430.

5) Siehe oben S. 532ff.

6) Siehe oben S. 197ff. Vgl. im übrigen den Warnbrief Luthers an Paul Lemberg in Liegnitz (Enders 6, Nr. 1340): „Vidi eorum scripta, audivi eorum verba.“ Zwar spricht Luther unmittelbar vorher nur von dem error Sacramentariorum im allgemeinen, aber da er nach Schlesien schreibt, gehen die zitierten Worte jedenfalls auch auf Schwenckfeld; das audivi eorum verba scheint sogar unmittelbar auf das Gespräch von 1525 anzuspielen.

7) VIII, 280, 304. 8) III, 795f.

Wiclifs geht nicht in die Tiefe, es ist mit Recht bemerkt worden[1]), daß er eine Schrift Wiclifs nicht vor sich gehabt haben kann, er hat von ihm läuten hören, und zwar den Schweizer-Ton, den er darum auch an ihm bekämpft: für Wiclif könnte gerade so gut Zwingli stehen.

Luther hat Zwingli gelesen, aber so wie er wohl seine Gegner lesen konnte: er sah nur das Nein. Von Einfühlung in den Gegner, Verstehenwollen, Entgegenkommen ist keine Rede, nicht umsonst ist die Friedensschrift der Amica Exegesis ignoriert. Zwingli ist einfach vom Teufel; damit allein schon ist er erledigt und eine Verständigung unmöglich. Luther ist stolz darauf, „den Satan so eben getroffen und nicht gefehlet zu haben, also, daß er nun allererst unsinnig und rasend über mich worden ist".[2]) Zwingli weiß nichts anderes, „allein daß er viel speien möge". „Derhalben hab ich ihrer genug und will nicht mehr an sie schreiben, auf daß der Satan nicht noch toller werde und mehr Lügen und Narrenwerk herausspeie, wie er jetzt getan, das Papier unnütze zu besudeln".[3]) In den Schweizern „giebt der Satan so tölpische Antwort und speiet eitel unnütze Worte"[4]); ihre Uneinigkeit kommt vom „leidigen Satan"[5]), der „elende Geist" will entweder nicht antworten vor großem Hochmut oder er ist ganz und gar blind[6]), Karlstadts und Zwinglis Ansicht zugleich kann nicht richtig sein, folglich muß einer von beiden „des Teufels Lehrer" sein[7]), die Schwärmer haben zehnerlei Verstand, „da müssen ja eitel Lügen und Teufel und kein guter Geist sein".[8]) Weil sie den Text im Abendmahl nicht „einerlei, einfältig, gewiß und sicher haben in allen Worten, Silben und Buchstaben, so schließe ich frei, daß der Teufel, aller Uneinigkeit Vater, sei ihr Lehrer".[9]) „Uneinigkeit des Verstands und der Rede, das ist der Teufel."[10]) „Wie der Teufel" fliehen die Schwärmer das Wort Gottes und beweisen daher nicht die Richtigkeit ihrer Schriftauslegung.[11]) Der „Satan ist hier Meister und Geist".[12]) Die Schwärmer wollen nur brechen und nicht bauen, nur reißen und nicht heilen, „das heisst der Teufel"[13]); ihre Ansicht ist Beweis für die Tatsache: „der Teufel muß immerdar seine Weisheit mit Dreck versiegeln und Stank hinter sich lassen, daß man ja merke, er sei da gewesen."[14]) Mögen sie zürnen, daß Luther „den Teufel durch sie reden achtet", die Vernunft kann zu keinem anderen Urteil kommen: es ist nicht menschlicher Irrtum, sondern „eitel Teufels Gespötte".[15]) Zwingli ist nicht besser als Thomas Münzer, „speiet heraus, was ihm in's Maul fällt", Gott will uns durch ihn warnen.[16]) Der „Lügengeist" geht zugleich mit einem gewissen Raffinement vor, ist „ein

---

1) von Thiele, WA. XXVI, 437f., Anm. 2) WA. XXVI, 261.
3) Ebenda. Vgl. 302f.: „eitel flüchtige Flattergeister, bescheißen dieweil viel gutes Papier mit unnützen vergeblichen Worten".
4) ib. 262. 5) Ebenda. 6) ib. 263. 7) ib. 264. 8) Ebenda.
9) ib. 265. 10) ib. 266. 11) ib. 267, vgl. 271: „Scheuteufel".
12) ib. 268. 13) ib. 270, vgl. 341. 14) ib. 281.
15) Ebenda, vgl. 313. 16) Ebenda.

feiner, vorsichtiger Geist“[1]), dann wieder ein „blinder, toller Geist“, der Dinge ineinander mengt, die zu unterscheiden sind, „wie eine unflätige Sau“.[2]) Als Lügner „muß er andere Dinge speien denn man fragt“, ist darum auch „ein feldflüchtiger Geist, der nicht darf seinem Gegenteil richtig unter Augen gehen“.[3]) Kein Wunder, daß darum die große Warnung ergeht: „Wer sich will warnen lassen, der hüte sich vor dem Zwingel und meide seine Bücher als des höllischen Satans Gift. Denn der Mensch ist ganz verkehret und hat Christum rein abe verloren, die andern Sacramenter bleiben doch auf einem Irrtum, dieser bringet kein Buch herfür, er schütte neue Irrtümer aus, je länger je mehr. Wer sich aber nicht will warnen lassen, der fahre hin, so ferne, daß er wisse, daß ich ihn gewarnet habe.“[4]) Er ist ein „ohnmächtiger Geist, narret die Einfaltigen, seine Alleosis ist des Teufels Larve“[5]), und ihre Großmutter, wie Luther in Anspielung an des Teufels Großmutter sagt, die Vernunft.[6]) Er „träumt“, und die von ihm Besessenen sind „Geistler“[7]) oder gar „grobe Hämpel“[8]) (Hampelmänner), deren „Gewäsche“ man nicht zu achten braucht.[9]) Zwinglis Argumentationen sind „Gaukelwerk, das Zwingel aus seinem Gaukelsack hervorbringt“[10]), und der Teufel ärgert sich, daß der feindselige Luther dem Gaukelsack den Boden ausreißt[11]); es gibt ein „Gerumpel in Zwingels Gaukelsack“.[12]) Des Schweizers Deutung von Joh. 6, 63 ist „ein grob Eselsstück“.[13]) „Es ist ein verdrießlich Ding, mit solchen Buben in Gottes Worten handeln.“[14]) Zu belehren sind sie ja doch nicht. „Denn wer kann dem Teufel das Maul stopfen? Sie wollen und müssen eine Zeit lang gewonnen haben.“[15]) Die Klage Oekolampads[16]), daß Luther so viel vom Teufel den Schweizern gegenüber rede, ist gänzlich unberechtigt. Das „Otterngezücht“ hat nichts Besseres verdient; denn „ich schreibe nicht wider Fleisch und Blut, sondern wider den Teufel und seine Glieder, darum tu ich recht, wenn ich schon über das andere Wort Teufel nennen würde“.[17]) Das reut Luther keinen Moment. „Ich will's auch gerne gelästert und getobet heißen lassen, wo ich den Teufel so frisch und fröhlich angreife in seinen Boten.“[18]) Alles Rühmen, Poltern, Prangen und Pochen beweist nur die Herkunft vom Teufel. „Nämlich der Teufel fürchtet das Licht und will uns mit Poltern schweigen.“[19]) Auch Schwenckfeld ist ein „toller Geist“, und seine Schrift Zeugnis des „feldflüchtigen Teufels“.

Wollte man auf Grund dieser vielen Belegstellen meinen, die Belastung des Teufels mit jenen Irrtümern entlaste die von ihm besessenen Personen, so wäre das ein Irrtum. So hat Luther nicht geschieden, Ver-

---

1) ib. 286, vgl. 355. 2) ib. 294, vgl. 335, 343, 348. 3) ib. 297.
4) ib. 317. 5) ib. 318f. 6) ib. 321, vgl. 325 „wäschschaftiger Geist“.
7) ib. 335, vgl. 362. 8) ib. 336, vgl. 352. 9) ib. 339, vgl. 368, 401.
10) ib. 342, 344. 11) ib. 345. 12) ib., vgl. 346, 359. 13) ib. 361.
14) ib. 367. 15) ib. 400, vgl. 429 („Teufelsdreck“).
16) In der „anderen billichen antwort“, vgl. WA. XXVI, 401, Anm. 4.
17) WA. XXVI, 402. 18) ib. 402. 19) ib. 430.

führung und persönliche Verantwortung mischen sich ineinander. Und Zwingli gegenüber bricht der volle Grimm, ja, persönlicher Haß los. Höhnisch heißt es, er müsse noch fünf Jahre griechisch studieren, ehe er seinen Traum beweisen werde[1]), er ist „besessen mit unmenschlichem Hochmut und Frevel“[2]), der „große Christoffel von Zürich“, der „große Riese von Zürich“, der ein schwer verständliches „filzig, zötticht (ungekämmt) Deutsch“ redet[3]), der „trotzige Held“, der aber tatsächlich „vorüberflattert und alfenzt“.[4]) So zerschneidet Luther schließlich das Tischtuch zwischen ihnen beiden glatt durch. „Also ist auch der als ein öffentlicher Ketzer zu meiden, der einen öffentlichen Artikel des Glaubens leugnet. Nun leugnet der Zwingel nicht allein diesen höchsten, nötigsten Artikel, daß Gottes Sohn für uns gestorben sei, sondern lästert dasselbige dazu und spricht, es sei die allergreulichste Ketzerei, die je gewesen ist. Ich bekenne für mich, daß ich den Zwingel für einen Unchristen halte mit aller seiner Lehre, denn er hält und lehret kein Stück des christlichen Glaubens recht und ist ärger geworden sieben Mal, denn da er ein Papist war nach dem Urteil Christi Matt. 9“ [Math. 12, 45].[5]) Kein Wunder, daß in dieser Schrift von Konkordie nichts zu spüren war! Sie ist die Absage schlechthin, ein absolutes Nein!

Persönliche Ergüsse, und mögen sie noch so sehr aus Seelentiefe quellen, sind keine sachliche Widerlegung. Auch diese fehlt bei Luther nicht, aber es ist nicht ganz leicht, sie herauszuarbeiten, da sie immer wieder von Ausfällen, Hohn und Spott unterbrochen wird. Luther hält die Widerlegung letztlich gar nicht mehr für nötig, da er in den Schriften „wider die himmlischen Propheten“ und „daß diese Wort Christi ‚das ist mein Leib‘ noch feststehen wider die Schwärmgeister“[6]) alles gesagt hat, was zum Schutze wider die Verführer dienen kann; diese Schriften sind „bisher von dem Schwärmergeist noch ungebissen, wie sehr sie auch ‚gewonnen!‘ schreien.“ Nur zur größeren Stärkung der Schwachen greift er noch einmal zur Feder.[7])

Für Luther war der Grund, der für uns noch ganz auf der Linie des Persönlichen liegt, bereits ein sachlicher: die Uneinigkeit der Gegner.[8]) Die kann nicht vom heiligen Geiste sein. Der Bibeltext muß ja „einerlei und einfältig sein und einen einigen, gewissen Verstand haben“. Die Gegner aber haben mancherlei Verstand und Text, einer wider den andern, folglich irren sie allesamt. Ja, wie schon bisher, ist Luther die Meinungsverschiedenheit Beweis, daß keiner seiner Gegner „seines Verstandes gewiß“

---

1) WA. XXVI, 360. 2) ib. 372.

3) ib. 374. Die Bezeichnung als „großer Christoffel“ könnte der Gegenstoß sein gegen Zwinglis Ansicht von dem Leibe Christi, der größer als der des Christophorus sein müsse, oder nach Luthers Meinung müsse auch Christophorus in der Hostie sein, doch ist das nicht nötig. Vgl. oben S. 480.

4) ib. 376. 5) ib. 342. 6) Vgl. oben S. 151, 180, 494ff.

7) WA. XXVI, 262. 8) ib. 262ff.

ist. Zwinglis gegenteilige Versicherung wird keiner Erwähnung für wert gehalten; es kommt Luther überhaupt nicht psychologisch der Gedanke, daß jeder seiner Gegner ebensogut Überzeugungskraft innerlich besitzen könne wie er selbst. Er urteilt hier ganz als Kirchenmann, dem von vornherein seine Sache als die richtige feststeht, der die Gegner als „Ketzer“ sich gegenübersetzt und in ihrer Meinungsverschiedenheit den Unrechtsbeweis erblickt. „Wir aber haben ja gewissen Text und Verstand und einfältige Wort, wie sie da stehen und wir sind nicht uneins drüber“ — es wäre doch ein Leichtes gewesen, etwa bei Melanchthon, Brenz, von Billican und Rhegius nicht zu reden, ganz ähnliche Meinungsunterschiede wie unter den Zwinglianern nachzuweisen. Den Einwand Zwinglis, die Meinungsverschiedenheit betreffe die Hauptsache nicht, in der Behauptung, es sei nur Brot und Wein im Abendmahl herrsche Einheit, tut Luther mit Spott ab. „Der Schwärmergeist haut sich selbst in die Backen und deutet nicht allein mancherlei Wort, sondern auch einerlei Wort zugleich an einem Ort wider sich selbst.“ Das kommt darauf hinaus: jedes Wort der Schrift hat nur einen bestimmten, klaren, unzweideutigen Sinn; Meinungsverschiedenheiten darf es da nicht geben. Aber Luther gerät etwas ins Gedränge, wenn ihm nun vorgehalten wird, die Einsetzungsworte würden von ihm und den Seinen bald verstanden: „unter dem Brot ist mein Leib“, bald „in dem Brot ist mein Leib“. Hier läßt er den Unterschied gelten, da er einen Zusammenklang finde in dem Glaubensbekenntnis, „daß Christus' Leib wahrhaftig im Abendmahl ist“. Das sei ein „Bleiben auf dem einigen Text“, und nicht „ein neuer Text“. Das konnte nicht überzeugen, sofern selbst Schwenckfelds Umstellung doch nur eine Deutung der Einsetzungsworte war, zunächst ebenso berechtigt wie die Luthers. Es ist doch nichts weiter als ein kategorisches Verdikt, wenn Luther behauptet: „Zwingel und Ecolampad haben's noch nie mit einem Buchstaben vorgenommen, daß sie es wollten gewiß machen, wie ‚Ist‘ so viel als ‚deutet‘, ‚Leib‘ so viel als ‚Leibs Zeichen‘ sei“; das hieß doch einfach, Zwinglis ganze Exegese ignorieren.

Es wird dann auch weiterhin[1]) kurzweg erklärt, „daß ein lauter Gedicht ist, wer da sagt, daß dies Wörtlein ‚Ist‘ so viel heiße als ‚deutet‘“. „Ja, ich will weiter sagen: wenn die Schwärmer in allen Sprachen, so auf Erden sind, einen Spruch bringen, darinnen ‚ist‘ so viel gelte als ‚deutet‘, so sollen sie gewonnen haben.“ Dazu sind sie aber nicht imstande, sie haben ja, was doch eigentlich Kinder in der Schule wissen sollten, überhaupt nicht verstanden, was „Tropus“ heißt! Im Tropus gewinnt ein bestimmtes Wort eine neue Bedeutung. Z. B. wenn ich sage: Christus ist eine Blume, so ist Christus wirklich eine Blume, aber keine natürliche Blume auf dem Felde, sondern „eine andere“. Spreche ich

1) WA. XXVI, 271ff. Dieselben Gedankengänge noch einmal speziell gegen Oekolampad ib. 380ff.

von einem Geizhals: er ist ein Hund, so ist er das auch, aber kein Straßenköter. „So fort an ist die Schrift solcher Rede voll und heißt tropus oder metaphora in der grammatica, wenn man zweierlei Dingen einerlei Namen giebt, um deswillen, daß ein Gleichnis in beiden ist. Und ist dann derselbige Name nach dem Buchstaben wohl einerlei Wort, aber „potestate ac significatione plura, nach der Macht, Brauch, Deutung zwei Wort". Das prägt sich im Deutschen darin aus, daß man das Adjektivum „recht" oder „ander" oder „neu" hinzusetzt. Z. B. Luther ist ein anderer Hus, Zwingli ein anderer Kora, Oekolampad ein neuer Abiram. Luther „bedeutet" nicht Hus, er ist Hus, nur ein anderer als der zu Konstanz verdammte. In dieser Weise interpretiert Luther die wichtigsten von Zwingli beigebrachten Stellen.[1]) Christus ist ein Fels, aber ein neuer Fels usw. Dabei begegnet ihm freilich eine (ihm selbst unbewußt gebliebene) Schwierigkeit bei 1. Mos. 41, 26: „Sieben Ochsen sind sieben Jahre"; hier sagt er nicht „sieben Jahre in neuem Sinn", sondern: „es sind nicht natürliche Ochsen, sondern Ochsen des Hungers und der Fülle d. i. sieben Jahre des Hungers und der Fülle". Das heißt: er gibt dem Subjekt an erster Stelle eine neue Bedeutung und nicht, wie es seine Konstruktion verlangte, dem Prädikat; dieses schließt er nachträglich mit einem „d. i." an, kann aber damit die Unstimmigkeit nicht verhindern: sieben Jahre bleiben auch als Jahre des Hungers und der Fülle sieben Jahre und erfahren nicht eine Wesensänderung wie die Blume, wenn Christus sie „ist". Überhaupt kann ja Luthers ganze Argumentation hier nicht überzeugen: er will unter allen Umständen sein „ist" festhalten.[2]) Unter seine Beweisführung ließ sich ohne große Schwierigkeit auch die Ansicht der Schweizer bringen. „Das Brot ist der Leib, nur ein ganz anderer, ein signifikativer". Luther selbst macht diesen Einwand: man könne mit seiner Auffassung des Tropus die Ansicht des Oekolampad bestätigen: mein Leib heiße „meines Leibes Zeichen". Dem kann er nur begegnen durch die kategorische Erklärung, man dürfe nur dann von „gemeiner, alten Deutung eines Worts treten", wenn der Text und Verstand dazu zwinge; wenn aber Oekolampad aus „Leib" „Leibszeichen" mache, so sei das „mutwilliglich" und willkürlich geschehen, „gleich als wenn einer mutwilliglich wollte also tropisieren: das Evangelium ist Gottes

1) Damit gibt er dann indirekt doch zu, daß die Schweizer es „vorgenommen" haben, ihre Ansicht zu beweisen.

2) Vgl. WA. XXVI, 383: „Das mercke dabey: Ich neme eine hültzin oder sylbern Rose fur mich und frage: Was ist das? So antwort man mir: Es ist eine rose. Hie frage ich nicht, was es bedeute, sondern nach dem wesen, was es sey, so antwortet man mir auch, was es sey und nicht, was es bedeute". Ganz offensichtlich spielen hier die scholastischen Probleme des Verhältnisses von Substanz und Akzidenz mit hinein. „Wo das Wörtlein ‚ist' ynn einer rede gefurt wird, da redet man gewislich vom wesen desselbigen dinges und nicht von seim deuten". Rose ist Rose „in ihrem Wesen", ganz einerlei, ob silbern, papiern, steinern, hölzern. — „Wie wolte ein deuten da sein, das nicht zuvor ein wesen hette? Was nichts ist, das deutet nichts."

Kraft sollte so viel gelten: das Evangelium ist des Rolands Schwert“! Eine derartige Behauptung konnte doch nur den überzeugen, dem, wie ihm selbst, Luthers Auslegung von vornherein feststand.

Wenn Zwingli darauf hingewiesen hatte, die Worte: „das ist mein Leib“ müßten erläutert werden durch die folgenden: „der für Euch gegeben ist“, Christus sei sichtbar für uns gegeben am Kreuz, folglich müsse er — bei einer wörtlichen Deutung — auch sichtbar zugegen sein, so antwortet Luther: seit wann gilt die Regel „accidens est substantia nec potest abesse suo subiecto“?[1]) Die Sichtbarkeit ist ein Akzidens, das mit dem Wesen ebensowenig untrennbar verknüpft ist wie der Kürraß mit einem Ritter. Wiederum eine durchaus nicht überzeugende dialektische Ausbiegung von vorgefaßter Meinung aus! Das grammatisch-logische Recht lag auf Seiten Zwinglis.

Um das ist es aber auch Luther gar nicht zu tun, sondern um den buchstäblichen Glauben an ein massives Wunder. Gott hat befohlen, daß Christi Leib im Abendmahl da sei, und Gottes Kraft bringt das fertig.[2]) Christi Leib ist einfach da, wenn wir sprechen: „das ist mein Leib“. Die Präsenz ist so gänzlich unabhängig von menschlichem Tun, auch vom menschlichen Glauben, daß auch die Unwürdigen und Ungläubigen[3]) Christi Leib essen, so gut wie Judas und viele der Korinther. Jeder Gedanke einer Wirksamkeit ex opere operantis muß fortfallen — Luther zieht die Parallele zum Taufsakrament und zur Predigt: „solchs hat Christus alles in sein Wort und nicht in Menschen Heiligkeit gestellet, auf daß wir des Worts und der Sakrament sicher möchten sein“.

Es ist psychologisch richtig empfunden, wenn Luther an diese Höchststeigerung der Objektivität des Sakramentswunders sofort die Frage nach dem subjektiven Momente, dem Glauben des Empfängers, anschließt.[4]) Die Erörterung wurde notwendig, nicht nur weil Zwingli das Wunder der leiblichen Realpräsenz mit dem geistigen Wesen des Glaubens für unverträglich hielt, sondern auch, weil Luthers ganze Konstruktion des Sakramentes[5]) bei jener Höchststeigerung in die Brüche zu gehen drohte. Es lauerte das opus operatum im Hintergrund. So beeilt er sich denn zu versichern, „daß Christus' Leib leiblich essen ohn Geist und Glauben Gift und Tod sei“, und er hat Recht mit der Behauptung, daß er das „wohl mehr gesagt“ habe. Aber dieser Glaube setzt eben das Realpräsenzwunder voraus, hebt dieses von sich ab, und ist damit doch ein sekundäres, nicht wie

---

1) WA. XXVI, 280. 2) ib. 284ff.

3) Man wolle beachten, wie hier „Unwürdige“ und „Ungläubige“ zwar nebeneinander stehen, aber doch nicht ohne weiteres identisch sind. — Sebastian Franck hat diese „massiven Formulierungen, die ihm, dem Spiritualisten, materialistisch klingen, mit geheimem Schauder angemerkt“. Vgl. E. Teufel in der Festgabe für K. Müller S. 136.

4) WA. XXVI, 292ff.

5) Vgl. die Schrift von Graebke.

bei Zwingli, das für die ganze Handlung konstitutive Moment.[1]) Und Luther muß nunmehr den Glauben davor behüten, ein Für-wahr-Halten zu werden. Das tut er einmal, indem er die Austeilung des Leibes Christi der distributio meriti d. h. der Sündenvergebung gleichsetzt, sodann durch Betonung des Wortes, der „Predigt der Sündenvergebung", das in den Einsetzungsworten spricht. Damit gewinnt er geistige Glaubensobjekte, Vertrauensunterpfänder, gerät freilich sofort in die Schwierigkeit, warum dann die leibliche Realpräsenz überhaupt notwendig sei. Er stellt zunächst einfach nebeneinander: unser Abendmahl hat zwei Stücke, Wort und Essen, das Wort verlangt geistlich Essen neben dem leiblichen. Luther erklärt die Behauptung für eine unverschämte Lüge, daß er allein das leibliche Essen lehre.

Gewiß, das hatte er nicht gelehrt, aber Zwingli hatte das auch nicht schlechthin behauptet, vielmehr nur die Ungereimtheit des leiblichen Essens zu zeigen gesucht. Und diesen Angriff zu entkräften, gelingt Luther auch jetzt nicht ganz, er will das letztlich auch nicht, sondern zieht sich auf das „es steht geschrieben" zurück und spottet der gegnerischen Beweisversuche, „wie unser Verstand wider den Glauben sei".[2]) Die ganze logische Argumentation Zwinglis vom Begriffe des Leibes aus läßt er nicht gelten, denn es handelt sich ja für ihn gar nicht um einen „sichtbaren, sterblichen Leib weltlicher Weise", vielmehr um ein „unsichtbar Wesen" oder „ein unvergänglich geistlich Fleisch".[3]) Das ist über Raum und Zeit erhaben. Von da aus gelangt Luther zu der eigenartigen Paradoxie, nun gerade Zwingli, dem doch alles an der Geistigkeit des Glaubens lag, ein fleischliches Verständnis Christi vorzuwerfen; weil er Christus gegenüber mit derartigen logischen Kategorien operieren will. Der „rechte Leib Christi" spottet derartiger Einzwängung. Es wäre besser, die zu Zürich, Basel und Straßburg wären päpstisch!

Das war ein zunächst im Affekt hingeworfenes Wort. Aber Luther ließ keinen Zweifel darüber, daß ihm wirklich die Katholiken näher standen als die Zwinglianer. Er hält zwar mit Wiclif an der Anwesenheit des Brotes fest, aber daran „liegt nicht große Macht, es bleibe Brot oder nicht"[4]), und Papst Nikolaus bekommt ausdrücklich Recht, „daß er den Berengar hat gedrungen zu solcher Bekenntnis, daß er spricht, er zerdrücke und zerreibe mit seinen Zähnen den wahrhaftigen Leib Christi. Wollte Gott, alle Päpste hätten so christlich in allen Stücken gehandelt als dieser Papst mit dem Berengar in solcher Bekenntnis gehandelt hat!"[5]) Nicht minder legt Luther Wert auf die Tradition, die für ihn spricht, und nicht für die Schwärmer.[6])

---

1) „Denn laß gleich sein, daß Christus' Leib im Abendmahl nicht um unser Sünde willen gegessen werde, wie will daraus folgen, daß darum sein Leib nicht im Abendmahl sei oder wider den Glauben sei?" (a. a. O.) 2) WA. XXVI, 297ff. 3) ib. 367.
4) ib. 439; vgl. das gleiche bez. des Weines 461f. „Mir ist genug, daß Christus' Blut da sei, es gehe dem Wein, wie Gott will." 5) ib. 442f. 6) ib. 315.

„Gottes Gewalt ist uns nicht bewußt, er mag wohl eine Weise treffen, daß beides wahr sei, nämlich Christus im Himmel und sein Leib im Abendmahl“.[1]) Er seinerseits fühlt sich diesem göttlichen Allmachtswunder gegenüber nicht zum Beweise verpflichtet, verlangt ihn aber von den Gegnern für ihre gegenteilige Behauptung.[2]) Das führte auf die christologische Differenz. Aber statt aller Erörterung „antworte ich auf all sein unnütz Speien mit einem Wörtlein, daß heißt: Nein“.[3]) Auf die Allöosis „giebt er einen Dreck“. „Weil Jesus Christus wahrhaftiger Gott und Mensch ist in einer Person, so wird an keinem Ort der Schrift eine Natur für die andere genommen.“ Die Allöosis gefährdet das ganze Christentum, sie vermenschlicht Christus zu stark. „Denn wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilandes“ — eine feine Konsequenz Luthers, ja[4]), nur traf sie Zwingli insofern nicht, als er nur das physische Leiden der Gottheit Christi absprach, aber nicht den Heilswert der Passion überhaupt, den Luther hier unter „Leiden“ einbegreift. Und das wiederum muß er, weil ihm von seiner Christologie aus die Verteilung der Passionsakte auf göttliche und menschliche Natur Christi unmöglich ist. „Gottheit und Menschheit ist in Christo eine Person, und deshalb gibt die Schrift um solcher persönlichen Einigkeit willen auch der Gottheit alles, was der Menschheit widerfährt und wiederum.“[5]) Die Person leidet, die Person ist wahrhaftiger Gott, darum kann man mit vollem Rechte sagen: Gottes Sohn leidet. Tatsächlich leidet allerdings nur die Person „am andern Stücke“, an der Menschheit, aber eben die Person leidet, und die ist Gott. Wenn ein Königssohn am Beine wund ist, so ist eben doch der Königssohn wund; Leib und Seele sind eine Person, folglich wird mit Recht der ganzen Person „zugeeignet alles, was dem Leibe oder Seele, ja, dem geringsten Glied des Leibes widerfähret“. So ist es, meint Luther, allgemeine, nicht nur biblische Anschauung[6]), nur die „verfluchte Allöosis“ stellt das auf den Kopf. „Wir aber verdammen und verfluchen die Alleosin an diesem Ort bis in die Hölle hinein als des Teufels eigen Eingeben.“

Energisch verwahrt sich Luther gegen den Vorwurf, die beiden Naturen Christi ineinander zu mengen. „Das ist nicht wahr!“[7]) Gottheit ist nicht Menschheit, und Menschheit ist nicht Gottheit, die zwei verschiedenen Naturen sind nur zu einer Person „vermengt“, so daß Gott Mensch und Mensch Gott ist. Richtig trifft Luther von da aus den schwachen Punkt

---

1) ib. 317; vgl. 318. 2) ib. 318. 3) ib. 319.

4) Sie ist in der Gegenwart von denen, die, wie etwa Chr. Schrempf, Jesus als „Gottsucher“ fassen, wirklich gezogen worden.

5) ib. 321.

6) Luther nennt als Zeugen „auch alle neue Theologen“. Vgl. dazu die dogmengeschichtl. Lehrbücher.

7) WA. XXVI, 324 ff.

der Christologie Zwinglis: sie zerreißt die Person Christi, „als wären's zwei Personen". Die Werke Christi werden zerteilt, das Leiden zum Beispiel nur auf die menschliche Natur bezogen, wo aber „die Werke zerteilet und gesondert werden, da muß auch die Person zertrennet werden, weil alle Werke oder Leiden nicht den Naturen, sondern den Personen zugeeignet werden. Denn die Person ist's, die Alles tut und leidet, eins nach dieser Natur, das ander nach jener Natur".[1]) Damit gewinnt Luther dialektisch völlige Bewegungsfreiheit für die beiden Naturen; jetzt ist es kein Widerspruch: Christus ist im Himmel und sein Leib im Abendmahl, oder: sein Leib ist allenthalben und zur Rechten Gottes.[2]) Aber es ist auch nur dialektische Bewegungsfreiheit. „Wir wissen nicht, wie das zugehet, denn wir auch nicht wissen, wie es zugehet, daß Gottes Rechte allenthalben ist." Gott hat hier seine besondere Weise; m. a. W.: es liegt ein Wunder vor.

Aber Luther versucht dann doch wieder, um des Gegners willen, einen rationalen Beweis und greift auf die ockamistische Philosophie, d. h. bis auf die in der Studentenzeit empfangenen Lehren zurück.[3]) Er bringt jetzt — erstmalig auf evangelischer Seite[4]) — die im weiteren Verlauf des Abendmahlsstreites wichtig gewordenen Distinktionen einer Möglichkeit an einem Orte zu sein localiter oder circumscriptive, diffinitive und repletive. Wenn ein Ding an einem Ort circumscriptive oder localiter ist, so füllt es den Ort ganz aus; wie etwa Wein im Faß. Ist ein Ding an einem Ort diffinitive = unbegreiflich, so ist es über den Raum erhaben, „kann etwa viel Raums, etwa wenig Raums einnehmen. Z. B. die Engel und Geister sind in dieser Weise an Stätten oder Örtern.[5]) Ein Engel oder Teufel kann in einem ganzen Hause oder einer Stadt sein, dann wieder in einer Kammer, in einer Büchse, ja, in einer Nußschale. Der Ort ist in allen den Fällen immer begrenzt, aber das was drinnen ist, „hat nicht gleiche Länge, Breite oder Dicke mit der Stätte, darin es ist, ja, es hat gar keine Länge oder Breite". So kann (Mark. 5, 8) eine ganze Legion Teufel in einem Menschen sein, oder der aus dem verschlossenen Grabe fahrende und zu den Jüngern durch die verschlossene Tür kommende Christus war in dieser Weise „unbegreiflich"; „denn da ist kein Messen noch Begreifen, an welchem Ort sein Haupt oder Füße sind gewesen, da er durch die Steine fuhr und mußte doch ja herdurch, da nahm er keinen Raum, so gab ihm der Stein auch keinen Raum, sondern

---

1) Non confundens naturas nec dividendo personas (ib.).

2) Vgl. dazu auch WA. XXVI, 344 ff.

3) Vgl. R. Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte IV, 1[3] S. 386, Anm. 3. — O. Scheel: M. Luther I, 1917, S. 189 (in der 2. Aufl. unverändert).

4) Für die katholische Seite s. oben S. 527. Vgl. aber schon die Ansätze bei Osiander auf ev. Seite s. oben S. 578.

5) WA. XXVI, 335 schreibt Luther diese Seinsmöglichkeit „allen Heiligen im Himmel" zu.

der Stein blieb Stein ganz und fest wie zuvor, und sein Leib blieb auch so groß und dick als er zuvor war, er konnte doch daneben, wie er wollte, sich auch begreiflich an Orten sehen lassen, da er Raum nahm von dem Ort und sich abmessen ließ nach seiner Größe“.[1]) In dieser Weise kann Christus im Brot sein, ohne dieses zu verändern, und anderweitig wieder sich sichtbarlich zeigen, ganz nach Belieben. Aber damit ist noch nicht die Ubiquität bewiesen, sondern nur die leibliche Realpräsenz in und mit Brot und Wein. Die erstere bringt erst die repletive Anwesenheit, „d. h. übernatürlich, wenn etwas zugleich ganz und gar an allen Orten ist und alle Orte füllet und doch von keinem Ort abgemessen und begriffen wird nach dem Raum des Ortes, da es ist“. Diese Weise eignet ausschließlich Gott zu. Sie ist „über alle Maß über unsere Vernunft unbegreiflich und muß allein mit dem Glauben im Wort behalten werden“. Aber auch schon die leibliche Realpräsenz im Brote ist unbegreiflich; „wer kann wissen, wie solches zugehe?“

Doch versucht Luther die Verdeutlichung mit der Analogie: mit unserem Auge sehen wir im Augenblick fünf oder sechs Meilen weit und durchdringen sie, und zwar gleichzeitig überall hin; kann das ein leibliches Auge, wie kann es dann göttlicher Gewalt unmöglich sein, dem Leib Christi alle Kreaturen „durchläufig“ zu machen?[2]) Raum und Stätte können die beiden Naturen Christi nicht von einander sondern und die Person zertrennen, wie Zwingli das getan hatte. „Es sollt mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelnen Ort zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre, und an allen andern Orten mußte er allein ein bloßer abgesonderter Gott und göttliche Person sein ohne Menschheit.“[3]) Vielmehr, wo nur immer Christus = Gott ist, da ist auch die Menschheit, „es ist eine Person geworden und scheidet die Menschheit nicht so von sich wie Meister Hans seinen Rock auszieht und von sich legt, wenn er schlafen geht“. Die Vereinigung der Naturen ist sogar noch inniger als die von Haut und Fleisch, Leib und Seele. Aber wird dann nicht gleichsam die Menschheit Christi, weil sie alles erfüllt, ins Unendliche zerdehnt? Luther antwortet: das hieße die Gottheit durch die Menschheit umzäunen, das sind „faule Gedanken“. Mit der Vernunft ist hier nichts ausgerichtet; „es ist über Natur und Vernunft auch aller Engel im Himmel, allein Gott bewußt und bekannt“.[4]) Gott ist „ein übernatürlich, unerforschlich Wesen, das zugleich in einem

---

1) WA. XXVI, 328 f. Die Ähnlichkeit dieser Vorstellungsweise mit gnostischer sei hier nur angedeutet.

2) Es ist zu beachten, daß Luther mit dem Bilde vom Auge nicht die leibliche Realpräsenz „beweisen“ will, als handle es sich beide Male um dieselbe Sache, nur in verschiedenen Maßstäben; er will nur mit einem Wunder die Möglichkeit eines weit größeren beweisen. Vgl. WA. XXVI, 331, Z. 18 ff. Das ist bei Köstlin-Kawerau: M. Luther II, S. 100 f. verkannt. 3) WA. XXVI, 333.

4) ib. 336. Ebenda dann wieder Versuche, das Unfaßliche anschaulich zu machen.

jeglichen Körnlein ganz und gar und dennoch in allen und über allen und außer allen Kreaturen sei . . . nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, nichts ist so groß, Gott ist noch größer". Damit fällt der Vorwurf des Marcionitismus, den Zwingli immer wieder gegen Luther erhoben hatte, dahin; es handelt sich nicht um einen Fantasieleib.

Ja, Luther kehrt den Spieß jetzt um und verlangt von Zwingli, er müsse die lokale Umgrenztheit des Leibes Christi und der Rechten Gottes beweisen. Scharf hat er gemerkt, daß an letzterem Punkte Zwingli unzureichend begründete. „Wie gehet's zu, daß der Geist hier so still ist, da die höchste Not ist zu reden?"[1]) Schafft die mit der lokalen Umgrenztheit des Leibes Christi gegebene Zertrennung der Person nicht zwei Götter? Wie ist sie möglich? Darauf bleibt Zwingli die Antwort schuldig. Darum ist er aber auch nicht wert, daß man ihm antwortet. Überhaupt fort mit allen Gedanken! „Den Einfältigen ist genug an den einfältigen Worten Christi, die er im Abendmahl sagt: das ist mein Leib."

Joh. 6, 63 deutet Luther „Fleisch", wie immer, im Sinne von „fleischlicher Art"[2]) und verwahrt sich energisch gegen den Vorwurf des Selbstwiderspruchs. „Ich hab also gelehret und lehre noch also: daß Christus' Fleisch nicht allein kein nütz, sondern auch Gift und der Tod sei, so es ohne Glauben und Wort wird gegessen . . . Aber wiederum ist Christus' Fleisch essen selig, nötig und nütz, wo es samt dem Wort und Glauben leiblich gegessen wird."[3]) Damit war der ganze Unterschied zwischen dem früheren Luther und dem seit etwa 1525 kategorisch aufgehoben. Das war nicht ganz falsch, sofern die leibliche Realpräsenz tatsächlich stets beibehalten worden war; es war aber auch nicht ganz richtig, sofern es einen Unterschied bedeutete, ob sie stillschweigende Voraussetzung oder wesensnotwendiger Grundbestandteil war.[4]) Es ist daher auch nicht zufällig, daß Luther für seine Behauptung nur auf die „nächsten", nicht die ersten und ältesten Büchlein von sich verweist. Seine ganze Exegese von Joh. 6, 63 hält er schlankweg fest und schreibt seinem Gegner den Hochmut zu: „Wir Zwingel von Gottes Gnaden, Riese und Roland, Held und Siegmann in welschen und deutschen Landen, in Frankreich und Spanien, Apostel aller Apostel, Prophet aller Propheten, Lehrer aller Lehrer, Meister aller Meister, Gelehrter aller Gelehrten, Herr aller Herren, Geist

1) ib. 340.

2) „Drumb mus ja fleisch hie heissen nicht allein blut, bein und marck, wie es Gottes Kreatur ist, sondern wie es on geist und ynn eigener krafft, werck, brauch, witz, willen und vermügen ist." „Also wo fleisch etwa thut nach seiner klugheit und krafft ynn Göttlichen sachen, da ist fleisch kein nütze, sondern verdampt" (WA. XXVI, 352).

3) WA. XXVI, 353; vgl. 354. Dieses „leibliche" Essen im Glauben kann anderweitig (S. 372) als „geistliches Essen seines Fleisches" bezeichnet werden. Das ist für Luther um deswillen kein Widerspruch, weil ja beide Male das Fleisch realpräsent gedacht ist, nicht etwa — wie Zwingli es fassen konnte — im zweiten Falle nur symbolisch-präsent contemplatione fidei.

4) Vgl. oben S. 177ff. und das Buch von Graebke.

aller Geister“ bestimmen anders[1]) — ein beißender Hohn auf Zwinglis Stolz über die Ausbreitung seiner Lehre, den Luther von der Antwort Osianders her kannte.[2])

Wenn Zwingli, wie schon bemerkt, schärfer von Luther behandelt wird als Oekolampad, so ist sachlich die Auseinandersetzung so ziemlich die gleiche. Heraushebung verdient, daß Luther den Finger darauf legt, daß die Abendmahlshandlung als Gleichnis gefaßt, höchstens für das Brotbrechen ein Gleichnis biete, nämlich mit dem Gekreuzigtwerden verglichen werden könne, aber nicht für den Kelch, es sei denn, daß man — sagt er in grimmem Hohne — annehmen wolle, Johannes hätte Christus mit dem Kopf an den Ellenbogen gestoßen und damit wäre ein Verschütten des Kelches eingetreten, entsprechend dem Vergießen des Blutes am Kreuze.[3]) Ist das Gleichnis unmöglich, so ist die leibliche Realpräsenz bewiesen. Im übrigen sind Beweise nicht nötig, denn die Schwärmer glauben sie doch nicht; wer nur die Sprache versteht, weiß, daß die Worte: das ist mein Leib „nicht Brot oder Leibs Zeichen, sondern Christus' Leib heißen; so soll man sie lassen dabei bleiben und nichts anders deuten, es zwinge denn Schrift“.[4]) Wenn jedermann „klare, dürre, helle Worte“ neu deuten dürfe, so ist nachgerade kein Wort in der Schrift mehr klar. „Wir wissen aber, daß diese Wort: ‚das ist mein Leib‘ klar und helle sind; denn es höre sie gleich ein Christ oder Heide, Jude oder Türke, so muß er bekennen, daß da werde geredet von dem Leibe Christi, der im Brot sei. Wie könnten sonst die Heiden und Juden unser spotten und sagen, daß die Christen fressen ihren Gott, wo sie nicht diesen Text hell und klärlich verstünden?“ Daß die einen nun die an sich klaren Worte richtig erfassen, die anderen nicht, liegt nicht an Dunkelheit oder Klarheit der Worte, sondern an der Beschaffenheit der Herzen; die einen sind gläubig, die andern ungläubig.[5]) „Gaukelei“ ist für Luther Oekolampads Argumentation vom Begriff des Sakramentes aus: ein heiliges Zeichen „bedeute“ als solches etwas, die Worte der Einsetzung seien daher „sakramentlich“ = dem Wesen des Sakramentes entsprechend zu verstehen. Gewiß, sagt Luther, ist das Abendmahl ein Sakrament, „obs wohl nicht in der Schrift so genennet wird“, aber daraus folgt für die Worte nichts. Und warum will man den Tropus gerade in dem Worte „ist“ oder „Leib“ finden? Warum sagt man nicht: „nehmen heißt hören, essen heißt glauben, solches thun heißt im Herzen denken, Gedächtnis heißt ein Crucifix“?! „Narrenwerk ist's.“[6]) Luther gibt zu, daß das Abendmahl als Ganzes „soll wohl (beachte die Einschränkung!) etwas fürbilden und zeichen, nämlich die Einigkeit der Christen in einem

1) WA. XXVI, 372. 2) s. oben S. 576f.

3) Daß Luther hier trotz allem ein feines Empfinden verrät, beweisen die modernen Versuche, entweder wirklich den Abendmahlsbecher ausgegossen sein zu lassen (O. Holtzmann), oder den Kelch als nachträglich hinzugekommenes Element zu fassen (Joh. Weiß).

4) WA. XXVI, 404. 5) ib. 406f. 6) ib. 408f.

geistlichen Leibe Christi durch einerlei Geist, Glauben, Liebe und Kreuz", aber die Worte „sollen und müssen einfältiglich geben, was sie lauten".[1])

Trotzdem Oekolampad „eben dasselbige Sackgarn spinnet, das Zwingel spinnet", hält Luther es doch für nötig, auch ihm gegenüber seine Ubiquitätslehre zu verteidigen. Wenn Christi Leib da ist wo Gott ist („zur Rechten Gottes"), so folgt daraus nicht, daß er so groß sein muß wie Himmel und Erde — so groß ist ja nicht einmal Gott, der doch allenthalben ist![2]) Vielmehr hat man sich die Sache so vorzustellen — es spricht nicht für die Güte von Luthers Gedanken, daß er ihn immer nur an Bildern erläutern kann —: die Sonne scheint in einen großen See oder Teich, es ist nur ein Bild der Sonne im Wasser, aber Hunderte, die um den See stehen, sehen es, jeder an seinem Ort und keiner an des andern Ort; geht der Einzelne um den See herum, so wandert das Bild mit ihm und ist an allen Orten, da er hingehet. Es kann also die Sonne, die Kreatur, an allen Orten im See sein, um wie viel mehr kann Christi einiger Leib allenthalben sein, wo er will![3]) Daß der Vergleich stark hinkt, sieht jeder: die Sonne ist „an allen Orten im See", für den Einzelnen aber immer nur an einer Stelle. Luther behauptet aber von Christi Leib, daß er gleichzeitig „im Himmel und Abendmahl" sei. Die Sache wird auch nicht besser durch ein zweites Gleichnis: eine auf einem Platz stehende Säule wird von tausenderlei Augen jeweilig ganz gesehen; auch damit kann nicht bewiesen werden, „daß ein Leib an viel Orten zugleich sein soll".[4]) Dieses Gleichnis ist sogar noch schlechter als das erste; denn die Säule, d. h. in Anwendung Christus, steht ja fest an einem Orte, wird zwar von verschiedensten Seiten gesehen, aber immer an derselben Stelle. Das erste Gleichnis bot wenigstens die Möglichkeit, dieselbe Sonne von verschiedenen Leuten an verschiedener Stelle sehen zu lassen. Noch einen dritten Vergleich bringt Luther: unser Auge kann „die halbe Welt in einem Augenblick fassen und zugleich an allen Orten der halben Welt mit seinem Gesichte sein" — „was wollen wir denn Gottes Gewalt spannen und messen, als ob er mit dem Leibe Christi nicht mehr könnte tun, denn er mit unserm sterblichen Auge tut".[5]) Hier stimmt das Gleichnis nur dann, wenn man Auge und „Gesicht" vereinerleien darf, was aber natürlich nicht geht. Das Gleichnis spielt schon deutlich in die spezielle Christologie hinüber, nach der für Luther Gottheit und Menschheit aufs engste

1) ib. 411.

2) Seltsame Gottesvorstellung! Gott schwebt hier doch als eine quantitativ umrissene Größe vor. Luthers Argumentation ist an dieser Stelle (WA. XXVI, 414) überhaupt nicht glücklich. Deutet er doch Luk. 24, 44 von einer gleichzeitigen Gegenwart und Nicht-Gegenwart Christi bei den Jüngern. Vgl. a. a. O. 425.

3) WA. XXVI, 414 f. — Das Gleichnis würde besser stimmen, wenn Luther nur die Kleinheit der Sonne mit der Größe Christi vergliche. Die kleine Sonne vermag schon so viel, wie viel mehr Christus! So setzt er an, biegt aber alsbald um zum Vergleich der Ubiquität. 4) ib. 416. 5) ib. 417.

mit einander verbunden sind. „Ist Christus eine Person in der Gottheit und Menschheit, so muß die Menschheit zugleich auch auf Erden und im Himmel sein.“[1]) Man darf die Naturen nicht trennen, im Mutterleibe und während der irdischen Wirksamkeit war immer die Gottheit bei der Menschheit und zugleich im Himmel. Man darf nur „Himmel“ nicht „mathematice vel localiter“ verstehen, sonst macht man „Christo droben im Himmel einen Ort wie der Storch ein Nest auf einem Baum“, ja, Luther versucht es, die ganze Frage von der Präsenz Christi in die rein religiöse Sphäre zu erheben: „ist doch das Himmelreich auf Erden, die Christen sind zugleich im Reich Gottes und auf Erden“, aber er kann nicht in dieser Höhenlage bleiben[2]), sofern die Zweinaturenlehre ihn wieder in die physischen Kategorien: Himmel droben und Erde drunten zwingt. „Es will sich noch kein Antwort finden, wie die zwei wider einander seien: Christus im Himmel und sein Leib zugleich im Abendmahl.“[3]) Luther erkennt dabei ganz richtig, daß die Unvereinbarkeit zwischen ihm und den Schweizern in der verschiedenen Fassung des Begriffes „Leib“ liegt. Zwingli verstand darunter eine fest umrissene Größe und argumentierte von da aus. „Ihrer Lehre Grund, sagt Luther, stehet darauf, daß Christus' Leib möge nicht mehr Weise haben, etwa zu sein denn wie Mehl im Sacke oder Geld im Beutel, id est localiter.“[4]) Ist dafür der Schriftbeweis zu erbringen, „was darfs viel Bücherschreibens?“

Auf die Frage nach der Bedeutung des äußeren Wortes will Luther trotz aller „Lästerung“ Oekolampads nicht eingehen; er vertröstet auf später, „wo ich von der Taufe noch ein Mal schriebe“.[5]) Zu Joh. 6, 53ff. gibt er zu, daß die Juden murrten über Christi Rede von seinem Fleisch, trotzdem aber will Christus mit den Worten: das Fleisch nützt nichts, den falschen Verstand der Juden treffen und sagen: „Ach, fleischlicher Verstand ist kein nütze, Geist giebt Leben.“ 1. Tim. 3, 16 stehen Fleisch und Geist nicht gegensätzlich zu einander, sind vielmehr „wohl eines“, außerdem muß erst bewiesen werden, daß es sich dort um Christi Fleisch handelt. Folglich steht Luthers Regel noch fest: „wo Fleisch und Geist wider einander stehen, da kann Fleisch nicht Christus' Fleisch sein“.

In der Ansicht Schwenckfelds[6]) sieht Luther nur den Beweis für die Uneinigkeit der Gegner und damit für ihre Widergöttlichkeit. Im übrigen spöttelt er[7]) und nimmt diesen Gegner noch weniger ernst als die beiden andern. Höhnisch fragt er, wie denn die Anwesenheit des Leibes Christi im Brote, die „Einbrötung“, gegen Gottes Ehre sein könne, wo er doch nach der Gottheit auch in der Hölle gewesen sei. Ist es auch

---

1) ib. 421.

2) Er fällt schon aus ihr heraus in den eingeschobenen Worten: „die Engel sind zugleich im Himmel und auf Erden“ (WA. XXVI, 422). Vgl. dann aber wieder die schönen, religiösen Ausführungen a. a. O. 423 ff.

3) WA. XXVI, 428. 4) ib. 429.

5) WA. XXVI, 430. 6) Vgl. oben S. 570ff. 7) WA. XXVI, 433ff.

im Affekt gesprochen, so hat Luther doch sachlich Recht, wenn er Schwenckfeld „Diebstahl aus dem Zwingel“ vorwirft in seiner Auffassung, die Einsetzungsworte seien „thettelwort“ und nicht „heißelwort“, d. h. Christus sage nicht, daß nach Rezitation der Einsetzungsworte sein Leib da sein solle.[1])

Daß die Bekämpfung Wiclifs tatsächlich Zwingli gilt, sagten wir schon.[2]) Luther hat dem Abschnitte die Überschrift gegeben: de predicatione identica[3]) und will damit sein Bekenntnis zur gleichzeitigen Anwesenheit zweier verschiedener Wesen (Substanzen) in der Einheit der Abendmahlselemente ablegen. Die Frage hat Kopfzerbrechen gemacht, hatte auch Zwingli beschäftigt; katholischerseits hatte man die Lösung gefunden, die Brot- (und Wein-) Substanz preiszugeben und nur die „Gestalt“ des Brotes (und Weines) anzunehmen. Demgegenüber hielt Zwingli an der Brot- (und Wein-) Substanz fest und gab die substantielle Gegenwart Christi preis. Nun ist, wie schon angedeutet[4]), charakteristisch und war Wasser auf die Mühle derer, die Luther an den Katholizismus heranrückten, daß er bereit sein kann, die Anwesenheit der Brotsubstanz preiszugeben, also sich ganz auf katholischen Boden zu stellen, während er niemals zu irgend einem Zugeständnis nach der Zwinglischen Seite hin bereit war. Hält er doch am Dableiben des Brotes fest, so kann er seine Ansicht nur begründen mit dem Wunder „wider alle Vernunft und spitze Logica“. Wo Gott spricht, hat die spitzige Sophistria zu schweigen. Daß „zweierlei Wesen ein Ding sei“, ist für „die rechte Logika“ in der Trinität, wo die einige Gottheit sogar dreierlei ist, oder in der Gottmenschheit Christi erkennbar. Oder auch in Wundertaten Gottes; wie etwa, wenn er die Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflammen macht. „Hier ist nun auch eine Einigkeit der zwei unterschiedlichen Wesen, nämlich des Engels und der Flammen. Ich weiß nicht, wie sie zu nennen ist. Es ist nicht eine natürliche Einigkeit wie in der Gottheit Vater und Sohn eine Natur sind, auch nicht eine persönliche Einigkeit, wie Gott und Mensch eine Person ist in Christo, laß sie gleich heißen wirkliche Einigkeit, darum daß der Engel und seine Gestalt einerlei Werk ausrichten.“ „Also muß man auch vom Sakrament reden: ‚das ist mein Leib‘, obwohl solch ‚das‘ aufs Brot deute; denn es ist auch eine Einigkeit aus zwei unterschiedlichen Wesen worden.“ Man kann diese Einigkeit „sakramentliche Einigkeit“ nennen, „darum daß Christus' Leib und Brot uns allda zum Sakrament werden gegeben“; sie ist eine andere als die bisherigen

---

1) Vgl. dazu WA. XXVI, 282ff., 437. Siehe auch 449. 2) S. 619.

3) WA. XXVI, 437ff.

4) Vgl. S. 626. Zur Sache vgl. auch Tauler (bei A. V. Müller: Luther und Tauler 1917, S. 54): Zwei Formen können nicht miteinander existieren. So muß das Holz, wenn es Feuer werden soll, seine Holzheit aufgeben. Luther hatte schon im Römerbriefkommentar gesagt: et ut philosophi dicunt, non inducitur forma, nisi ubi est privatio formae praecedentisque expulsio (ebenda).

Einigkeiten, auch eine andere als die Einigkeit des heiligen Geistes mit der Offenbarungsform der Taube, die Luther „förmliche Einigkeit“ nennen möchte. Um dieser Einigkeit der Substanzen willen aber widerfährt dem Leibe Christi das Gleiche wie dem Brote. „Wer das Brot siehet, der siehet den Leib Christi, gleich wie Johannes spricht, daß er den heiligen Geist sahe, da er die Taube sah. Und wer dies Brot isset, der isset Christus' Leib, wer dies Brot mit Zähnen oder Zungen zerdrückt, der zerdrückt mit Zähnen oder Zungen den Leib Christi. Und bleibt doch allwege wahr, daß Niemand Christus' Leib siehet, greifet, isset oder zerbeißet, wie man sichtbarlich ander Fleisch siehet und zerbeißet.“ Es findet also eine vollständige Mitteilung der Zuständlichkeit des Brotes an den Leib Christi statt: „was man dem Brot tut, wird recht und wohl dem Leibe Christi zugeeignet um der sakramentlichen Einigkeit willen“. Grammatisch ist diese Wesenseinheit eine Synecdoche. Nehme ich einen Sack oder Beutel und sage: „das sind hundert Gulden“, so geht das „das“ auf den Beutel, aber der Beutel und die Gulden sind „ein Klumpe“, folglich geht das „das“ auch auf die Gulden. Hierher gehört auch das Gleichnis vom feurigen Eisen, „aus S. Augustino genommen“, das Luther allen Anstürmen gegenüber festhalten will. Den Einwand, daß doch Beutel und Gulden oder Wein und Faß — Luther hatte auch dieses Beispiel gebracht — keineswegs eine Wesenseinheit bildeten, schlägt Luther mit der kategorischen Erklärung nieder: „die zwei Wesen sind in ein Wesen kommen, das Faß ist hier nicht mehr schlecht Holz oder Faß, sondern es ist ein Weinholz oder Weinfaß“. Entsprechend ist das Abendmahlsbrot nicht mehr „schlecht Brot im Backofen, sondern Fleischsbrot oder Leibsbrot, das ist ein Brot, so mit dem Leibe Christi ein sakramentlich Wesen und ein Ding worden ist“. Der Wein ist nicht mehr „schlechter Wein im Keller, sondern Blutswein, das ist ein Wein, der mit dem Blut Christi in ein sakramentlich Wesen kommen ist“. — Zum ersten Male hat Luther in dieser Schrift sich eingehend, man möchte sagen: dogmatisch über die längst von ihm vertretene Lehre der unio sacramentalis ausgesprochen. Daß er es erst jetzt tut, in Gegenwehr gegen den gegnerischen Angriff, ist bester Beweis, daß es sich um nachträgliche Deduktionen aus seinem vorher ergriffenen Glauben handelt. Damit ist ein gut Teil ihrer Unvollkommenheiten erklärt. Es war hier letztlich überhaupt nichts zu „erklären“, die von der Scholastik entlehnte Dialektik half nicht, es galt einfach „glauben“.

Darauf kommt es denn auch bei Luther — man muß sagen: zum Glück, denn es erspart peinliche Quälereien — hinaus, wenn er nun im zweiten Teile seines Buches die Exegese der Einsetzungsworte bietet. An der Spitze steht der Satz: „Gott selbst hat aus seinem eignen Munde mit solchen Buchstaben und Worten unsern Text gesprochen und gesetzt.“[1])

1) WA. XXVI, 446, vgl. 448: „diese wort sind durch den mund Gottes gesprochen“.

Darum darf niemand „einen Buchstaben weder davon noch dazu tun". Wer „auf dem Texte bleibt", kann fröhlich dem Tode und jüngsten Gericht ins Antlitz sehen. Ist im Texte etwas finster, so hat Gott es so haben wollen; man muß dann „einfältiglich" glauben wie die Mutter Maria, die auch die zu ihr geredeten Worte Luk. 2, 49 nicht verstand, aber „in ihrem Herzen behielt". Aber die Worte könnten gar nicht besser formuliert sein. „Denn wo der Text also stünde: nehmet, esset, in dem Brot ist mein Leib, oder: mit dem Brot ist mein Leib, oder: unter dem Brot ist mein Leib, da sollt's allererst eitel Schwärmer regnen, hageln oder schneien . . . und würden also tausend Ausflucht und Glosse über die Worte: ‚im, mit, unter' erdichten."[1]) Die „armen, elenden Fleischfresser" triumphieren doch über die „mächtigen Eisenfresser und Hellenbrecher"[2]); man muß eben an den Worten, so wie sie lauten, „drauf bleiben und dran hangen als an den aller hellesten, gewissesten, sichersten Worten Gottes, die uns nicht trügen noch fehlen lassen können".[3]) Hätte Christus gesagt: „in dem Brot ist mein Leib", so hätten die Gegner viel mehr Schein vorzugeben, „Christus ist im Brot geistlich oder deutelich".[4]) Oder hätte er gesagt: „wenn Ihr diese Worte sprechet, so soll mein Leib da gegenwärtig sein im Brot", so würden sie sagen: ja, gegenwärtig ist er schon im Brot, aber nicht wesentlich, sondern geistlich oder figürlich. Und hätte er gesagt: „wenn Ihr diese Worte sprechet, so soll mein Leib wesentlich da im Brot gegenwärtig sein", so würden sie sagen: ja, freilich ist sein Leib wesentlich im Brot gegenwärtig, aber also, daß wesentlich verstanden werde von Christus' Leib, nämlich, daß Christus einen wesentlichen Leib habe und nicht einen marcionitischen; der wesentliche Leib ist freilich da im Brot gegenwärtig, aber als ein Zeichen und nicht wahrhaftig. „Löcher und Lücken" werden die Gegner um so mehr finden, je weniger „einfältig" die Textform ist. Damit riegelt Luther von vornherein ab gegenüber allen Deutelungsversuchen und Interpretationskünsten. Es klingt prophetisch, im Hinblick auf die späteren Verhandlungen in Marburg, wie er sich hier auf den Wortlaut, den Buchstaben, versteift. „Und ist lauter Lügen und Büberei, daß sie gewissern, einfältigern, helleren Text fordern."[5])

Dabei ist Luther selbst von Künstelei in der Interpretation der Abendmahlsberichte nicht frei. Schreibt Matthäus (26, 28) *πίετε*, Markus (14, 23) *ἔπιον*, so findet er diesen Unterschied „darum geschrieben, daß die zween Evangelisten haben wollen anzeigen, wie die Jünger allzumal

---

1) ib. 447. 2) ib. 449. 3) ib. 451.

4) ib. Man erinnere sich daran, daß Luther früher (vgl. oben S. 507f.) zugegeben hatte, die leibliche Realpräsenz sei eine geistige, keine kraß sinnliche, wie die Zwinglianer meinten. Letzteres wird zwar auch jetzt nicht unmittelbar behauptet, aber Luther rückt doch die leibliche Realpräsenz hier so stark wie irgend möglich an das Sinnliche heran. Vgl. die Ausführungen über die unio sacramentalis S. 359ff.

5) WA. XXVI, 453.

haben aus diesem Becher getrunken nicht zum Durst, als andere Trünke vielleicht geschehen sind, da man hat müssen mehr denn ein Mal einschenken, ehe denn es rum gangen ist, sondern daß sie haben diesen Becher umlassen gehen sollen und also mäßig daraus trinken, daß sie alle draus haben getrunken“[1]) — damit ist gesagt, daß dieser Becher „ein sonderlicher Becher“ war, mit „sonderlicher Geberde“ gereicht. Wenn Lukas (22, 19) Jesus nach dem „Valetetrunk“ ein besonderes Brot in die Hände nehmen, segnen und brechen läßt, so mußte das die Jünger stutzig machen: „Wie? will der nun noch einmal essen?, so er doch den Letzetrunk getan hat?“ Sie sehen, daß etwas Besonderes kommt, „hie schweigen sie still und glauben einfeltiglich, keiner fragt, wie Brot Leib sein möge.“ Entsprechend bei dem Becher, der „nach der letze“ ausgeteilt wurde. „Mit welchem allen er wohl anzeigt, daß dies Brot und Wein nicht ein schlecht Brot und Wein wie bei dem Osterlamm genossen ward, sondern ein viel anders, sonderlichs, höhers, nämlich, wie er's mit Worten selbst ausspricht, sein Leib und sein Blut sei.“[2]) Alle drei Evangelisten sagen einträchtig: „das ist mein Leib“; folglich kann keine figürliche Rede oder Tropus vorliegen; „denn wo einiger Tropus drinnen wäre, hätte es freilich ja etwa einer mit einem Buchstaben gerühret, daß ein anderer Text oder Verstand hätte mögen sein, gleichwie sie wohl in andern Sachen tun“, z. B. Matth. 12, 28 verglichen mit Luk. 11, 20, Mark. 4, 8 verglichen mit Luk. 8, 8.[3]) Bis auf den Buchstaben stimmen die drei Evangelisten und Paulus, „als sollten sie allesamt sagen: es kann Niemand anders, einfältiger und gewisser davon reden, denn also: ‚das ist mein Leib‘“. Das wirkt um so schwerer, als beim Becher Lukas und Paulus, „viel anders reden denn Mattheus und Marcus“. Gott spricht: zweier Mund Zeugnis soll wahr sein, hier aber sind vier!

Lukas gebührt in der Darstellung der Ereignisse beim Abendmahl der Vorzug, weil er, (1, 3) verheißt, „von vorne an und ordentlich schreiben“ zu wollen, während Matthäus und Markus sich Abweichungen erlauben[4]); folglich hat Christus den „Letzetrunk Weins“ vor dem neuen Abendmahl getrunken, folglich kann in diesem „nicht schlechter eitel Wein getrunken werden“. Christus selbst hat aller Wahrscheinlichkeit nach auch aus dem Kelche getrunken. Wenn, wie gesagt, die über dem Kelche gesprochenen Worte bei den Berichterstattern differieren, so bedeutet die Abweichung keinen sachlichen Unterschied; Lukas und Paulus reden auf „hebräische Weise“[5]), Matthäus und Markus „auf griechische Weise“. Immerhin,

---

1) ib. 455. Im Hintergrunde lauert hier das Problem, ob bei Leerung des Kelches jeweilig neu konsekriert werden muß, doch geht Luther darauf nicht ein.

2) ib. 459. 3) ib. 4) WA. XXVI, 460f.

5) Wie Luther WA. XXVI, 464f. genauer ausführt. Seine exegetische Begründung im einzelnen zu verfolgen, lohnt nicht. Anmerkung verdient die WA. XXVI, 470 mitgeteilte, von Luther gebilligte Exegese eines sächsischen Landpfarrers: Dieser Becher ist das neue Testament in meinem Blut, der für euch ausgegossen wird, d. i. der über Tisch

Matthäus und Markus beschreiben das Abendmahl „unvollkommen", und „wo nicht Lukas und Paulus wären, so könnten wir dies Sakrament nicht haben; denn Matthäus und Markus schreiben nicht, daß uns Christus habe heißen hinnach tun und auch also halten".[1] Ja, letztlich genügte Lukas allein auch nicht; „wenn Paulus nicht wäre, so könnte uns auch Lukas nicht genug tun". Wirklich ganz „reichlich" redet nur Paulus. Nachdrücklich rückte er (1. Cor. 11, 24) das „mein" in den Vordergrund, „daß er's auf eine neue Weise bald nach dem ‚das' setzt und spricht: ‚das', ‚Mein', als wollt er's gern so dran binden, daß ein Wort mit dem ‚das' würde, so doch ‚mein' und ‚Leib' viel näher müssen an einander hangen. Solchs Alles tut er, auf daß er den Leib Christi ja deutlich genug ausspreche im Abendmahl".[2]

Es ist überhaupt falsch — damit biegt Luther in scholastische Gedankengänge ein — Zeichen und Wesen voneinander trennen zu wollen. „Wo eins ist, da ist das ander auch, wer eines nennet oder zeiget, der trifft's alles." „Schlechter Wein" kann überhaupt nicht „solch große Ding deuten", folglich verlieren die Gegner mit der res auch das signum und werden „arme Leute", die nicht mehr haben „denn die Bauern im gemeinen Weinhause". „Weil sie den Kern und Mark nicht wollen haben, sollen sie auch die Schalen und Hülsen nicht behalten."[3]

„Faule Gründe" sind die Behauptung der Schwärmer, Christus habe nur sichtbare oder „empfindliche" Wunderzeichen getan. „War das nicht ein Zeichen, daß Johannes den heiligen Geist sahe vom Himmel kommen? Noch stund der heilige Geist nicht sichtbarlich da, sondern in der Taubengestalt . . ., war das nicht ein Zeichen, daß Gottes Sohn auf Erden ging persönlich? Noch war Gottes Sohn nicht sichtbarlich da. Freilich ist's ein Wunderzeichen, daß Christus' Leib und Blut im Sakrament sind, noch ist's nicht sichtbarlich da, ist uns aber genug, daß wir's durch's Wort und Glauben empfinden, daß er da sei. Ist doch ihr Zeichen auch nicht sichtbarlich da; denn ob sie gleich den Becher Weins sehen sichtbarlich, noch können sie nicht sehen, daß es ein Zeichen sei des Leibs und Bluts"[4] — gewiß nicht, aber, so darf man Luther entgegenhalten, die Zumutung an den Glauben und Verstand war in diesem Falle doch eine ganz andere.

Kategorisch erklärt Luther, im Abendmahl sei Vergebung der Sünden; denn in ihm ist das neue Testament selbst, nicht nur seine Figuren und

---

euch geschenkt und zu trinken vorgesetzt wird, wie man sonst Wein aus der Kannen schenkt für die Gäste. Es wird dann das Ausgießen nicht wie bisher „jedermann den Text verstanden hat" vom „Geben in's Leiden und vom Vergießen am Kreuz" verstanden. Einen sachlichen Unterschied macht das aber schließlich für Luther nicht aus, „weil becher und blut und newe testament ein sacramentlich wesen sind, wird umb solcher einickeit willen der becher vergossen, so doch allein das blut vergossen wird per Synekdochen". Beide Meinungen sind „gut und recht", denn Christi Leib ist „beide über Tisch und am Kreuze gegeben" (WA. XXVI, 472).

1) WA. XXVI, 473. 2) ib. 474. 3) ib. 476 f. 4) ib. 478.

Zeichen; das neue Testament aber ist „Vergebung der Sünden, Geist, Gnade, Leben und alle Seligkeit“. Es hängt alles ineinander und ist „ein sakramentlich Wesen“. „Die Worte sind das erste, denn ohne die Worte wäre der Becher und Brot nichts; weiter, ohne Brot und Becher wäre der Leib und Blut Christi nicht da, ohne Leib und Blut Christi wäre das neue Testament nicht da, ohne das neue Testament wäre Vergebung der Sünden nicht da, ohne Vergebung der Sünden wäre das Leben und Seligkeit nicht da. So fassen die Worte erstlich das Brot und den Becher zum Sakrament, Brot und Becher fassen den Leib und Blut Christi, Leib und Blut Christi fassen das neue Testament, das neue Testament fasset Vergebung der Sünden, Vergebung der Sünden fasset das ewige Leben und Seligkeit. Siehe, das alles reichen und geben uns die Wort des Abendmahls, und wir fassens mit dem Glauben.“[1]) Weil alle diese Momente ein sakramentlich Wesen ausmachen, kann man von jedem Stück, z. B. auch vom Becher, sagen: das ist Christus' Blut, das ist das neue Testament, da ist Vergebung der Sünden, da ist Leben und Seligkeit. So gut wie ich auf den Menschen Christus zeigen kann: das ist Gott, das ist die Wahrheit, das Leben, Seligkeit, Weisheit usw.

Wenn Paulus (1. Cor. 11, 26) vom Trinken des Bechers redet, so dürfen die Schwärmer nicht frohlocken: er sagt nicht „so oft ihr das Blut Christi trinket“; er sagt ja auch nicht: so oft ihr den Wein trinket, vielmehr, weil der Becher mit dem Trank ein Wesen geworden ist, bedeutet Becher „den Trank im Becher“; das kann ebensogut im Sinne Luthers wie seiner Gegner verstanden werden. Da nun aber Paulus von „diesem“ Becher redet, ist der Becher des Neuen Testamentes = Christi Blut gemeint.[2])

Der Frage der Gegner zu 1. Cor. 11, 27: warum sagt Paulus nicht: wer Christus' Leib unwürdig isset? stellt Luther die Gegenfrage: warum sagt er nicht: wer unwürdig das Leiden Christi bedenket oder das Zeichen seines Leibes unwürdig isset? Die Sünde des unwürdigen Essens liegt im Essen, nicht im Bedenken. Die Korinther hatten aus dem Abendmahl „ein lauter Gefreß gemacht, als wäre es sonst ein ander schlechts Fressen“. Es müßte also zunächst bewiesen sein, daß Leib und Blut Christi nicht im Abendmahl gegessen würden, erst dann kann man weiter reden. Wenn übrigens Oekolampad glossiert[3]): „gleich als wer eines Kaisers Bild unehret, der unehret den Kaiser selbst, also wer dies Brot und Wein unwürdig isset, der unehret den Leib und Blut Christi, des Bild oder Zeichen sie sind“, so hält er offenbar hier Leib und Blut nicht für einen Tropus — man wird ja schuldig „am Leib und Blut des Herrn“ —, und damit glaubt Luther ihn gefangen; denn liegt hier kein Tropus vor, so auch nicht in den Worten des Abendmahls. Wobei Luther nur übersieht, daß Oekolampad nicht von einer Verschuldigung gegen den anwesenden

1) ib. 478f. 2) ib. 480f. 3) Vgl. oben S. 535.

Christus sprach.[1]) „Unwürdig essen" heißt: den Leib des Herrn nicht unterscheiden (1. Cor. 11, 29). Dessen machten sich die Korinther schuldig, indem sie das Brot „mit solchem Unverstand oder Unvernunft, als wäre es schlecht Brot" aßen. Schließlich gibt 1. Cor. 10, 16 den Gegnern den Rest; darum ist auch dieser Vers Luthers „Herzen Freude und Krone", „das ist ein Mal ein Text, so helle und klar, als die Schwärmer und alle Welt nicht begehren noch fordern könnten"; denn hier heißt es klar und deutlich: das Brot ist Christus' Leib, ja, das Brot, das wir brechen, ist nicht allein der Leib Christi, sondern der ausgeteilete Leib Christi.[2]) „Gemeinschaft" heißt hier: leibliche Gemeinschaft oder Austeilung, und die Worte beziehen sich auf das Abendmahl. Oder Luther sagt: „Gemeinschaft heißt hier das gemeine Gut, des viel teilhaftig sind und genießen, als das unter sie alle in gemein gegeben wird." Dieses gemeine Gut ist Christi Leib, den auch „Judas und seins gleichen" empfangen, „denn das Brotbrechen ist bei Guten und Bösen". Ein geistliches Genießen der Unwürdigen ist unmöglich, weil sie „weder Geist noch Glauben haben", folglich haben sie leiblich genossen, „weil kein Genießen ist, denn entweder leiblich oder geistlich". Das gebrochene Brot kann nicht geistlich Brot sein, so muß auch seine Austeilung, Brechen oder Gemeinschaft, nicht geistlich sein. Wenn die Gegner an sich recht haben, auf die in den Paulusworten nachfolgende „Teufelsgemeinschaft" als Analogie zu verweisen[3]), so deutet Luther folgerichtig auch diese Gemeinschaft „von leiblicher Gemeinschaft der Teufel". Die Worte gehen ja auf die Götzenopfer. „Wer Teufels Opfer isset, der ist in der Gemeinschaft des Teufels; das ist ja eine leibliche Gemeinschaft, denn es ist ein Teufelsopfer, ein leiblich Opfer, des viel genießen und essen, und also sind sie leiblich in leiblicher Gemeinschaft des Teufels, das ist in dem Opfer des Teufels, das dem Teufel geschieht." Das ist nicht gerade klar geredet. Die Analogie würde nur dann wirklich stimmen, wenn im Götzenopfer der Leib des Teufels genossen würde; dazu fortzuschreiten, wagt Luther nicht, läßt diese Frage vielmehr in der Schwebe[4]), schiebt die Leiblichkeit auf die Opferspeise und stellt die damit verrückte Analogie wieder her, sofern Christi Leib ja auch ein Opfer ist. „Gleich wie wir möchten sagen, daß wir beide, Würdigen und Unwürdigen, in der Gemeinschaft Gottes sind, wenn wir Christus' Leib empfahen leiblich,

1) WA. XXVI, 484f. 2) ib. 487ff. 3) Doch vgl. a. a. O. 493 7ff.

4) Vgl. a. a. O. 493 7: „wenn (d. h. einmal angenommen, daß) die teuffel schon keinen leib haben". Siehe auch 493 35ff.: „denn wir müssen nicht so grob sein, das wir hie an diesem ort des teuffels gemeinschaft wolten also verstehen, das man des teuffels selbs geniesse oder teilhaftig ist on eusserlich leiblich ding, weil hie beide, tisch und kelch des teuffels genennet stehen, sondern das man des dings oder stücks teilhaftig ist, das des teuffels ist odder den teuffel angehöret." Daß damit eine Verrückung der Analogie vollzogen ist, verraten deutlich die Worte 495 26ff.: „also ynn dieser rede ‚gemeinschafft des leibs Christi' wird schlecht angezeigt, was das ding sey, darynnen die gemeinschafft stehet, nemlich der leib Christi, und nicht, wes solch stück odder ding sey, denn es ist Gottes odder des herrn."

denn wir genießen und sind teilhaftig leiblich des Leibs Christi, der ein Gottesopfer und Gotte geopfert ist.“

Auf „das sechst Capitel Johannis“ einzugehen — er hatte es aber wiederholt berührt —, das nichts vom Abendmahl redet, verzichtet Luther, unter Berufung auf die von Melanchthon und Brenz vollbrachte Arbeit[1]), behält sich aber vor, „dasselbige mit eym sermon auch zu handeln und das meine dazu (zu) thun“[2]) — doch ist es dazu nicht gekommen.

Damit ist die Abendmahlskontroverse in Luthers Schrift erledigt. Auffallenderweise bringt er nun aber am Schluß noch ein „Bekenntnis“ seines Glaubens, eine völlige Dogmatik geradezu, und erklärt in feierlichster Weise, darauf „zu bleiben bis in den Tod, drinnen, des mir Gott helfe, von dieser Welt zu scheiden und vor unsers Herrn Jesu Christi Richtstuhl zu kommen“. Aufs sorgfältigste habe er alle diese Artikel erwogen und will sie „so gewiß verfechten, als ich jetzt habe das Sakrament des Altars verfochten“.[3]) Wie kommt Luther zu diesem Bekenntnis? Ganz offensichtlich hängt es mit den Bekenntnisbestrebungen zusammen, die damals als Gegenwurf gegen das Bündnis im Werke waren[4]), und es ist Berechnung, wenn gerade Nürnberg sich beeilte, die ersten zwei Separatausgaben dieser Konfession noch 1528 zu veranstalten[5]); dort war die Zentrale der Bekenntnisfreunde. Das Bekenntnis richtet seine Front gegen Zwinglianer und Katholiken und kündet die Gemeinschaft jedem, der anders denkt: „Das ist mein glaube, denn also gleuben alle rechten Christen.“[6]) Eine Abendmahlsgemeinschaft ohne Übereinstimmung auch in den übrigen Punkten der Glaubenslehre erscheint undenkbar, und daß Luther in Marburg auch diese zur Sprache brachte, selbstverständlich; beides war zu eng miteinander verkuppelt.

Das Bekenntnis, frei angepaßt dem Apostolikum, beginnt mit der Trinität, dem „hohen Artikel der göttlichen Majestät“. Daran schließt sich die Christologie: nur die „Mittelperson“ in Gott, der Sohn, ist wahrhaftiger Mensch geworden, nicht etwa der Vater oder der heilige Geist. Und Gott der Sohn hat nicht etwa nur den Leib eines Menschen, sondern auch die Seele, „das ist eine ganze, völlige Menschheit“. Er ist „wahrhaftig Gott als eine ewige, unzertrennliche Person aus Gott und Mensch“, derart, daß die Jungfrau Maria „sei eine rechte, wahrhaftige Mutter nicht

1) Vgl. oben S. 192, 439ff. 2) WA. XXVI, 498.

3) ib. 499f. Eine genaue Analyse des Bekenntnisses jetzt bei P. Wernle: Luther, 1918, S. 268ff. Wenn Wernle betont, daß dieses Bekenntnis die Grundlage der späteren Bekenntnisbildung auf lutherischem Boden überhaupt geworden ist, so sei darauf hingewiesen, daß das schon Denifle-Weiß längst gesehen hatten (Luther und Luthertum II, 1909, S. 254).

4) Vgl. darüber Bd. II.

5) WA. XXVI, 253. Luthers Zustimmung zu der von W. Link gegebenen Anregung siehe Enders 6, Nr. 1357. Ebenda Anm. 14 die Beschreibung der Nürnberger Separatausgabe mit Luthers Zusatz über die Beichte.

6) ib. 509.

allein des Menschen Christi, wie die Nestorianer lehren, sondern des Sohns Gottes". Deutlich tritt hier schon die Spitze gegen Zwingli zutage, der die beiden Naturen trennte. Und wenn nun Luther das Erlösungswerk Christi mit der menschlichen Sündhaftigkeit begründet und ausdrücklich von einer Erbschuld spricht[1]), so sind die beigefügten Worte unmißverständlich: „also verdamme ich auch beide, neu und alte Pelagianer, so die Erbsünde nicht wollen lassen Sünde sein, sondern solle ein Gebrechen oder Fehl sein".[2]) Sodann verdammt Luther die Klöster und Stifte mit ihren Gelübden der Werkgerechtigkeit als „eine öffentliche, greuliche Lästerung und Verleugnis der einigen Hülfe und Gnade unsers einigen Heilands und Mittlers Jesu Christi". Klöster und Stifter sollen in Pfarrerschulen umgewandelt werden. Die von Gott eingesetzten heiligen Orden und Stifte sind das Priesteramt, der Ehestand, die weltliche Obrigkeit. Es folgt das Bekenntnis zum heiligen Geist, der „als eine lebendige, ewige, göttliche Gabe und Geschenke alle Gläubigen mit dem Glauben und andern geistlichen Gaben gezieret — denn das ist unser Trotz, so wir solches Geists Zeugnis in unserm Herzen fühlen, daß Gott will unser Vater sein, Sünde vergeben und ewiges Leben geschenkt haben".[3]) Innerlich wirkt der heilige Geist „durch den Glauben und andere geistliche Gaben", äußerlich durch's Evangelium, die Taufe und das Sakrament des Altars als „Mittel oder Weise". In voller Massivität wird die Objektivität der Sakramente betont, doch geht bei der Taufe die Polemik Luthers nur gegen die Wiedertäufer, nicht auch gegen Zwingli. Hingegen vom Abendmahle heißt es: „daß daselbst wahrhaftig der Leib und Blut im Brot und Wein werde mündlich gegessen und getrunken, ob gleich die Priester, so es reichen, oder die, so es empfangen, nicht gleubeten oder sonst misbrauchten; denn es stehet nicht auf Menschenglauben oder -unglauben, sondern auf Gottes Wort und Ordnung". Die „jetzigen Sakramentsfeinde" haben „eitel Brot und Wein" und die Einsetzung Gottes „nach ihrem eigen Dünkel verkehret und verändert".[4]) Es folgt Luthers Bekenntnis zur heiligen christlichen Kirche, eine klare Darlegung seines Kirchenbegriffs. Wird das Papsttum hier als das Regiment des Antichrists gebrandmarkt, so heißt es vom „Türken und aller Ketzerei, wo sie sind", daß sie zwar auch zu solchem Greuel gehören, „aber dem Papsttum nicht gleich". Ablaß, Fegfeuer, Heiligenanrufung (ohne besondere Bezugnahme auf Zwinglis Vorwurf, er halte sie noch fest)[5]), das Sakrament der letzten Ölung, der Ehe, und das Meßopfer[6]) werden abgelehnt, die Buße als „Übung und Kraft der Taufe" in diese einbezogen und so die Sakramentzahl auf zwei eingeschränkt, Bilder, Glocken, Meßgewänder, Kirchen-

1) ib. 502. 2) ib. 503.

3) ib. 505 — eine klassische Stelle für das testimonium spiritus sancti internum bei Luther! 4) ib. 506. 5) Siehe oben S. 550.

6) Hier WA. XXVI, 508 35 die Notiz, daß Luther „über 15 Jahr lang Messe gehalten habe". Das führt über 1522 hinaus und stimmt nicht.

schmuck, Altarlichter u. dgl. werden freigegeben. Den Schluß macht das Bekenntnis zur Auferstehung von den Toten. Luther empfiehlt sich dem Gebete aller frommen Christen, in diesem Glauben fest bestehen und auf ihm sterben zu dürfen. „Ob ich aus Anfechtung und Todesnöten etwas anders würde sagen, so soll es doch nichts sein und will hiermit öffentlich bekennet haben, daß es Unrecht und vom Teufel eingegeben sei.“ [1])

Daß dieses sein „Bekenntnis“ sein letztes Wort sein solle, hatte Luther wiederholt gesagt.[2]) Schon ehe er die Feder ansetzte.[3]) Das Werk selbst läßt darüber keinen Zweifel. „Ich habe vertan“, d. h. alles getan, mich erschöpft, sagt er.[4]) Und das letzte Wort ist eine glatte Absage. Luther weiß sich durchaus als Sieger: „ich habe in diesem Büchlein so viel erobert, daß kein Tropus könne sein im Abendmahl.“ [5]) Den Gegnern spricht er das Christentum ab: „wollen sie Christen sein und ihre Lehre halten, so müssen sie glauben, daß Christus' Leib und Blut im Brot und Wein gegessen und getrunken werde leiblich.“ [6]) Darum droht er auch mit dem Ketzerprozeß — also doch nicht ganz ohne Grund hatten die Zwinglianer die Exkommunikation befürchtet[7]) —: „Dahin führet ihn sein Dünkel und die verdammte Alleosis, daß er die Person Christi zertrennet und läßt uns keinen andern Christum bleiben denn einen lautern Menschen, der für uns gestorben und uns erlöset habe. Welches christlich Herz kann doch solches hören oder leiden? Ist doch damit der ganze christliche Glaube und aller Welt Seligkeit aller Dinge weggenommen und verdammt“.[8]) Von Konkordie findet sich in dieser Schrift, wie schon angedeutet, nichts, ja, sie wird ausdrücklich abgelehnt. „Das Otterngezücht will Liebe, Friede und Mäßigkeit rühmen und steckt so voller Gift wie ein bunter Molch.“[9]) Ein schwaches Zeichen von Verständigung könnte man darin finden, daß Luther an einer Stelle[10]) zu der Behauptung der Gegner von einer geistigen Realpräsenz nicht sofort verdammt, sondern die Frage aufwirft: „was heißt geistlich? Heißt's fleischlich oder wahrhaftig? gerade als sprechen wir, daß er leiblich oder sichtbarlich im Sakrament sei“. Das ließe Raum für eine Diskussion, und man könnte die Ablehnung des „localiter“[11]) auch hierherziehen. Aber die Hoffnung schwindet sogleich wieder, wenn es heißt: „Hätte Christus also gesagt: ‚in dem Brot ist mein Leib‘, so hätten sie viel mehr Schein und möchten fürgeben, Christus ist im Brot geistlich oder deutelich.“[12]) Denn hier spricht die Ablehnung. —

---

1) ib. 509. 2) Siehe oben S. 560f. und WA. XXVI, 245.
3) Vgl. den Bericht Bugenhagens bei Vogt: Bugenhagens Briefwechsel S. 73.
4) WA. XXVI, 432. 5) ib. 498.
6) ib. 497. Vgl. dazu oben S. 642 die kleine Einschränkung.
7) Siehe oben S. 466; vgl. S. 622.
8) WA. XXVI, 342. Vgl. 354 die nur in der Handschrift stehende Beschimpfung Zwinglis. 9) WA. XXVI, 402. 10) a. a. O. 423. 11) Siehe oben S. 628f. und WA. XXVI, 429 28f. 12) WA. XXVI, 451 vgl. oben S. 624ff.

Es hängt mit den politischen Unruhen der Packschen Händel zusammen, wenn in den Kreisen der Lutheraner von Luthers großer Schrift nicht viel die Rede ist. Immerhin ist sie dort eifrig begehrt worden.[1]) Und Luther propagierte sie.[2]) Bis nach Graubünden ist sie gekommen.[3]) Auf Seite der Gegenpartei war die Erregung gewaltig. Für sie speziell war der Nachdruck berechnet, den der Augsburger Heinrich Steiner mit Typen Philipp Ulharts veranstaltete.[4]) Am 15. Mai 1528 schrieb Karlstadt an Crautwald und Schwenckfeld in Liegnitz: „das von Luther gegen Euch und uns herausgegebene Buch ist voll Vergessens der Wohltaten Gottes, voll Gottlosigkeiten (impietates) und Lästerungen. Jedesmal steigt mir die Galle auf, so oft ich es anschaue. Vorab ärgert mich mächtig, daß er geschrieben hat: im Abendmahl trinken wir die Vergebung aus dem Kelche. Oho!“[5]) In seiner am 12. August an den Kanzler Brück eingereichten Verantwortung[6]) kam Karlstadt daher auch ausdrücklich auf diesen Punkt zu sprechen, „wie D. M.[artinus] itzt doch schreibt, nämlich, daß einer Vergebung der Sünden trinke, so er das Blut aus dem Kelch leiblich trinkt“. Er gab eine eingehende Rechtfertigung seiner Abendmahlslehre[7]) und kam immer wieder darauf hinaus, daß „ein Gläubiger nicht begehren soll, ja, auch nicht kann wünschen, daß Christus leiblich zu ihm in's Brot oder in's Maul komm von wegen der Vergebung seiner Sünden“. Von den Erwartungen der Straßburger hörten wir schon.[8]) Am 14. April 1528 schrieben Capito, Bucer und Jacob Bedrot an Vadian[9]): „Luther hat ein Buch gegen uns herausgegeben, dem er den Titel gab: ‚vom abentmal Christi bekendtnuß M. Lutheri‘, ein Werk von 30 Bogen, quo nihil orbis unquam vidit magis sophisticum et calumniosum . . . Der Arme wütet und rast, mehr als gesagt werden kann“. Das erscheint den Straßburgern um so seltsamer, als Luther doch die praedicatio identica[10]) tatsächlich leugnet, sofern Brot und Leib Christi nicht in einer „Einheit der Naturen wie Vater und Sohn Gottes, auch nicht in einer Einheit der Person wie Gottheit und Menschheit in Christus, auch nicht in einer Einheit der Wirksamkeit wie heiliger Geist und Taube mit einander verbunden

---

1) ib. 247. Die dort erwähnten Briefe Roths waren mir nicht zugänglich.

2) ib. 246 und Enders 6, Nr. 1345, Anm. 2.

3) Comander an Vadian 12. Juni 1528: „Lutheri opusculum quoddam circumferunt adversus antistites nostros, Zuinglium et Oecolampadium, quo ad nauseam usque scommata sua exspuit. Ego vero sumptui parcens non emi nec usque adeo necessarium putavi. Puto enim, quod in Zuinglii responsione mihi satis fiat“ (Vadiansche Briefsammlung IV, 117 f.).

4) Vgl. Schottenloher: Ulhart S. 17, Anm. 1.

5) Enders 6, Nr. 1331. Zum Datum vgl. Barge: Karlstadt II, 387.

6) Enders 6, Nr. 1369.

7) Vgl. Barge a. a. O. 389 ff. Luthers Antwort ebenda S. 391 ff.

8) Oben S. 618. 9) Vadiansche Briefsammlung IV, 101.

10) Vgl. oben S. 634f. Die Stelle, die die Straßburger speziell im Auge haben, steht WA. XXVI, 442.

seien, vielmehr in einer unio sacramentalis. Und daraus schöpfen sie Hoffnung: „quae quid aliud est quam unitas signi et signati? An non idem et nos docuimus?“ Das war ein wenig sehr optimistisch geredet. Luthers Ansicht war sichtlich abgeblaßt hier und die Straßburger Ansicht ebenso sichtlich in Luthersches Licht gerückt. Dieselbe Hoffnung sprach Bucer Oekolampad gegenüber aus[1]): „in der Sache stimmt Luther mit uns, was wenigstens die Anwesenheit des Leibes Christi betrifft. Denn er sagt, im Brote sei Christi Leib diffinitive non circum (scriptive). Ebenso, daß eine praedicatio identica nicht vorliege“ (wie Bucer wiederum erläuterte). Daß Luthers Buch in Straßburg „nicht gekauft wurde“, meldete Capito am 22. April[2]), was ja nicht weiter befremdet; die Straßburger Presse riskierte wegen mangelnden Absatzes keinen Neudruck[3]), immerhin mußte Bucer zugestehen, daß doch gewisse Käufer sich fanden. Stärker war das Echo in Lindau. „Ziemlich vielen unter uns gefällt das neueste Buch Luthers gegen Zwingli und sie anerkennen es als christliche Wahrheit“, schrieb Thomas Gaßner am 12. Juni an Vadian; er selbst hatte die Schrift noch nicht gelesen.[4]) Caspar Schwenckfeld äußerte sich am 3. Mai entrüstet gegenüber Oekolampad, Luther habe ihn und die Seinen zum Schauspiel gemacht, „aber, bei Gott, Alles verkehrt und voll von Verleumdungen!“[5])

Von Anfang an haben die Straßburger eine Gegenschrift Zwinglis gewünscht.[6]) Und zwar Zwinglis allein, Oekolampad sollte schweigen. So wünschte es Capito ausdrücklich in einem Briefe an ihn vom 9. April.[7]) „Man wird antworten müssen, ich bitte Dich, überlaß das Zwingli, gegen ihn fährt Luther gehässiger los, und er wird Deine Unschuld freimütiger (liberius) verteidigen. Glaube mir, durch Schweigen wirst Du mehr nützen als durch die scharfsinnigste Antwort.“ Offenbar fürchtet Capito, der Basler würde seiner Aufgabe nicht ganz gerecht werden, man wird die beiden vergleichen, und das wird ihrer Sache schaden.[8]) Am 16. April machte Oekolampad Zwingli von diesem Wunsche Mitteilung[9]), und nun geht die Überlegung zwischen den beiden hin und her. Am 20. April will Oekolampad doch auch seinerseits antworten, da Luther „in seinen Angelegenheiten weniger geübt“ sei; er will die Fragen lösen, quibus me nominatim perstringit (Lutherus), Zwingli soll die Angriffe gegen ihn selbst und das allgemeine zurückweisen, er, Oekolampad, will das allgemeine nur kurz streifen.[10]) Aber die Entscheidung der Frage soll bei Zwingli stehen. Die

1) 8, 164. 2) 8, 166, auch WA. XXVI, 247.

3) Bucer an Zwingli 6. Mai 1528 (8, 185, auch WA. XXVI, 247).

4) Vad. Briefwechsel IV, S. 120. 5) Corp. Schwenckfeldianorum III, S. 62.

6) Oben S. 618. 7) Simmlersche Sammlung.

8) Alioqui cum ad unum librum duo respondetis, lectorum iudicia convertitis in vos comparandos adeoque id conatus nescio quid vestris animis humilius spirat.

9) 8, 164f. Es ist dort von zwei Briefen Capitos die Rede; der zweite scheint verloren.

10) 8, 165.

Änderung im Urteil Oekolampads erklärt sich so, daß er inzwischen Luthers Schmähschrift gelesen hat.[1]) Am 6. Mai ist aber Bucer noch der Meinung, Zwingli werde allein antworten, und billigt diesen Entschluß.[2]) Wieder 14 Tage später drängt der Basler den Zürcher, ob er wirklich antworten wird; er hat in Zwinglis Namen in dieser Hinsicht den Freunden Versprechungen gemacht, hat aber seinerseits die Feder noch nicht ergriffen.[3]) Er schwankt auch noch am 21. Mai.[4]) Bald darauf muß Zwinglis Entscheid eingetroffen sein, der Freund solle mitarbeiten; denn Anfang Juni nimmt er Luthers Buch wieder vor und will sich an die Arbeit machen. Die Verteilung des Stoffes bleibt die gleiche, wie am 20. April geplant. Zwingli hat den Vorschlag gemacht, den „Sermon" „an die Fürsten" zu richten, den Sachsen und den Hessen[5]); Oekolampad stimmt zu, aber Zwingli soll diese persönliche Wendung übernehmen, er selbst will sich möglichster Kürze befleißigen, immerhin sich schließlich Zwingli anpassen, so „delikat" diese Wendung auch ist. Delicati principes sunt et adulationibus educati, parum illis grati erimus; adulari nescimus nec debemus. Schmeichelt man aber nicht und betet die Fürsten nicht wie Götter an, so werden sie unter der Einflüsterung schlechter Ratgeber sich verachtet glauben und nur noch mehr irritiert werden. Suum apostolum salvum volent, cui nos per omnia parcere non poterimus. Also Vorsicht! Nützlich wäre eine Empfehlung des Zürcher und Berner Rates. Zwingli soll sich eilen, eine knappe Zeit hat er sich für die Arbeit gestellt.[6]) Das war richtig. Zwingli hat erst am 18. Juni mit der Lektüre von Luthers Schrift begonnen, hat inzwischen die Freunde dieselbe lesen und auf dem Spaziergange sich von ihnen Bericht erstatten lassen. Er wollte dann statt ihrer sprechen.[7]) Aber auch Oekolampad hat erst in der Nacht vom 20. Juni die Feder ergriffen und nun sich doch nicht an die Fürsten, sondern an Luther gewandt — auf diese Weise kann er „treffender als bei den Fürsten über die Tyrannei Luthers klagen". Zwingli hingegen soll mannhaft wie vor unbestechlichen Richtern den Fürsten Rede stehen.[8]) Die Straßburger drängten, aber Oekolampad ist am 1. Juli noch nicht fertig, die Sache

---

1) Vgl. am 16. April: ipse nondum vidi librum. Am 20. April: equidem non sine nausea tales calumnias lego. Vgl. auch den Brief des Nik. Briefer an Vadian vom 21. April 1528 (Vad. Briefs. IV, Nr. 517), nach dem um diese Zeit Luthers Buch in Basel noch nicht käuflich gewesen sein kann. Auch B. Amerbach weiß um diese Zeit zwar von ihm, hat es aber noch nicht gesehen (an Alciat nach dem 15. April 1528, Burckhardt-Biedermann, S. 209).

2) 8, 185. 3) 8, 190.

4) Fieri potest, vel Luthero responsurus sum; si non ego, certe Zuinglius, equidem tardior sum (Epp. lib. III, fol. 115f., danach Bindseil: Phil. Melanchthonis epistolae etc., S. 24f. Beide setzten den Brief fälschlich ins Jahr 1526. Schon die Erwähnung der Heirat des Baslers hätte auf 1528 führen müssen.

5) Vgl. in der Schrift selbst 22, 94 die reizende Rechtfertigung, warum er die Fürsten nicht „hochgeboren, durchlüchtig" anreden kann.

6) 8, 191f. 7) 8, 192f. 8) 8, 193.

ist verwickelter, als er glaubte, doch gibt er sich Mühe, möglichst milde zu sein.[1]) Mit der Abschrift des Manuskriptes hat der Amanuensis Conrad Hubert schon begonnen, voraussichtlich in vier Tagen ist das Ganze fertig.[2]) Es dauerte nun freilich acht Tage, am 9. Juli ging der Bote Hubert mit dem Manuskripte an Zwingli ab, es kam am 10. Juli in die Druckerei.[3]) Oekolampad gibt zu, ausführlicher geworden zu sein, als ursprünglich beabsichtigt war. Zwingli erhält von ihm unbedingte Befugnis, zu ändern, zu kürzen oder hinzuzufügen. Es kommt vor allen Dingen auf den einheitlichen, geschlossenen Charakter des Werkes an, wie Oekolampad in diesem selbst auch hervorhob. Er hofft bezüglich 1. Cor. 10 der Ansicht Zwinglis nicht zu widersprechen. Für sorgfältigen Druck soll Zwingli, eventuell mit Hilfe Pellikans und Leo Judaes sorgen.[4]) Am 10. Juli schreibt Oekolampad schon wieder, er bangt um sein Werk und betont wiederum die dringende Notwendigkeit, einen einheitlichen Eindruck hervorzurufen, gerade weil Luther ihnen die Uneinigkeit vorwirft. Es sieht fast aus, wie wenn er an Luther schriebe, so eingehend rechtfertigt er sein Werk.[5]) Zwingli seinerseits war noch nicht fertig, erst am 28. Juni hat er begonnen[6]), am 14. Juli begann Froschauer mit dem Satz[7]), am 21. Juli ist aber Zwingli noch an der Arbeit und kündigt, wie schon früher[8]), auf Anfang September das Erscheinen des Werkes an. Er ist geärgert, denn er empfindet — ganz im Gegensatz zu den Straßburgern — das Lutherbuch als eine große Negation (exemplum negandi), einen Wust von Schmähungen (scaturigo enormis maledicentiae).[9]) Oekolampad wird nun ungeduldig[10]), Capito sieht am 31. Juli dem Erscheinen des Werkes schon entgegen[11]), auch Hedio am 2. August[12]), aber am 6. August ist es noch nicht fertig und wird in Basel sehnsüchtig erwartet.[13]). Bald darauf muß der Druck vollendet gewesen sein, denn Zwingli schätzt am 3. September es „schon längst“ im Besitze Vadians.[14]) Froschauer hatte Wort gehalten.[15]) Am 26. September spricht Bucer seinen Dank für die Arbeit aus[16]), zwei Tage später Oekolampad.[17])

---

1) 8, 195. 2) 8, 194f.

3) „Ecolampadius hatt sin verantwurtt yetz nächst Fritag by sinem diener heruf gschickt“ (Joh. Vogler aus Zürich, 13. Juli an David v. Watt, Vad. Briefs. Nr. 529).

4) 8, 196. Baur II, 562, läßt irrig erst am 11. Juli das Manuskript übersenden.

5) 8, 200ff.

6) Vgl. Joh. Vogler an Vadian 8. Juli 1528: „Ich gon zu m. Ulrich zu tisch. Es sind hütt 10 tag, als er dem Luther antwurttett“ (Vad. Briefs. IV, 122).

7) „Uff. morn wirt er anfachen zu trucken die antwurtt über das letst buch Luthers“ (Joh. Vogler an David v. Watt, Vad. Briefs. Nr. 529).

8) 8, 192.

9) 8, 203. Um des Ärgers willen geht die Arbeit nicht recht vorwärts: „Min herr vermaint nit vil ze schriben, so kan und mag er nit alles fürgon“ (Joh. Vogler an Vadian, 22. Juli, Briefs. Nr. 531).

10) 8, 204 (22. Juli). 11) 8, 209. 12) 8, 210. 13) 8, 211.

14) 8, 215.

15) „vor Verene“ (1. Sept.) sollte das Buch fertig sein. (Vad. Briefs. Nr. 529.)

16) 8, 224. 17) 8, 226.

Der große Wurf war fertig: „Uber D. Martin Luters Buch, Bekentnuß genant, zwo antwurten, Joannis Ecolampadii, vnd Huldrychen Zuinglis“.[1] Froschauer hatte das Werk gedruckt, und eine feine Titelbordüre gewählt, die dem Zwecke des Ganzen deutlich Rechnung trug: oben den Reichsadler — das Werk war kein innerzürcherisches, sondern ging ins Reich hinaus — rechts und links, durch Spruchbänder gekennzeichnet „Gerechtigkeit“ mit Schwert und Wage, sowie die „Wahrheit“ mit aufgeschlagener Bibel und leuchtender Fackel. Darunter in der Mitte „Stärke“ und „Barmherzigkeit“, endlich unten „Glaube, Hoffnung, Liebe“. Laut Schlußvermerk war der Druck, dem ein sorgsames Sachregister beigegeben war, „zu end Augusti“ vollendet — was mit den Notizen des Briefwechsels stimmt.

„Nichts Rohes (nihil immane) werde ich gegen Luther ausspucken ... ich werde die Pietät und den christlichen Anstand zu wahren wissen“, hatte Zwingli an Ambrosius Blarer geschrieben.[2] So entsprach es Straßburger Wünschen. Im allgemeinen ist Zwingli dem Vorsatz treu geblieben. Seine Schrift wird dadurch gegenüber Luther die anständigere und vornehmere. Seine Zuschrift an die Fürsten Johann von Sachsen und Philipp von Hessen kündigt die löbliche Absicht der Mäßigung ausdrücklich an. „Nun wellend wir, fromme fürsten, ganz nit gegen Luther handlen als er gegen uns, sonder jm iez fry vor gott alle schänzelwort, lüg, fluchen, verwerfen und bannen verzigen haben und jn mit keinem convitio, schälken und schmähen, beladen; er soll dasselbe fry bevor haben, wiewol er uns nit allein nit für christen, sondern ouch nit für menschen haltet.“[3] Freilich, gewisse Abwehrmaßregeln sind notwendig, ohne sie „kann nieman ein sach wider sinen widersächer usfüren“. Man darf z. B. nichts dagegen einwenden, wenn Zwingli sich genötigt sehen sollte, zu sagen: Luther tut uns Gewalt, er redet die Unwahrheit, er redet wider sich selbst, er fälscht die Schrift oder sich selbst. Außerdem will Zwingli „ein frutig schimpfwort“ am rechten Orte sich gestattet wissen, „hoffend ouch, daß uns die nieman verargen werde; dann ein großer underschied inter iocos, risus et maledicta, under schimpfen und schmähen ist. Wöllend darum nit spöttlis machen, es gilt ernst. Aber iedoch wellend wir uns höllischer, wütender, zänggischer, unmenschlicher worten massen und ganz frölich und fründlich den handel also mit gott vollstrecken.“[4] Es soll sich also um eine ernste, wissenschaftliche Auseinandersetzung handeln im Interesse der Wahrheit. So hält auch Zwingli mit der Anerkennung für Luther nicht zurück: er ist der „treffenlich mann“[5], er „ist ein mensch, wie wol er ein großer, großer mensch ist“[6], ein „heiliger oder frommer mann“[7], ein „heiliger vater“.[8] Luther hat „ongezwyflet gottes geist“[9]; „wir

1) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. 2) 8, 204. 3) 2_2, 97.
4) ib. 5) ib. 95. 6) ib. 109. 7) ib. 113. 8) ib. 114.
9) ib. 215.

kennend das mannlich ritterlich harfürston, daß Luther gethon hat wider das papsttum, do es nieman wagen dorft“. „Gott hat jm geists der kratt gnug ggeben.“[1]) Hie und da schwingt bei diesen Äußerungen ein wenig Ironie mit, aber im Grunde sind sie ehrlich gemeint. Nun mangelt freilich der persönliche Tadel auch nicht, und die Grenze des „Schimpfes“ (Scherzes) ist mehr als einmal überschritten. Luther „gryfet harum, was er finden möcht, das jm hulf, und bald hat er sin selbs vergessen und setzt das er vor gelöugnet, oder löugnet, das er vor gesetzt hat“.[2]) Wenn Luther sagt, er wolle nichts mehr schreiben, damit der Satan nicht noch toller werde, so sieht Zwingli darin den Anschein, „daß er gern mit glimpf ab dem platz wär“.[3]) Einen „wolgesalznen schimpf, nit schmach“ nennt Zwingli seine Stichelei auf den von Luther Karlstadt gegebenen Gulden.[4]) Luther „ligt krank am wortfeber“[5]), er „fart frech und sicher dahar“[6]), „keert widerum zu den siechen menschenleeren und ytelen philosophy“. Oder Zwingli spottet: „sölich hübsch ding kummt us Luthers zürlimürrli“[7]); „sehend, fromme fürsten, ob hie Luther nit mit luderwerk umgang?“[8]) Luther „steckt noch in zweyen grossen finsternussen dahinden“[9]); auch „Hinterlist“ traut Zwingli ihm zu[10]), oder „er gat mit hünermilch um“[11]), „macht krumm furchen im acker gottes“[12]), „schmeckt nach dem knoblouch und böllen in Aegypten“[13]), seine Feder ist „hür ein bärentatz glych wie fern“[14]), er kann „auch gegen küngen — gemeint ist Heinrich VIII von England, bissig setzt Zwingli hinzu: „doch die jm feer sind“ — und brüder kein maß halten“[15]), er geht zu Matth. 26, 29 mit dem „wynstockgschlecht um glych wie die suw mit der orglen, und wenn er lang gnug suwiert, so schlächt er druf, daß die claves gen himmel springend“.[16]) Zur Exemplifizierung des Tropus gebraucht Zwingli das Beispiel: „Luther ist ein Luchs“ d. h. ist listig wie ein Luchs, oder: „Luther ist ein grober bengel d. h. er ist unbhouwen und unmenschlich“.[17]) Luther „böldert“[18]), und immer wieder kommt es bei ihm darauf hinaus: *αὐτὸς ἔφα* i. e. Burkart hats gheissen“[19]); er ist „hön“ (zornig) dazu, daß er uns erschrecke, daß wirs nit dörind andern“[20]), sein Buch ist kein neues Testament, wohl aber ein „nüwes lästerment“[21]), er läuft „zu den alten sophistischen stücklinen hinder sich, fart den holzweg, so ist es lam, was er ze handen nimmt“.[22]) Seine Abendmahlsansicht kommt auf eine „lästerliche irrung hinaus“[23]), er „redet frech“[24]), „gar nit nach vermögen gotteswort“[25]), bringt „nüzid dann sinen tand“[26]), dabei droht er den Zwinglianern, es werde bald mit ihnen aus sein[27]); es ist noch gnädig, wenn er sie „tolle Leute“ nennt, in der Regel

---

1) ib. 222. 2) ib. 95. 3) ib. 98. 4) ib. 104. Zur Sache vgl. WA. XV, 340, vgl. XVIII, 118. 5) a. a. O. 105. 6) ib. 107. 7) ib. 111.
8) ib. 115. 9) ib. 117. 10) ib. 118. 11) ib. 119. 12) ib.
13) ib. 120, vgl. 133. 14) ib. 122. 15) ib. 16) ib. 130.
17) ib. 131. 18) ib., vgl. 136, 184. 19) ib., vgl. 189, 204, 211, 213. 216.
20) ib. 132. 21) ib. 133. 22) ib. 23) ib. 135, vgl. 149.
24) ib. 136, vgl. 154. 25) ib. 144. 26) ib. 27) ib.

pflegt er von „Teufel“ zu sprechen, „so ein fründlichen geist hat er!“[1] Seine Lehre von der Vermischung der beiden Naturen ist „ein schöns sophistisch pößlin“[2], er führt „ein lange stempny us der sophisten waffenkammer“, „köppisch und göugglerisch“ redet er und schreit Krokodilstränen.[3] Das hilft aber alles nichts; er „stat so jämerlich da und schwitzt wie einer, der sins väterlichen erbs die lezten schanz darschlächt“ („ist nun [nur] ein schimpf, malet aber Luthers verzwyflung wol“).[4] Luther „will alls verbrechen, vermischen und verwirren“[5], er „brucht dratstücklinen“[6], ja, wenn Zwingli in Luthers Buch hineinschaut, so ist ihm „als sähe ich ein suw im blumengarten, so unsuber, so untheologisch, so uneigenlich redt er von gott und allen heiligen dingen“[7], mit „Quacklery gat er um“[8], „wätschet hin und wider“[9], „blendt und verfürt mit prächten und prallen“[10], „schlächt härt mit dem schlegel druf[11], es gilt „Bschyß“ bei ihm wie auf dem Markte zu Zurzach[12], denn er bringt „Kunststücke“ herfür[13] oder macht's wie ein Geiger: „der thut einen strich ob sich, den andren nid sich, und blybt gar nit uf eim“.[14] Von Unparteilichkeit ist bei Luther keine Rede: „was sinen tand nit gewunnen gibt, ist geister, schwärmer, bildstürmer[15] — da hatte Zwingli nur zu sehr Recht. Er ist schließlich ganz von Gott verlassen: mit dem Teufel fängt er an, mit dem Teufel hört er auf. Dahinter aber steckt Gottes Wille: „also ordnet gott, so wir one sin wort wellend wys syn, daß wir ze narren werdend“.[15] „Es ist die hand gottes, und ist ze besorgen, er hab sich vergangen, daß jn gott also fallen laßt“.[16] Aber Luther ist ja unbelehrbar, sein Sinn steht nicht auf Frieden: „ich hab nit zwyfel, Luther werde aber (mals) etwas suchen, daß er den krieg nit so lychtlich von hand geb“.[17] Sein ganzes Buch ist „nüzid dann ein verfürende luge“.[18]

Die Liste des Tadels ist größer als die des Lobes, es ist Zwingli schwer geworden, sich nicht hinreißen zu lassen. Aber in die Maßlosigkeit Luthers verfällt er nicht. Davor bewahrt ihn schon ein sicheres, starkes Selbstvertrauen in den Sieg seiner Sache. Wenn er wiederholt[19] es den beiden Fürsten vorrückt, daß seine Schriften in lutherischen Ländern, speziell in Sachsen, nicht gelesen werden dürfen — was übrigens in dieser Allgemeinheit nicht stimmte — so trumpft er trotzdem damit auf daß „die warheit, die by uns stat, dennoch zunimmt“.[20] „Also wellend wir Luthern zugesagt haben, daß wir jn ie mee und mee werdend z'winkel tryben, also daß er sich gottes rechter und gsunder erkanntnuß verlögnen muß, oder aber er muß disen irrtum verlougnen. Ich rechen ouch, daß er sich darum verzyhe mee ze schryben, daß er sicht, daß wir jm gsigen werdend, wie vil er joch schrybe“.[21]

---

1) ib. 160. 2) ib. 170. 3) ib. 172. 4) ib. 173, vgl. 220.
5) ib. 176. 6) ib. 191. 7) ib. 192. 8) ib. 193. 9) ib. 194.
10) ib. 198. 11) ib. 203. 12) ib. 204. 13) ib. 205.
14) ib. 211. 15) ib. 221. 16) ib. 213. 17) ib. 184.
18) ib. 157. 19) z. B. a. a. O. 96, 101. 20) a. a. O. 96. 21) ib. 221.

Sehr klar tritt in Zwinglis Erwiderung die verhängnisvolle Wirkung des absichtlichen Heranrückens Luthers an die Katholiken heraus. Zwingli stellt ihn infolgedessen mit diesen auf eine Linie und macht ihn damit in der Öffentlichkeit nahezu zum Päpstler. Das mußte auf alle Fälle eine Verständigung, wenn an eine solche überhaupt gedacht werden sollte, sehr erschweren. War es überhaupt möglich, dieses auf Luther lastende Odium zu beseitigen? Bei den nachdenklichen Theologen vielleicht, aber auch beim oberflächlich urteilenden Volke? Es klang doch wie Zukunftsweissagung, wenn Zwingli sagte: „Es werdend ouch unsere kilchen, so sy die wort hörend vorlesen, nit verständig der meinung, die Luther und papst halt.“[1]) Zwingli macht ja selbst kaum einen Unterschied zwischen Luther und den Päpstlern. Es ist die gleiche Zumutung an den Glauben, „daß wir glouben söllind, daß diß brot sin lychnam oder sin lychnam im brot oder bym brot sye oder mit dem brot geessen werde“.[2]) Wenn Luther vom „Segnen“ des Brotes spricht, so antwortet Zwingli: „‚Segnen‘ redend die päpstler, von denen entlehnets Luther.“[3]) Ja, Luther ist noch schlimmer als die Päpstler, er schreibt „unredlicher von den dingen weder die päpstler selbs“; diese haben wenigstens die intentio actualis oder habitualis des konsekrierenden Priesters für notwendig erklärt, Luther hingegen macht die Fleisch und Blut Christi zu den Elementen hinzutragende Wortwirkung ganz von der die Worte sprechenden Person unabhängig.[4]) Aufs letzte gesehen freilich, meint Zwingli, liegt da doch der katholische Sakramentsbegriff und katholische Glaubensbegriff zum Grunde: der Gedanke „kummt us's papsts kocher; deß muß sich einer bhelfen, der nit rechte pfyl hat“.[5]) Würde der Genuß von Fleisch und Blut Christi für den Glauben eine Bedeutung haben, so „wär der papst glöubig; dann er je nach Luthers meinung den lychnam Christi isset“.[6]) Schwer verübelt es Zwingli Luther, daß er in der Trinitätslehre „die römischen kilchen zu eim zügen anzieht“. Das ist für den Schweizer von vornherein ganz unmöglich, diese Kirche ist „gar gottlos. Und ich gloub, welcher einen rechten waren glouben hab, der sehe, daß die römische kilch waren christenlichen glouben nie gehebt hab, syt daß der pracht des päpstischen primats ufkommen ist“.[7]) Darum sollte auch Luther über Maria sich etwas korrekter ausdrücken; Christi göttliche Natur kann nur vom einigen Vater geboren werden. Es muß der Verdacht auf die auf Schweizer Gebiet übliche Rede „an den kanzlen in den päpstischen kilchen“ vermieden werden: „wer wäre gott, wenn jn Maria nit geboren hätte“? Denn damit wird die Ehre des Schöpfers in die der Geschöpfe verkehrt.[8]) In ihrer Wirkung am gefährlichsten sind folgende zwei Äußerungen, die Zwingli mitteilt: „Luther habe sich gerümt, er welle das

---

1) ib. 98. 2) ib. 99.
3) ib. 119. Vgl. den Text der Vulgata: „benedixit“ zu Mt. 26 26 und Mc. 14 22
4) a. a. O. 121. 5) ib. 122. 6) ib. 136. 7) ib. 216. 8) ib.

papsttum wol widrum ufrichten, so er welle“[1]), und: „die unsinnigen päpstleren schryen an den kanzlen: Luther hat erst des Zwinglis ketzery recht an'n tag bracht, daß er Christum ein luteren menschen macht“.[2]) Wie konnte eine Vereinigung mit diesem Luther möglich werden, der einerseits sich zutraute das Papsttum wieder aufzurichten, d. h. nach Anschauung Zwinglis und der Seinen die Gottlosigkeit, andererseits sich den Dank der Katholiken verdiente, weil er Zwinglis Ketzerei bloßstellte?! Die Liierung Luthers mit den Katholiken enthüllt hier nur zu deutlich ihre verhängnisvolle Wirkung. Eine Tragik aber liegt darin, daß Zwingli selbst nun gerade diese Äußerungen an die Öffentlichkeit bringt.

Die Quelle für Zwinglis Darlegungen ist natürlich an erster Stelle Luthers „Bekenntnis vom Abendmahl“. Aber Zwingli gesteht offen ein, daß er noch nie Zeit gehabt habe, „sin buch von einet (auf einmal) ze lesen“[3]), Leo Judae hat ihn „uf dem spazierweg“[4]) auf einiges aufmerksam gemacht, auch Heinrich Bullinger hat patristische Autoritäten beigesteuert[5]), und einmal gesteht Zwingli, nur gedächtnismäßig zu zitieren.[6]) Wie schon früher[7]), zieht er wiederholt Luthers „Antwort deutsch auf König Heinrichs Buch 1522“[8]) heran, aber nicht sowohl um des Inhaltes der Abendmahlslehre als um formeller Fragen willen. „Luther bschilt den künig von Engelland übel, daß er klar nennet, das nit klar ist in dem verstand der glöubigen“[9]), oder: „er erkennt selbs gegem künig von Engelland, daß es nit ein artikel des gloubens sye, wie der künig darvon redt“[10]), oder: „Luther erkennt selbs wider den küng von Engelland, daß a posse ad esse, vom vermögen gottes zu also syn nit zimmt schliessen“.[11]) Zu ergänzen ist in allen drei Fällen: was Luther da recht ist, sollte ihm jetzt billig sein. Weiter zitiert Zwingli das Syngramma Suevicum[12]), Luthers „klein predgeli“, d. h. den Sermon von dem Sakrament des Leibs und Bluts Christi wider die Schwarmgeister[13]) und wiederholt die „postill über die epistel am christtag ‚in der höhen‘“[14]) — auf diese Stelle hatte Bucer im Briefe vom 30. April 1527 Zwingli hingewiesen[15]) als verwertbar in der Frage des Unterschiedes der beiden Naturen in Christus. Endlich erwähnt Zwingli am Schluß[16]) kurz „das sammelbüchlin Pascasii, das gänzlich mit uns ist“, das „iez in kurzen tagen ein unduldiger Job mit sinen annotationen i. e. zuhinzeichnen bsudlet hat“ — die oben[17]) gekennzeichnete Ausgabe der Abendmahlsschrift des Paschasius Radbertus durch Hiob Gast. Daß der mittelalterliche Gelehrte „gänzlich“ auf Zwinglis Seite stand, ist eine bloße Behauptung; um ihren Beweis hat sich Zwingli

---

1) ib. 134. 2) ib. 152.
3) a. a. O. 113. 4) Vgl. dazu Zwinglis eigene Äußerung oben S. 646.
5) a. a. O. 184. 6) ib. 120. 7) Vgl. oben S. 469. 8) WA. X 2, 227 ff.
9) 2 2, 99, vgl. WA. X 2, 245 f. 10) ib., vgl. WA. X 2, 239, 247.
11) 2 2, 149, vgl. WA. X 2, 261 (?). 12) 2 2, 100. 13) ib.
14) ib. 157, 158, 165, 167, 168, 169, 179, vgl. WA. X 1, 142 ff.
15) IX, Nr. 613, vgl. oben S. 545. 16) 2 2, 223. 17) S. 567 f.

nicht sonderlich gekümmert, immerhin hat er die Schrift gelesen, es ist zu wenig tief, wenn auch nicht ganz unrichtig, nur einseitig empfunden, wenn er sagt: „der fromm Pascasius redt vom lyblichen essen und verstat (darunter) nun (nur) das sichtbar nachtmal und sacrament; darnach aber redt er harwidrum vom rechten geistlichen essen, daß man wol sicht, daß er's nun (nur) für ein zeichen ghebt hat.“ Diese Umdeutung des mittelalterlichen Theologen wurde Zwingli dadurch möglich, daß Paschasius Radbertus in der Tat noch Reste spiritualistischer Anschauung vortrug, sofern er den Genuß des Leibes und Blutes Christi durch die Ungläubigen ausschloß und betonen konnte, daß sie Objekt eines rein geistigen Genusses seien. Die von Zwingli gemachte Unterscheidung zwischen dem, was der fleischliche Mund berührt, und dem, was der Glaube schaut, liegt tatsächlich bei ihm vor, aber das war nur die eine, augustinische Seite seiner Auffassung, Zwinglianer war er darum noch lange nicht. Wenn er andrerseits betonte, daß der Glaube den von Maria geborenen, am Kreuze leidenden, und aus dem Grabe auferstandenen Leib Christi genießt, so gehörte er im Kerne eben doch auf die Seite Luthers.[1]) „Nur ein Zeichen“ war das Sakrament niemals für ihn.

Luther hatte im großen Bekenntnis vom Abendmahl sich deutlich darüber beschwert, daß die Schweizer immer auf seine früheren Schriften von „vor fünf Jahren“ zurückgriffen[2]), hatte also damit indirekt eine Entwicklung seiner Abendmahlslehre selbst zugestanden; das ist der Grund, warum Zwingli bissig bei der Erwähnung des „Sermons von dem Sakrament des Leibs und Bluts Christi“ beifügt: „das nit vor vier oder fünf, sonder innert dryen jaren ist usgangen“[3]), das auch der Grund, weshalb er nicht mehr wie ehedem den früheren Luther gegen den späteren ausspielt, vielmehr, wirkungsvoller, Selbstwidersprüche in Luthers „Bekenntnis“ selbst nachzuweisen sucht. Es ist „als hell der tag, wie Luther mit dem buch nit allein wider sin vor usgegoßne bücher, sonder wider sich selbs in dem buch ist“[4]), heißt es sofort im Anfang der Widmung. Und wenn Luther die Uneinigkeit im gegnerischen Kreise wiederholt betont hatte, so gibt Zwingli die Differenz mit Karlstadt in der Auslegung der Einsetzungsworte offen zu, betont aber mit Recht: „die meinung ist einträchtig: der substanz und wesens halb ist nüzid denn brot und wyn; des sacraments halb ist es ein herrlich brot, ein eerlich brot, das mit züchten und erinnerung der conscienz soll geessen werden.“[5]) Umgekehrt sind die Gegner „uneinser dann uneins“. Die Päpstler — die also völlig neben den Lutheranern rangieren! — lehren die Substanzverwandlung, Luther läßt „wesenlich brot und wesenlich lychnam Christi mit einander“ sein „und nennet es ein fleisches brot“, die schwäbischen Syngrammatisten „sagend, er syg im Brot oder under dem brot“.[6]) Darin sieht

1) Vgl. Loofs RE³ I, 64, Hauck ib. XVI, 397 f.
2) WA. XXVI, 509, vgl. 296 f., 432 u. ö. 3) 2 2, 100, vgl. 95, 149.
4) ib. 95. 5) ib. 101. 6) ib. 100.

Zwingli flagrante Uneinigkeit. Aber seine Polemik ist hier höchst unglücklich und wohl nur so zu erklären, daß er Luther nicht genau gelesen hat und gedächtnismäßig zitiert. Luther war ausdrücklich[1]) auf jene vermeintliche Differenz zwischen sich und den Schwaben eingegangen und hatte sie als durchaus unwesentlich erklärt —, so gut wie Zwingli die zwischen sich und Karlstadt. Ja, wenn Zwingli Luther sagen läßt, „er hab nie geleert: im brot, er habe jm wol dero meinung lassen gfallen", und sich dann den Triumph gönnt, das Gegenteil zu beweisen, so ist das direkt falsch. Luther hatte genau umgekehrt zugegeben, gesagt zu haben: „im Brot" und an dem guten Recht dieser Formulierung festgehalten.[2]) Richtig hingegen hat Zwingli beobachtet, daß Luther im weiteren Verlauf seiner Schrift wenigstens Zwinglis und Oekolampads Ansicht für sachlich identisch erklärt hatte.[3])

Die sachliche Auseinandersetzung mit seinem Gegner hat Zwingli, wie er in der Widmung angibt[4]), in drei Teilen disponiert: „erstlich über sin buch, wie groß es joch ist, zum kürzisten antwurten; demnach, was in dem widerfechten siner irrungen nit gnugsam erlüteret ist, im anderen teil erklären und befestnen; und zum lezten, was er unrechts hat usgossen in sinem glouben, hell anzeigen". An Klarheit leidet diese Einteilung nicht, in Wirklichkeit kommt sie etwa darauf hinaus, daß Zwingli im ersten, umfangreichsten Teil Luther widerlegt, im zweiten seine Ansicht positiv dogmatisch-exegetisch entwickelt, im dritten mit Luthers Bekenntnis am Schluß seiner Schrift sich auseinandersetzt. Wiederholungen fehlen nicht. Zwingli folgt zunächst dem Gedankengang Luthers, um dann immer freier von ihm zu werden und am Schluß zu ihm zurückzukehren.

Im Ausgangspunkt ist Zwingli mit Luther eins: die h. Schrift ist an sich klar und eindeutig. „Und so zwey wort erstes ansehens wider einander sind, schirmt der gloub, daß man darum gott nit lugenhaft sölle verdenken und spricht: Alle menschen sind lugenhaft, allein gott ist warhaft, deßhalb der mangel an dir ist, nit an gottes wort, in dinem verstand, nit im göttlichen fürnemen."[5]) Das hätte Luther ohne weiteres bejaht, es kam nur darauf an, wer denn nun das Gotteswort richtig verstand. Darum bemühte man sich mit exegetischen und dogmatischen Gründen; da es aber hier nur ein Entweder—Oder gab, mußte ganz folgerichtig der vom eigenen Glauben Abweichende als gottlos erscheinen.

So versteht Luther das „ist" der Einsetzungsworte falsch. Die „Regel" nämlich: „wo das wörtlin ‚ist' in einer rede gefürt wirt, da redet man gewißlich vom wesen des selbigen dinges und nicht von seim deuten"[6]) wird von Luther selbst ja nicht gehalten. Johannes ist ja nicht Elias, sondern, wie Luther selbst zugesteht[7]), „Elias glych". Und nun meint

1) WA. XXVI, 264 f. 2) ib. 265. 3) 2_2, 100, vgl. WA. XXVI, 489.
4) 2_2, 97. 5) 2_2, 99. 6) WA. XXVI, 383.
7) ib. 279, vgl. 274. „Elias glych" sagt übrigens Luther nicht, sondern: Johannes ist ein neuer Elias.

Zwingli: „das ist ouch, das wir sagen, daß ‚ist‘ in der gschrift nit allweg wesenlich genommen wirt. Welchs wir mit den worten darthund: Elias hat Johannsen bedüt, oder: Johannes bedütet, das ist: ist glych Elian“.[1]) Hier liegt offenbar das Recht auf Zwinglis Seite. Er und Luther operieren mit einem verschiedenen Wesensbegriff. Luther abstrahiert Wesenseigentümlichkeiten von allerlei Erscheinungsformen und kann darum „Wesen“ überall da finden, wo sich einige oder alle jener Eigentümlichkeiten finden; so ist ihm z. B. eine hölzerne Rose wesentlich eine Rose so gut wie die Blume, weil sie gewisse Eigentümlichkeiten, wie Gestalt, Größe usw. der Rose aufweist. Zwingli hingegen geht von der Realität der Einzelerscheinung bzw. der Gattung aus und sieht das „Wesen“ in ihr. „‚Ros‘ heißt eigenlich, wesenlich und natürlich den blumen, der uns allen erkannt ist.“ Eine hölzerne oder papierne Rose ist daher keine „rechte Rose“; denn sonst könnte man ebensogut sagen: ein Rechenpfennig, der beim Spiele der Kinder von ihnen als Gulden gebraucht wird, sei ein „rechter Gulden“ — was insofern freilich nicht ganz stimmte, als der Rechenpfennig kaum Eigentümlichkeiten eines Gulden aufweist. „Ein iedes wort ist nun (nur) ein wort, als auch die logici de univocis, aequivocis und denominativis redend, und heiße aber vil ding; welche vil ding nit mögend machen, daß darum das einig wort vil sygind, ... ein wort blybt, und werdend aber vil ding mit demselben einigen wort benamset.“[2]) Man erkennt unschwer: die Gegensätze zwischen Nominalismus (Luther) und Realismus (Zwingli) spielen in diese Dialektik hinein.[3]) Wollte man Math. 13, 38 das ‚ist‘ „wesentlich“ nehmen, so „gloubt kein bur, daß ein acker die welt sye“. Luther möge nur einmal die Worte: „Acker heißt die Welt“ ins Lateinische übersetzen, „hab ich nit zwyfel, er werde müssen sagen: ager significat mundum.[4]) Sehr richtig hat Zwingli den wunden Punkt in Luthers Anwendung seines Grundsatzes auf 1. Mos. 41, 2 ff. erkannt[5]): „er sollt bewären, daß sy (die sieben Ochsen und sieben Jahre) ein ding wärind“; tatsächlich waren sie „wesenlich nüzid, ne *σκιᾶς ὄναρ* quidem, dann ein lutrer troum“. Exod. 2, 11 beweist, daß bei den Juden „ist“ = bedeutet gängig war. Infolgedessen ist es gleichgültig, ob man das *τοῦτο* der Einsetzungsworte auf das Brot oder die ganze Aktion bezieht; „dann so es glych das gegenwürtig brot zeiget, so verstat man doch durch das brot die ganzen action, das ist, den ganzen handel der danksagung.“[6]) Das Brot ist dann ebensogut synecdochisch zu deuten, wie das Passahlamm.

Wenn Luther betonte, der Relativsatz: „der für Euch gegeben wird“, könne sich nur auf die Substanz beziehen[7]), so stellt Zwingli,

---

1) 2 2, 103, 105, vgl. oben S. 624. 2) 2 2, 104.

3) Vgl. 2 2, 105: „So kummt Luther mit sölchen worten: einerley wort werdind zweyer- oder viererley wort, da er sagen sollt: Ein wort wirt vilfaltig gebrucht und blybt doch nun (nur) ein wort (quorum nomen est idem) heißt aber oder dütet vil ding, die nit eins sind (res autem diversae). 4) 2 2, 105. 5) Vgl. oben S. 624.

6) 2 2, 107. 7) WA. XXVI, 280 f., 462 f. (Zwingli referiert frei.)

wie schon früher, die Frage, ob der Leib des so sprechenden Christus „untödemlich und unsichtbar“ gewesen sei oder nicht? Offenbar war er „tödemlich“ und sichtbar. Hat Christus diesen Leib den Jüngern zu essen gegeben?! Wenn ja, „so folget gewiß, daß er ouch empfindlich und sichtbarlich jnen ggeben sye, dann unempfindlich und unsichtbar ist er nit tödemlich“. Wenn nein, so müßte er im Abendmahl gleichzeitig „tödemlich und untödemlich“ gewesen sein; das aber ist unmöglich, denn der Leichnam ist erst nach der Auferstehung „untödemlich“ geworden. So sucht Zwingli den Gegner in die Enge zu treiben, und Luther hatte sich hier tatsächlich nur durch den Rekurs auf das Wunder retten können.[1]) Den Einwand: aber bei der Verklärung vor Petrus, Jakobus und Johannes sei Christus doch auch schon vor der Auferstehung im Herrlichkeitsleibe hier auf Erden gewesen, erledigt Zwingli mit den Worten: „die selb(v)erklärung nit die (v)erklärung ist gewesen, die er nach der urstände gehebt hat, noch ein blybendė, sunder ist mee von der jüngeren wegen beschehen, jnen einen gustum oder bitz ze geben siner und unser künftigen glori und fröud.“[2]) Wenn die Worte: „das ist mein Leib, der für Euch gegeben wird“, wörtlich zu verstehen sind, so können sie sich „der Substanz und Wesen nach“ nur auf den irdischen Leib Christi beziehen, der in den Tod gegeben wurde; im anderen Falle, d. h. wenn der Auferstehungsleib schon vorhanden gewesen wäre, hätte Christus sagen müssen: „das ist mein Leib, der für Euch gegeben worden ist“.[3]) Ein Rückzug auf die Einheitlichkeit der Substanz, die doch in beiden Fällen die gleiche sei: „hoc est corpus meum, quod est vel erit clarificatum, hie blybt die substanz und wesen“ und nur die Qualität („Wichtigkeit“) ändere sich, erklärt Zwingli für eine Sophisterei; es handelt sich nicht um bloße Qualitätsveränderung, vielmehr de differentiis essentialibus[4]), „wesenliche und unabläßliche eigenschaften iedwedre zu jrer zyt“. „Also ‚das ist min lychnam, der für üch gegeben‘ zeigt ie an, daß der lychnam tödemlich sye und für uns gegeben werde mit dem tod, nit mit der urstände oder (v)erklärung; denn erstehnde hat er das werk des heils nit vollwürkt, sunder mit dem sterben.“ Wenn Luther das Brot im ersten Nachtmahl Christi auch den Leichnam Christi sein läßt, so muß folgerichtig auch das Brot in den Tod gegeben sein.

Im Anschluß an seine frühere[5]), von Luther verspottete Unterscheidung von Tat- und Heiß- oder Gebietworten präzisiert Zwingli den beiderseitigen Lehrunterschied treffend dahin: „Summa, der span zwüschend Luther und uns ist an dem ort, daß wir nit nachlassend, daß zu dem nachtmal die wort darum müssind gesprochen werden, daß sy etwas machind; dann da etwas machen ist nit das fürnemen des nachtmals, sunder mit glöubigem herzen harzukommen und danksagen.“ Gewiß,

1) Vgl. oben S. 625. 2) 2 2, 109. 3) 2 2, 110f. 4) 2 2, 112ff.
5) Vgl. oben S. 557.

sollen die Worte vorgelesen werden, aber sprechen oder lesen „machen nicht den Leichnam Christi“ [1]) Davon hat Christus nichts gesagt. Die von Luther [2]) für das Gegenteil angeführte Parallele des kraft göttlichen Heißens Wasser aus dem Felsen schlagenden Moses stimmt insofern nicht, als gerade die Heißung: „wenn Ihr sprecht, ‚das ist mein Leichnam‘, so will ich gegenwärtig sein“, fehlt. „Mit den Worten einer materi kraft geben“, steht nirgends in den Abendmahlsberichten.[3]) Das kommt auf „rechte zoubery“ hinaus.

Hatte nun gar Luther, um die Objektivität des Sakramentes ganz sicher zu stellen, die Wirkung jener Worte ganz vom Glauben unabhängig gemacht, so stellt Zwingli dem das „gemeine gsatz Christi“ gegenüber, „daß, wo wunderwerk von gott durch die menschen bschehend — das Essen Christi im Nachtmahl ist aber zweifellos ein Wunder — muß der mensch glöubig sein“.[4]) „Also ouch im nachtmal, welcher nit glouben hat, wurde vil ee den tüfel dahin bringen weder den lychnam Christi.“ Zwingli glaubt hier wieder den früheren Luther gegen den späteren ausspielen zu können; er schreibt jenem den Gedanken zu: „wo gloub nit sye, esse man den lychnam Christi nit, allein den glöubigen werde es der lychnam Christi, die unglöubigen aber, die essend jnen selbs nun (nur) ein verdammnuß, nit den lychnam Christi“.[5]) So aber hatte Luther nie gesprochen, und Zwingli beweist mit diesem Zitat nur, wie er Luther gelesen hat; er ist zwar seiner Sache selbst nicht ganz sicher gewesen: „das sind on gfärd die wort, die er etwa brucht, bin ich recht yndenk“. Es ist auch nicht richtig, wenn Zwingli das Absehen Luthers vom Glauben an diesem Punkte als der Antithese gegen Zwinglis Satz, daß niemand wissen könne, ob Christi Leichnam gegenwärtig sei, entsprungen faßt.[6]) Die Objektivität des Sakramentes hat Luther stets unerschütterlich, weil verankert in der göttlichen Verheißung, festgestanden.[7])

Aber kann man denn, wie doch die Schrift sagt, an „Leib und Blut Christi schuldig“ werden, wenn man der Substanz nach nur Brot ißt und Wein trinkt? Zwingli antwortet mit einem Vergleich: so gut wie ein ungetreuer und durch seine Untreue dem Fürsten einen großen Verlust zufügender Wächter des crimen laesae maiestatis am Fürsten schuldig wird, oder so gut die, welche Arme nicht gekleidet und gespeist haben (Mt. 25, 45),

1) 2 2, 118, vgl. 132: „Das aber die wort mit jnen bringind, das sy lutend, das ist ein narrecht dicht.“

2) WA. XXVI, 285. 3) 2 2, 119. 4) 2 2, 121. 5) 2 2, 120.

6) 2 2, 122.

7) Vgl. die treffenden Worte von P. Wernle: Luther 1918, S. 27ff., besonders 37: „Luther will die Religion im Absoluten verankern, will ihr den Felsengrund sichern, auf dem sie jedem noch so furchtbaren Ungewitter trotzen kann. Das kann er nur, wenn er dem höchstgespannten Subjektivismus des Glaubens die allerstrengste Objektivität des göttlichen Verheißungswortes als Grundlage gibt.“ Ein solches Verheißungswort sind die Einsetzungsworte, deren Wirkung daher transsubjektiv sein muß.

an Christus schuldig werden, so gut wird am Leichnam und Blut Christi schuldig, wer „nit rechtgeschaffen zum nachtmal gat“. Es „wirt des lychnams und bluts des herren schuldig, der jm das nachtmal nit recht begat, darin hoch lobt und dankt um den tod, den er erlitten hat“.[1]) „Würdig“ hinzutreten heißt: „recht geschickt, wie es zum nachtmal ghört, glöubig, dankbar, züchtig und trüw, daß keiner mit unglouben darin erschyne“[2]) — einen Unterschied zwischen „unwürdig“ und „ungläubig“ macht also Zwingli nicht. Glaube ist vor allen Dingen erforderlich, denn ohne Glauben kann man nicht danken; daneben Ordnung, Andacht, Gottesfurcht. Damit tritt zur Danksagung die Verpflichtung zu sittlicher „verbeßrung“ hinzu, wie sie auch in der Gemeinschaftlichkeit des Mahles zum Ausdruck kommt. „Den Leib des Herrn unterscheiden“ heißt „nüzid anders weder die kilchen mit jrem houpt entscheiden von andren versammlungen, höher und sunder rechnen“.[3]) Und wenn in Korinth die Reichen beim Abendmahle die Armen verachteten, so sollen wir dagegen alle, die mit uns dort erscheinen, als „unsere Glieder“ ansehen, „die wir mit spysen, kleiden, versehen söllend als uns selbs. Das ist den lychnam des herren nit verachten, sunder hoch und recht achten; dann wir, die menge, sind sin lychnam“. „Rechter gloub und liebe des nächsten“ sind, kurz gesagt, „die ordnung und zucht“ des Abendmahls. Das heißt aber nicht Verkleinerung des Sakramentes, „sunder wir zeigend die eigenlich vereerung und zucht an“.[4]) Zwingli glaubt mit dieser Deutung auch Ambrosius und Augustin auf seiner Seite zu haben, und daß letzterer das Sakrament „den Leib Christi“ nennt, ficht ihn nicht weiter an; das ist Sprachgebrauch, „wie die Italier noch hüt by tag corpus domini nennend diß sacrament, und doch nun (nur) verstanden das sacrament, das ist, zeichen und besunder maß, das in der danksagung ist herumgetragen“.[5])

Indem nun aber jene Worte mit dem Abendmahl verknüpft werden, gewinnen die Elemente, die substanzlich Brot und Wein bleiben, auch Wert; sie sind „der bedütnuß und bruch nach hoch ze vereeren und fürchten“.[6])

Wenn Luther zur Verdeutlichung der Einheit von Brot und Leib Christi das Wort sacramentaliter gebraucht hatte[7]), so benutzt Zwingli die richtige Empfindung, daß damit gar nichts erklärt sei, zu der Unterstellung „sakramentlich“ sei nichts anderes als „bedeutlich“. Er kann mit der ganzen Konsubstantiation nichts anfangen; wenn das Brot wesentlich der Leichnam Christi ist, so muß das Brot auch gekreuzigt und auferstanden, ja, von Maria geboren sein, „dann wenn es wesenlich der lychnam Christi ist, so muß jm je gegnen, das ouch Christo gegnet“.[8]) Damit wird er natürlich Luther nicht gerecht; eine derartige Vereinerleiung lag ganz

1) 2 2, 125. 2) 2 2, 126. Vgl. 127 die Berufung auf Ambrosius.
3) 2 2, 128, vgl. 129. 4) 2 2, 129, vgl. 134. 5) 2 2, 130.
6) 2 2, 130. 7) Siehe oben S. 634f. 8) 2 2, 131.

außerhalb von Luthers Gesichtskreis. Ist das Brot nicht substanzlich der Leichnam Christi, so ist für Zwingli nur die tropische Deutung möglich.[1]) Luthers praedicatio identica verfocht aber gerade das Nebeneinander der Substanzen. Zwingli kann hier die Katholiken konsequenter finden als Luther und Luthers Kokettieren mit ihnen von da aus verstehen — „warum sagt er dann aber von sacramentlicher einigkeit oder gegenwürtigkeit des lychnams? Welchs mee mit uns hellet weder mit den päpstlern.“[2])

Die Verbindung des Abendmahls mit der Sündenvergebung lehnt Zwingli wiederum damit ab: „wenn mit dem essen die sünd verzigen wurdind, so wärind zween weg des sündverzyhens, einer des lyblichen essens, der ander des lyblichen sterbens.“[3]) Luther gibt ja selbst zu, daß Christus uns durch unser essen nicht erlöst hat;[4]) „so wirt auch durchs essen die sünd nit verzigen, noch vil weniger die verzyhung usgeteilt.“ Wenn aber im Essen die Verzeihung nicht liegt, wie sind dann den Jüngern im Nachtmahl die Sünden verziehen worden?! Es wird doch wohl dabei bleiben müssen, „daß in dem einigen tod Christi verzyhung der sünd sye, und daß dero der mensch allein durch den geist in sinem herzen innen wirt, so gottes geist unserem gmüt kundschaft gibt“[5]); die Sakramente vermögen es nicht zu leisten, den Glauben zu geben, „ouch das fleisch und blut Christi nit“.

Den Beweis, daß Christus „zu eim mal an zweyen orten gwesen, am einen unsichtbar, am andren sichtbar“,[6]) findet Zwingli von Luther nicht geführt. Nur die Gottheit ist allenthalben, ein ens rationis aber nicht. Luther kann dagegen nur aufkommen einmal durch den Rekurs auf das Wunder — „gott sye es möglich, einen weg ze finden, der uns unerkannt sye, welchen weg er lyblich by uns syn mög, dann gott sygind alle ding möglich“ — sodann durch die Polemik gegen die Allöose. Für Zwingli ist die leibliche Realpräsenz ein für alle Mal ausgeschlossen durch den begrenzten Charakter des Leibes; Christus kann leiblich in der Welt nunmehr nur durch den Glauben gegenwärtig sein, „der jn erkennt waren menschen und gott hie gewesen und gstorben syn und iez zur grechten gottes sitzen.“[7]) Seiner Gottheit nach ist Christus freilich allezeit bei uns, „daneben spricht auch die erkanntnuß des gloubens: Christus ist gott als wol als mensch, und ist nit möglich, daß gott nit allenthalb sye, so muß on zweyfel syn, daß Christus mit siner göttlichen kraft und hut by uns sye in ewigkeit. Von der göttlichen Natur ist nit möglich ze reden, daß wir die nit allweg gegenwürtig haben werdind.“[8]) Der Rekurs auf das Wunder macht schließlich Gott lügenhaft, alle Wesensqualitätsbestimmung hört auf — man merkt den Realisten!; denn so gut wie Brot

1) Ebenda. 2) 2 2, 135. 3) 2 2, 135, vgl. 147. 4) WA. XXVI, 294.
5) 2 2, 136. 6) 2 2, 137.
7) Ebenda, vgl. 143: „dann Luther noch kein creatur hat noch nie bewärt, daß die menschheit Jesu Christi mee dann an eim ort sye.“
8) 2 2, 141.

zugleich der Leichnam Christi ist, kann dann auch der Mensch eine Blume des Feldes und Mensch sein (Jes. 40, 6)![1] Zwischen dem sichtbaren Leib Christi auf Erden und dem unsichtbaren verklärten im Himmel ist rücksichtlich ihrer Begrenztheit kein Unterschied, beide sind „Leib“: „es ist gnug gehört, daß ouch der unsichtbar erklärt lyb nit allenthalb ist; so ist er ouch nit im himmel und in der welt zu eim mal.“[2] Die beiden Naturen Christi müssen rücksichtlich ihrer „personlichen eigenschaften“ scharf „unverruckt und unvermischet“ auseinandergehalten werden; beide Naturen erkennt Zwingli durchaus an, er will nur verhüten, daß man einer von ihnen zulegt, „das jro nit zimmt.“[3] Er glaubt dabei die „alten orthodoxi“ auf seiner Seite zu haben. Kein „theologus orthodoxus“ hat je gelehrt, daß Christi Leib alle Gewalt im Himmel und Erde habe, oder Christi Leib sei „allenthalben gleich wie die Gottheit.“[4] Die von Luther[5] herangezogene Stelle Joh. 17, 11 bedeutet, wie Zwingli an der Hand des Originaltextes dartut, nicht: ich bin nicht in der Welt und doch in der Welt, vielmehr: „ich bin fürhin nit in der welt“ = „ich wird nümmen in der welt syn.“[6] „Also redt Christus: er sye nümmen in der welt, uf die zyt der uffart.“

Zwingli hält es für nötig, die in diesen Ausführungen schon berührte alloeosis noch besonders eingehend zu erörtern, ohne doch Neues zu bringen.[7] „Alloeosis ist ein sölcher tropus, da die gebürlich eigenschaft verwechslet wirt.“ Auf Christus angewandt: „wenn ja von der einen natur gesagt wirt, das der andren ist, das ist alloeosis i. e. gegenwechsel oder gmeinsame der eigenschaften und wechsel.“ Es handelt sich um dasselbe Problem, das bei den Lutheranern die communicatio idiomatum darstellt[8] Auch Zwingli behauptet ja, „daß die würkungen, eigenschaften oder arten beider naturen in jm bliben, und ist doch ein Christus, gottes und des menschen sun, ein person des suns gottes, ein unzerteilter heiland.“[9] Die Eigenschaften der beiden Naturen können nun vertauscht werden, „daß, so von iedweder geredt wirt, das der andren ist, doch allein in concreto oder personlich, non in abstracto wesenlich.“[10] Ich kann „persönlich“ sagen: Gott ist Mensch; hier ist die Gottheit nicht die Menschheit, aber der Gott ist, ist zugleich auch Mensch. Würde man sagen: die Gottheit ist die Menschheit, so würde das eine Verkehrung der Gottheit in die Menschheit bedeuten; das ist „unchristenlich“; „dann

1) 2 2, 142: „Es wurd ouch nit war syn, daß gott alle creaturen mit underscheid gemacht hat, als die schöpfung wyst .... das folgete us Luthers praedicatio identica, da jm vil ding ein ding einsmals sind.“

2) 2 2, 146. 3) 2 2, 146, 148. 4) 2 2, 149. 5) WA. XXVI, 315 f.

6) 2 2, 150.

7) 2 2, 151 ff. Zwingli greift unmittelbar auf die Amica Exegesis zurück. Vgl. oben S. 477 ff. Anderseits exegesiert er Luthers Kirchenpostille; vgl. oben S. 545, 652.

8) 2 2, 152: „dann communicatio idiomatum i. e. gemeinsame der eigenschaften, heißt uns alloeosis gegenwechsel.“

9) 2 2, 153. 10) 2 2, 155.

die gottheit ist ein ewigs, unangefangenes, unlydenhaftes gut, so ist die menschheit ein geschaffen, lychtfälliges, lydenhafts ding“.[1]) Kann also eine wesentliche Vertauschung nicht statthaben, so „bhalt die menschlich natur in Christo allweg jr eigenschaft, vor dem tod die eigenschaft des tödemlichen lybs, und nach der urstände die eigenschaft des (v)erklärten lybs“; zu diesen Eigenschaften gehört aber die Begrenzheit, die Unmöglichkeit der Ubiquität.[2]) Luther unterscheidet nicht scharf zwischen den beiden Naturen, infolgedessen muß er sich bei einfältigen Laien der Mißdeutung aussetzen, auch die Menschheit Christi sei allenthalben oder die Gottheit sei „lydenbar“[3]) u. dgl. — mit anderen Worten: Zwingli spürt die Einseitigkeit der Verwertung der communicatio idiomatum durch Luther. Der Satz Luthers[4]): wenn ich glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilandes, ist nach Zwingli unklar und verworren; denn wenn Luther hier vom Leiden der Gottheit redet, so muß die Gottheit auch gestorben sein![5])

Die scharfe Unterscheidung der Eigentümlichkeiten der beiden Naturen zwingt nun aber Zwingli, dem vorzubeugen, daß sie von einander getrennt werden, die Personaleinheit zerreißt. Darum betont er, daß „in Christo Jesu die wesenlich natürlich gottheit ouch die wesenlich natürlich menschheit ein person“ ist, und „die ein natur, namlich die menschlich, in der person nit us jrem eignen bstand und enthalt ist; sunder, wie der gemeinen menschen lyb in der seel sinen bstand und enthalt hat, also hat die ganz menschheit Christi, lyb und seel, bstand und enthaltnuß in siner andren natur, der gottheit“. Zwingli beruft sich dafür auf Duns Scotus und Johannes Picus v. Mirandula, um dann den Schriftbeweis nachzubringen.[6]) Die Gottheit wohnt zwar in der Menschheit Christi, aber diese „in sin göttliche natur und person ufgenommen, blybt in jro, bstat und wirt erhalten“. „Und das ist personae constitutio i. e. das, so ein person macht, durch alle creatur hin, wenn zwo naturen überein und in ein bstand kommen. Est enim persona rationalis creaturae individua sub-

---

1) 2 2, 156 f. 2) 2 2, 158. 3) 2 2, 163 f.
4) WA. XXVI, 319 s. o. S. 627. 5) 2 2, 164 f.
6) 2 2, 166. Zu Duns Scotus vgl. R. Seeberg: Die Theologie des Johannes Duns Scotus, 1900, S. 235 ff. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Zwingli hier auf die Eindrücke seiner Studentenzeit als Schüler der Via antiqua zurückgreift. Die Übereinstimmung seiner Christologie mit der des Duns Scotus ist schlagend. Nur daß Scotus statt göttlicher Natur „Logos“ sagt. Die Einzelheiten s. bei Seeberg. Ich setze nur einen Satz hierher (S. 238): „Das Resultat dieser Erörterung ist also dies, daß die kreatürliche Person zur Logosperson im Verhältnis nur potentialer Abhängigkeit steht, und daß die Natur des Menschen fähig ist, gehorsam in das Verhältnis völliger Abhängigkeit zu treten, in dem sie von der Logosperson personiert wird“ Zu Picus vgl. Sigwart: Ulrich Zwingli (1855) S. 121 ff. Meine Entdeckung des von Zwingli benutzten Picus-Bandes stellt auch hier den Rückgriff auf Jugenderkenntnisse fest. Vgl. meine Schrift: Huldrych Zwinglis Bibliothek, 1921.

stantia."[1]) So wie die Seele der actus formalis des Leibes, so die Gottheit die erhaltende Kraft der Menschheit Christi. Auf diese Weise gewinnt Zwingli auf aristotelisch-skotistischem Wege eine Personaleinheit Christi und ist nun gewappnet gegen Luthers Vorwurf: „wo die werk zerteilet und gesündret werdend, da muß ouch die person zertrennet werden".[2]) Übrigens gibt ja Luther in der Kirchenpostille selbst zu, „daß die werk der beiden naturen so underscheiden sind, daß der göttlichen nit ggeben mag werden, das der menschlichen ist"![3]) Hier traf Zwingli in der Tat einen wunden Punkt der Christologie Luthers: er hob im Abendmahl die Menschheit in die göttliche Sphäre hinauf, um im sonstigen Erdenleben Jesu die beiden Naturen auseinander zu halten. Diese Unterscheidung zwischen Abendmahlsleib und sonstiger irdischer Leiblichkeit rücksichtlich der Wesenseigentümlichkeit kennt Zwingli nicht. Er sieht darin ein „Vermischen der Naturen".[4]) Es ist aber — gegen Luthers Meinung[5]) — für Zwingli tatsächlich denkbar, daß die Gottheit an einem Orte ist, an dem die Menschheit nicht ist. Z. B. am Kreuz verließ ihn die Gottheit, die Menschheit blieb hangen. „Also wirt ouch die person nit trennet, da die menschheit nit allenthalb ist, wo die gottheit ist."[6]) Wenn Luther an der Sonne exemplifiziert hatte[7]), so Zwingli auch, nur natürlich in seinem Sinne: „Die sunn ist an jrem himmelkreis, und ist kein sunnenschyn noch tag in der ganzen welt, er ist von der einigen sunnen, und wirt ouch die sunn genennet. Noch ist das corpus, der lyb, der sunnen nit hieniden. Und kann also die kraft, der schyn und der glanz der sunnen allenthalb syn, und ist der sunnen lyb nit allenthalb, sunder nun (nur) an einem ort. Also ist das göttlich wesen allenthalb, und wo man sagen kann: da ist gott, da kann man sagen, da ist der gott, der mensch ist. Aber das kann man nit sagen: Wo gott ist, da ist der mensch."[8])

Die „stempny us der sophisten waffenkammer", die dem Ockamismus entstammende Unterscheidung der termini circumscriptive, definitive und impletive[9]), sucht Zwingli für sich in Anspruch zu nehmen, indem er ihr einen teilweise anderen Sinn gibt. Dem Leib Christi ziemt nach Zwingli einzig und allein die „beschrybung", die Luther ausschließt, d. h. das circumscriptive; der Leib Christi ist eben „der art, daß er an einem ort allein

---

1) 2 2, 166.

2) 2 2, 167: „Es wirt ouch darum von den theologis us gottes wort ermessen, daß sin menschheit, das ist: ware lyb und seel, in dem bstand und erhaltnuß der person des suns gottes ufgenommen ist"; „darum", nämlich: um die Einheit der Person zu garantieren.

3) 2 2, 168, vgl. WA. X, 1, S. 150ff., 176. Man darf nicht etwa sagen, das eine Mal handle es sich um den verklärten Leib, das andere Mal um den irdischen Leib; der Gedanke hat zwar sicher Luther seine Theorie erleichtert, aber er behauptete doch auch, daß Christus den Aposteln seinen Leib — vor der Verklärung — zu essen gab!

4) 2 2, 169. 5) WA. XXVI, 332. 6) 2 2, 169.

7) Siehe oben S. 632. 8) 2 2, 170. Dasselbe Beispiel noch einmal 176.

9) Vgl. oben S. 628f.

ist ganz mit allen sinen gliden“, natürlich auch der verklärte Leib[1]), so gut wie nach 1. Cor. 15, 41 auch unsere verklärten Leiber. Schon als „von eim wyb gemacht“, ist die Menschheit Christi „umfasset, umzilet, umprisen“; im anderen Falle wäre er „nit warer mensch wie wir“. „Nun ist er vor dem tod umprisen, so ist er ouch nach dem tod umprisen, oder aber er wäre nit der eigenlich selbs Christus“ (Luk. 24, 39). Christi verklärter Leib hat sich ja „angryfen“ lassen, wie wäre er da nicht „umfasset“?! Es handelt sich bei diesem Leibe um den von Maria geborenen, den die Verklärung „nit unendlich oder allenthalb gemacht“ hat — wie hätten im anderen Falle die Jünger „einen finger, ein loch der näglen übergryfen“ können?[2]) Treffend spricht Zwingli in diesem Zusammenhange die Wahrheit aus, daß Luther nie an eine Ubiquität gedacht haben würde, wenn ihn nicht „der zangg dahin gebracht hätte“.[3]) Die Ubiquität der Menschheit Christi war in der Tat ein Streitprodukt bei Luther.

Aber die Rechte Gottes? Die ist doch kein „sonderlicher ort“, Christus aber ihr zur Seite, also doch auch nicht an einem sonderlichen Ort? Zwingli gibt dieser Argumentation Luthers gegenüber zu, daß die Rechte Gottes „allenthalb“ ist, findet aber den daraus gezogenen „syllogismus“ falsch.[4]) Er stimmt nur für die göttliche Natur Christi, nicht für die menschliche; im anderen Falle würde „die creatur allenthalb“ sein. „So muß ‚allenthalb syn‘ allein der göttlichen natur zimmen und ‚sterben etc.‘ allein der menschlichen.“ Dabei droht dann freilich wieder die Zerrissenheit der Person, wenn die Menschheit „by gott als ein creatur blybt, und ist aber die gottheit allenthalb“, und Zwingli beeilt sich daher hinzuzufügen: „und ist dennoch Christus unzertrennet“.[5]) Das wirkt in diesem Zusammenhang wie eine bloße Behauptung. Zwingli hat das gefühlt und bemüht sich um eine Erklärung, deren Kraft freilich sofort an Einbuße verliert, wenn sie mit den Worten beginnt, „daß man nit mee wüssen soll weder die ware gottsforcht leeret“. Ja, die Erklärung läuft schließlich — ganz wider Willen — in eine Rechtfertigung des religiösen Motives der Ubiquität aus, nur daß sie in die Vielheit der Subjekte verlegt wird: „der lyb der menschheit ist allein an eim ort und wirt aber durch die ganzen welt hin erkennt und angesehen mit den ougen der seel und gloubens. Thut uns gnug, so er glych lyblich nun an eim sinem ort ist“.[6]) Für das Sitzen der Menschheit an einem Ort findet dann

1) 2 2, 170: „so zimmt die ganz beschrybung des begryflichen ortes dem (v)erklärten lychnam Christi“. Eine Flüchtigkeit ist es, wenn Zwingli Luther den Vorwurf macht, circumscriptive mit corporaliter „verdeutscht“ zu haben. Davon sagt Luther nichts, vgl. WA. XXVI, 327. Zwingli verwechselt wohl corporaliter mit dem von Luther gebrauchten localiter?!

2) 2 2, 171f. Zwingli macht von der Parallelisierung unserer verklärten Leiber mit dem Christi auch den Gebrauch, zu sagen: „so nun Christus' erklärter lychnam allenthalb wäre, so müßtind ie unser erklärte lyb ouch allenthalb syn“.

3) 2 2, 173. Zur Sache vgl. RE³ XX, 185ff. Ferner Baur II, 611.

4) 2 2, 174, vgl. die Zusammenfassung 177. 5) 2 2, 175. 6) 2 2, 176.

Zwingli noch die Motivation, daß Christus „denen, die doben und um jn sind, liecht, fröud, wunn und luft geben soll". Ein Bild von der mit ihrem Schall weittragenden Glocke oder von dem weitstrahlenden Auge — das hatte Luther auch gebraucht[1]), Beweis, wie stark die religiösen Motive Luthers hier wirken! — soll weiter verdeutlichen, kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß bei der Unvollziehbarkeit der Vorstellung von einer Zusammenkuppelung der beschränkten Menschheit mit der allmächtigen Gottheit der wunde Punkt von Zwinglis Christologie liegt. Die Bilder hinken samt und sonders. Bei den Paradeexempeln Luthers vom Hindurchgehen des Leibes Christi durch den versiegelten Grabstein oder durch verschlossene Türen kommt daher Zwingli auch etwas ins Gedränge.[2]) Zunächst sagt er, es sei nicht schriftgemäß, sondern lediglich Behauptung Luthers, daß Christi Leib durch den versiegelten Grabstein gegangen sei, der Engel habe den Grabstein entfernt, „aber das ist das wunder in der urstände, daß er selbs erstanden ist, und söllend wir nit wunder machen, da sy nit sind". Dann wird er unsicher — offenbar angesichts des Berichtes bei Matthäus und der prekären Vorstellung, daß der „wunderbar" Auferstandene der Hilfe eines Engels bedurft habe, um aus dem Grabe herauszukommen! — und gibt mit einem: sei's drum! („sye aber glych also") das Hindurchgehen des Auferstandenen durch den Grabstein zu, kann sich dann aber nur mit der Behauptung retten: „noch bewärt es nit, daß darum der lychnam Christi mee dann an eim ort sye". Beim Beispiel von den verschlossenen Türen zieht sich Zwingli nur so aus der Klemme, daß er behauptet, die Schrift sage nirgends, „daß er durch die substanz der thür gedrungen hab"; „es sind vil andre weg, durch die man den (v)erklärten lyb Christi hinyn kommen syn verston mag". Luft z. B. ist überall, sie kommt „in alle ort und end". Nun ist die Komplexion[3]) der verklärten Leiber „bhender weder der luft; und der lütre halb uns nit mag bewußt syn, wie rein die sye; so möchte doch der lyb Christi wie der luft an ein ort kummen". Also vermöge einer die Luft noch übertreffenden Durchdringlichkeit ist der Leib Christi durch die Tür gekommen — Zwingli merkt gar nicht, daß er damit die Ubiquität des verklärten Christusleibes fast unmittelbar zugibt, sagt er doch z. B.: „es ist kein ort in der welt, da nit luft sye"![4]) Schließlich bricht er auch hier die Diskussion mit den Worten ab: „dem sye, wie jm welle; so er glych durch die thür gedrungen, so ist noch nit bewärt, daß er allenthalb sye oder ja nit mee dann an eim ort zemal ie gewesen sye". Dialektisch gewandt führt Zwingli seine Polemik gegen Luthers Verwertung des Be-

1) WA. XXVI, 331, siehe oben S. 629. 2) 2 2, 177.

3) „ringfärige und ghorsame".

4) Natürlich liegt im Zusammenhang von Zwinglis Worten die Pointe bei diesem Satze nicht in der Ubiquität der Luft, sondern in ihrer Fähigkeit, durch alle Sperren hindurch an einen bestimmten Ort zu kommen; ich habe deshalb ein „fast" oben im Texte eingefügt. Aber diese Fähigkeit bedingte doch die Ubiquität!

griffes diffinitive.[1]) Bei aller Anerkennung der Prämisse, die mit dem Begriffe und in seiner Veranschaulichung am Beispiel der Engel und der Menschenseele gegeben ist, bleibt es doch von Anfang an bezeichnend, daß Luther das Wort mit „unbegreiflich“, Zwingli mit „endsam“ wiedergibt.[2]) Für Luther ist entscheidend die Elastizität des betr. Dinges, das bald in einem großen, bald in einem kleinen Raume sein kann, für Zwingli die jeweilige Beschränkung auf einen bestimmten Raum. Mit anderen Worten: für Luther fällt die Begrenztheit auf den Ort, den Raum, für Zwingli auf das Ding darin.[3]) Nun stellt Zwingli Luther die Zwickfrage: ist Christus mit dem verklärten Leib durch Grabstein und Tür gedrungen oder ohne ihn? Wenn ohne, so war der verklärte Leib „umfasset mit lyblicher wys des lybs und lufts halb an eim ort gewesen“, also „circumscriptive, corporaliter, localiter“. Wenn mit, so war er ebenfalls an bestimmtem Orte, und Luther hat kein Recht, weiterhin zu sagen, er sei repletive oder impletive, d. h. „übernatürlich, allenthalb“. So oder so also hat Luther Unrecht. Das kann aber tatsächlich nur den überzeugen, der Zwinglis Voraussetzungen teilt. Und diese kommen letztlich immer wieder darauf hinaus, daß ein Leib schlechterdings nicht die Qualität des „definitive“ im Sinne Luthers haben kann: „kein (v)erklärter lychnam, vil weniger der lychnam Christi mag definitive . . . an eim ort syn“.[4]) Nur die reinen Geister besitzen die von Luther geschilderte Eigenschaft. Als religiöses Motiv für seine Auffassung macht Zwingli wieder[5]) den Gedanken geltend, daß nur so unsere Auferstehungshoffnung garantiert ist. „Wo nun sin lychnam allenthalb wär, wie Luther sagt, und aber wir wol wüssend, daß unsere lychnam nit werdend allenthalb syn (dann Christus spricht: im hus mines Vaters sind vil wonungen; vil wonungen nemend die unendliche hin), so wär ie unser sicherheit geschwächt, dann wir ie nit gedenken könntind, daß wir ze himmel (v)erklärt wie Christus kämind, wenn er anderst z' himmel käm oder wär weder wir.“[6])

Klar und deutlich faßt Zwingli zum Schlusse dieses Abschnittes seine Christologie zusammen[7]): Nicht zwei Personen, eine göttliche und eine menschliche[8]), ist Christus, wohl aber sind bei ihm „zwo wesenlich eigen-

1) WA. XXVI, 327. 2) 2 2, 178.

3) Luther: „der ort ist wol leiblich und begreifflich und hat seine masse nach der lenge, breite und dicke, aber das, so drynnen ist, hat nicht gleiche lenge, breite oder dicke mit der stete, daryn es ist, ia, es hat gar keine lenge odder breite“. Zwingli: „Als da ein engel, seel oder geist in einer wolken oder in einem lyb ist, da ist der engel gwüß gegenwürtig; er ist aber endsam, also daß er darum nit allenthalb ist. Und die seel halt den lyb inn und ist nienen usserthalb dem lyb substanzlich“ (WA. XXVI, 328, vgl. mit 2 2, 178). 4) 2 2, 178. 5) Vgl. oben S. 663, Anm. 2. 6) 2 2, 178.

7) 2, 2, 180ff.

8) Das behauptete Luther auch nicht; Zwingli hat die Worte WA. XXVI, 333 mißverstanden. Luther meint: „Und es solt mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem eintzeln ort zugleich eine, (nämlich:) Göttliche und menschliche, Person wäre.“ Sperrt man in dieser Weise und setzt Kommata, so wird Luthers Ansicht ganz klar.

lich underscheidene naturen ein person". Die menschliche Natur ist ein wesentlicher Teil der Person, hat aber, so gut wie beim Menschen der Leib seinen Bestand in der Kraft der Seele hat, „nit einen eignen bstand, *ὑπόστασιν*, sunder jr bstand und erhalten ist die göttlich person[1]); deßhalb die göttlich und menschlich natur nun (nur) ein person sind." Die beiden Naturen haben ja ihr besonderes Wesen, nicht nur besondere „werk oder gschäft", doch ist der Ausdruk „Wesen", *ὑπόστασις*, „gefarlich", weil er dazu führen kann, zwei Personen anzunehmen. Es gibt aber in Christus nur zwei Naturen, die „nicht vermischt" werden dürfen. Die personale Einheit immerhin läßt die Menschheit Christi so leiden, „daß sy jren bstand in der gottheit hat" d. h. Christi Leiden ist „wunderbar".[2]) Ebenso hat die Menschheit Christi „alles urteilen, leer und warheit von der gottheit genommen".[3]) Denn so gewiß „der ewig, allmächtig etc. gottes sun ware, ganze, bresthafte (one die sündlichkeit), tödemliche menschheit, die ein geschaffene seel vom himmel und ein natürlicher lyb, von der reinen magd Marien erschaffen und erborn us empfängnuß des h. geistes, also an sich und zu sich genommen hat in die einigkeit der person des suns gottes, daß sy ein Christus, ein unzertrennliche person sind und dennoch iedweder natur der einigen person ir art und eigenschaft behalten", die Menscheit hat „nit ein eigen existentiam, das ist: bstand für sich selbs, sunder in der person des suns gottes, glych wie in uns menschen das fleisch sin eigen art und üben hat, und aber für sich selbs nit bstat, sunder von der seel erhalten wirt im bstand". Die beiden Naturen sind für alle Zeiten untrennbar, d. h. die Personaleinheit bleibt.[4]) Auch im Tode. Hier wurde Christi Seele zwar vom Leibe geschieden, also „daß sin heiliger lychnam da lag wie ein andrer entseelter oder (als wir redend) lyblos gemachter lyb warlich tod, warlich einöd, warlich kraftlos", aber die Trennung von Leib und Seele bedeutete nicht eine Trennung der Person. „Ursach: die seel Christi ist nit die erhalterin *ὑποστάσεως*, des bstands, der menschlichen natur, sunder die gottheit ist die erhalterin des bstands und blybens des lybs und der seel beeder teilen der ganzen

1) Vgl. oben S. 661 f.; man erwartet zunächst statt „person": natur, aber Zwingli will — aristotelisch — die formgebende Kraft der Gottheit herausstellen, die das eigentlich Personbildende ist; die Menscheit „besteht", d. h. hat ihren bestand nur in der Gottheit.

2) Zwingli bewegt sich hier ganz in den Bahnen des Duns Scotus, den er auch 2, 2, 181 zitiert, vgl. R. Seeberg a. a. O. S. 236 ff.; besonders 267 f.: „der Logos hat die Menschennatur dadurch, daß er sie annahm, verklärt. Dabei ist aber durch ein besonderes Wunder diese Glorie nicht auf den Leib übergegangen . . . dieser Körper war also notwendig sterblich . . . Gegen dieses Resultat der Sterblichkeit Christi kann nicht auf die Vereinigung mit dem Logos rekurriert werden, da ja von der der menschlichen Natur mitgeteilten Herrlichkeit der Leib durch ein besonderes Wunder ausgeschlossen blieb und demgemäß vergänglich sein mußte."

3) 2 2, 182.

4) „Ich erkenn ouch, daß die zwo naturen in Christo nimmermee mögend von einander trennet werden, daß sy nit ein person sygind."

menschheit.“ Die Menschheit Christi setzt sich also — gut orthodox-antiapollinaristisch — aus Leib und Seele zusammen, diese beiden können getrennt werden, aber dank der göttlichen Natur hört damit die Personaleinheit nicht auf, denn „in Christo ist die gottheit die erhaltende natur, die ouch sin seel, wie heilig joch die ist, mit kraft und heiligkeit so wyt übertrifft, so wyt gott und der schöpfer alle gschöpfden übertrifft“.[1]) Die Menschheit hat mit der Auferstehung ihren Charakter nicht geändert; sie bleibt beschränkt und entspricht grundsätzlich der Seinsweise der „userwälten an jrem ort, da sy gott ergetzt“, nur insofern findet eine potentielle Steigerung bei ihr statt an Freude und Wonne, als „es mee ist ein person mit gott syn weder nun (nur) ein gschöpfd gottes syn“. Zwingli findet gerade in dieser Unterscheidung von Gottheit und Menschheit die Personaleinheit besser gewahrt als „so sy (die Menschheit) allenthalb wär“; denn im letzteren Falle „wär sy doch in die gottheit verkeert und wäre nümmen Christus; denn Christus ist ewiger gott und mensch.“ Um der persönlichen untrennbaren Einheit willen kann Allöose, Gegenwechsel, mit den beiden Naturen getrieben werden; nichtsdestoweniger behält jede Natur ihre Eigenschaft. — Indem Zwingli hier den Begriff der Seele des Menschen Christus betont, der bisher ganz hinter dem „Leichnam“ zurückgetreten war, gewinnt er eine anschaulichere Vorstellung als ehedem: ein Mensch wie wir im Verklärungszustande sitzt zur Rechten des Vaters; aber wie derselbe daneben Gott sein kann, allmächtig, allgegenwärtig, bleibt nach wie vor unvollziehbare Vorstellung. Zwingli versucht zwar andeutend eine Erklärung: die Menschheit ist „durch das mittel der seel als durch den tougenlicheren teil (denn gott ouch ein geist ist) ufgenommen in die einigkeit der personen“, aber diese Verknüpfung der beiden Naturen durch das Band der Seele ehrt mehr Zwinglis Streben nach Reinhaltung der Geistigkeit der Gottheit[2]), als daß sie wirklich erklärte. Hier blieb ein wunder Punkt in Zwinglis Christologie.

Dem Johannesworte: „das fleisch ist gar nit nütz“ widmet Zwingli, da ja Luther genau darauf eingegangen war, eine Sonderbetrachtung.[3]) Der Vorwurf marcionitischer Ketzerei wird wieder gegen Luther erhoben, und „daß der ganz handel Christi uns zum geistlichen leben fürt und bringt, das vermag nit, daß er nach der natur der menschheit ein geistliche substanz sye, sondern ein lyblicher mensch“. Wenn es im Originaltext heißt: ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, so verbietet der Artikel ἡ als „zeigerli“, wie Zwingli in eingehender grammatikalischer Untersuchung dartut, die

1) 2 2, 183. Zwingli fährt fort: „deßhalb in jro nit allein die seel und durch die seel der lyb, sunder lyb und seel erhalten werdend.“

2) Das ist hier Zwinglis Motiv, ein sehr starkes, man muß sagen: antikes Empfinden für den Gegensatz zwischen Gott und Kreatur, Geist und Fleisch. Seine Christologie bewegt sich an diesem Punkte in den Bahnen des Origenes. Bei A. Baur II, 579ff. kommt die Eigenart der Christologie Zwinglis nicht zu ihrem Recht.

3) 2, 2, 184ff.

allgemeine Deutung und fordert die Beziehung „uf das sunder fleisch Christi". „So hat ouch Luther in allen sinen vordrigen bücheren unseren, das ist, den rechten, sinn bekennet; deßhalb wir in allweg stärker sind weder er."[1] In dieser Allgemeinheit stimmte das nun freilich gar nicht. In „de captivitate babylonica" hatte Luther zwar Joh. 6 berührt[2], aber nicht den in Rede stehenden Vers; in „daß diese Worte Christi, ‚das ist mein leib' noch fest stehen" hat er schon die von Zwingli beanstandete Erklärung[3], einzig und allein in der für Zwingli so bedeutsam gewordenen Predigt auf Fronleichnam 1524[4] vertritt Luther die Deutung auf das Fleisch Christi: „dann also sagt er selber hernach: ‚das Fleisch ist kein nütz' . . . Christus will, daß das leiblich Essen des Fleischs kein nütz sei, sonder glauben, daß das Fleisch Gottes Sun sei. . . . Darumb Gottes Sons Fleisch essen und sein Blut trinken ist nichts anders, dann daß ich glaub, sein Fleisch sei für mich geben und sein Blut für mich vergossen".

Wie schon früher, bricht an dieser Stelle wieder das religiöse Grundmotiv der Abendmahlslehre Zwinglis, die Reinhaltung des Glaubens auf der Höhe der Geistigkeit, klar durch[5]: Glauben ist „vertruwen, also daß des menschlichen vertruwens schatz und anblick geist syn müsse". Der Glaube, daß Gott die Welt geschaffen habe — Luther hatte damit die Schwenckfelder mit ihrer Forderung eines geistigen Glaubensobjektes verspottet: „Item (nämlich bei jener Voraussetzung) niemand kan gleuben, das hymel und erden Gotts geschepff sey; Ursach, der glaube kan nichts leiblichs zum anblick haben"[6] — ist „nit der gloub, der das fest vertruwen in das höchste gut ist, sunder nun (nur) ein underrichtstuck us dem glouben", er ist „fides historica", laut Hebr. 11, 3 „ein frucht des gloubens, und nit der gloub, da wir in gott vertruwend". „Endliche und gründliche Zuversicht" kann sich nur auf „Geist" richten: „also sind wir in den vertruwt, der spricht: ‚Gott ist ein geist' Joh. 4, 24, und so wir den erkennend, so sehend wir, daß alle ding von jm nit allein gschaffen sind, sunder ouch erhalten und ernärt werdend. Ja, es mag der gloub nit erlyden, daß er sich uf kein blosse creatur niderlaß". Um deswillen darf auch die Menschheit Christi nicht angebetet werden[7]: „angebeten werden ist allein des gutes, in das sich die seel ungezwyflet laßt". Auch der Wunderglaube ist nicht der rechte Glaube; d. h. die Wunder begründen nicht den Glauben, vielmehr gerade umgekehrt erkennt erst der Gläubige das Wunder: „Dann ouch die wunderzeichen nit den rechten geistlichen glouben machen mögend, sunder der geistlich gloub macht, daß man die wunderzeichen erkennt gottes werk syn."[8] Im anderen Falle wären die Kinder Israels in der Wüste oder zur Zeit Christi, da es „täglich" Wunder gab, „zum höchsten glöubig" gewesen. Glaube ist Hoffnung und Ver-

1) 2 2, 189. 2) WA. VI, 500ff. 3) WA. XXIII, 169ff., vgl. oben S. 499.
4) EA² 17, 90f., vgl. oben S. 469. 5) 2 2, 192. 6) WA. XXVI, 436.
7) 2 2, 192. 8) 2 2, 199.

trauen; „die hoffnung aber, die man sicht, die ist nit ein hoffnung“. Würde man einem Menschen „den herren Christum glych lebendig eigen geben“, so würde er damit „nit heil noch rüwig in der conscienz; dann allein der gloub müßte ja rüwig machen“. Maria Magdalena hatte Christus „zum heil“, weil sie ihn als lebendigen Gottessohn und Lebendigmacher der Seele erkannte; Simon, der Sondersieche, hatte Christus leiblich viel näher bei sich als jene; denn Christus war sein Gast und aß seine Speise. Aber eben auch nur leiblich näher; das nützte nichts. „Wenn nun die gegenwürtigkeit des lybs den glouben schöpfte oder machte, so wäre doch Simon glöubiger gewesen weder die sünderin. Aber die sünderin hat jn lebendig im herzen durch das liecht und sicherheit des gloubens; darum was er jr heilsam, und nit darum, daß sy jn lyblich begreif, begoß und tröcknet.“ Außerordentlich fein findet Zwingli heraus gegenüber Luther der hier eine besondere Stütze zu haben glaubte, daß die Unsichtbarkeit des Glaubensobjektes noch nicht die Echtheit des Glaubens verbürgt, d. h. ein „wesenlich, gwüß, sicher und bständig vertruwen“. Luther unterscheidet da nicht zwischen dem Glauben, „der ein losen (hören), ghorchen und zugeben oder nachlassen ist, und dem glouben, der das ungezwyflet vertruwen ist“. Glaube als „wesen, sicherheit und kraft der seel“, dieses ohne Zweifel „sich Lassen der Seele an die Dinge, zu denen sie sich allein versieht, und die ihr allein Heil geben mögen“, kann sich nicht auf das leibliche Essen des Leichnams Christi im Brote beziehen, er geht vielmehr unmittelbar auf Gott. Er hat sein ganz besonderes Organ, sein „Auge“ gleichsam, Zwingli nennt es „die conscienz“; das entscheidet.[1]) Unsichtbares Glaubensobjekt im Vollsinne des Wortes kann nur Gott allein sein; Christus daher nur insofern, als er Gott und Mensch ist, „aber uf sin blosse menschheit soll nieman gewisen werden“.[2]) „Worzu wäre es nun, daß ich den lychnam lyblich ässe? Die seel ißt nit fleisch; so mag der lyb des menschenfleisches nit.“ Der „gloub mag nit lyden, daß man jn uf ein creatur wyse; vil weniger, daß man jn wyse etwas ze essen um nachlassung der sünd“. „Unser substanzlicher gloub stat in den einigen lyblich krüzigeten, nit lyblich geeßnen gott.“ An der Energie, mit der Zwingli denselben Gedanken immer wieder in wechselnder Form vorführt, erkennt man, daß hier sein Heiligstes, wirklich sein religiöses Grundmotiv liegt. Er spricht das auch einmal unmittelbar aus: „Der einig gloub und vertruwen in gott zwingt uns erstlich, ze merken, daß wir die wort des nachtmals nit söllind lyblich verston. Dann der gloub, der ein vertruwen in den einigen gott ist, der ist

1) 2 2, 200: „darum muß es allein mit dem gwüß farenden oug der conscienz erlangt werden; und das ist der gloub, der wesenlich trost, die substanz des vertruwens in gott“. . . . „Dann ie unserer seelen vertrost nit stat in das, daß wir in dem brot gloubind den lychnam Christi lyblich geessen werden.“

2) 2 2, 201. Für das moderne „im Vollsinn des Wortes“ sagt Zwingli: „der wolerwachsen gloub“.

die einig ruw der seel, die sicherheit und feste, durch die wir sehend, daß kein gutes, kein wares, kein grechtes ist weder das einig höchste gut, gott; daß nüzid sichers ist, darin man unbetrogentlich bston mög weder er; daß die seel in keiner creatur ruw findt, sunder allein im schöpfer. So nun die substanz und wesen des gloubens ein sölches liecht, ein sölche sicherheit und ruw ist, und der gloub mag von keiner creatur kommen, sunder von dem einigen heiligen geist, dem schöpfer und leben aller dingen; so ist gwüß, daß unser gloub (ich verston den rechten, wesenlichen, waren, lebenhaftigen glouben, da der mensch weißt, daß er ein kind gottes ist) von keiner creatur kummt, in keiner blossen creatur bstat, in keiner ungezwyflet ruwig und sicher ist, mit keiner creatur gstärkt wirt, so er schwach ist."[1])

Eingehend, tief in die skotistische Scholastik eintauchend[2]), darum auch des Lateinischen sich bedienend, geht Zwingli auf die gelegentlich schon früher berührte praedicatio identica ein. Die Dinge liegen hier komplizierter, als Luther meint. Es gibt eine identitas realis, essentialis sive formalis, personalis und rationalis. Bei der identitas realis sind die res die gleichen, die formae, d. h. die virtutes verschieden. Z. B. Intellekt, Wille und Gedächtnis sind dieselben res, nämlich una eademque anima rationalis, aber ihre virtutes sind verschieden. Diese Identität kann beim Abendmahl nicht in Betracht kommen. Ebensowenig die identitas formalis aut essentialis; denn dann wären Leib und Brot enger verknüpft als Menschheit und Gottheit. Warum? Eadem enim formaliter et essentialiter sunt, quae definiuntur per eandem formalem et essentialem differentiam. Es würde das also ein völliges Zusammenfallen beider Größen bedeuten. Auch eine identitas personalis liegt nicht vor; denn dann würde sich Christi Person zusammensetzen aus dem Sohn Gottes, dem Menschensohn und sozusagen dem Sohn des Weizens; es müßte dementsprechend auch das Brot gekreuzigt sein. Folglich kann nur eine rationalis oder denominativa, synecdochica, translativa sive metaphorica, transsumptiva sive metaleptica identitas vorliegen. Wie etwa Frankreich Krieg führt, wenn sein König Krieg führt, oder Christus der Eckstein, der Kelch das Testament „ist". Es handelt sich dann aber tatsächlich nicht um ein wirkliches „Sein", vielmehr um eine gewisse „Verwandtschaft oder Nachbarschaft", durch die in Wirklichkeit nicht Gleich-Seiendes irgendwie (aliquo modo) durch die Vernunft gleich „gemacht" wird.[3]) Mit anderen Worten: Zwingli gibt der praedicatio identica den Sinn des Tropus, so wie er ihn verstand. Dabei ist es aber doch wichtig geworden, daß Zwingli sich auf

1) 2 2, 199.

2) 2 2, 194ff. Baur geht II, 597 mit einem kurzen Satz über diesen lateinischen Abschnitt hinweg.

3) Ratio invenit aut cognationem aut viciniam aliquam, qua, quae non sunt eadem, aliquo modo faciat eadem; cumque vere numquam sint eadem, eisdem tamen nominibus adpellentur.

die Diskussion über diesen Begriff einließ; denn er in seiner Zusammenbringung von zwei Substanzen veranlaßt Zwingli, jetzt den Begriff „sakramentliche Einigung“ nicht nur zu erörtern, sondern auch zu akzeptieren, und damit kommt er naturgemäß Luther etwas näher. Daß er den Begriff „Sakrament“ überhaupt wieder gelten läßt, befremdet nicht[1]), aber schon die Zweiteilung des Begriffs, die er jetzt vornimmt, ist beachtlich. „Sakrament ist ein zeichen eins heiligen dings“ — das sagte Zwingli schon ehedem. Neu fügt er jetzt bei: „Sakrament ist ein sichtbare form oder bild einer unsichtbaren gnad.“ Das könnte dasselbe scheinen, und Zwingli sagt auch: „wiewohl die ander (beschrybung) ouch nüzid anders will denn die erst“, aber eine feine Nuance liegt doch vor — Zwingli würde ja sonst die Unterscheidung überhaupt nicht machen —, und sie ist charakteristisch: wenn das Sakrament „zeichen oder form der göttlichen gnade, die nit sichtbar ist“, wird, so soll damit gesagt sein, daß die göttliche Gnade im Sakrament gegenwärtig ist, und die Handlung diese Gegenwärtigkeit symbolisiert. „Der gnad übend wir ein sichtbar symbolum oder zeichen.“[2]) Es wird also das Abendmahl der rein subjektiven Sphäre des Gedenkens der Gläubigen enthoben und ihm eine objektive Gnadengabe Gottes untergelegt, die der Glaube ergreift und vergegenwärtigt. Diese Gnadengabe ist nicht Leib und Blut Christi, vielmehr Christi Erlösungstat. Die ist natürlich nicht irgendwie greifbar, „realpräsent“, vielmehr nur als im Glauben ergriffene da; insofern kann Zwingli glauben, nichts Neues zu bringen, und können sich ihm die beiden Anschauungen ineinanderwirren; der feine Unterschied bleibt darum doch bestehen: das Streben nach Schaffung einer objektiven Grundlage, einer Verbürgung des Sakramentes, wie Luther sie in Leib und Blut Christi besaß, tritt heraus. Der Begriff der unio sacramentalis hat es veranlaßt. Zunächst bleibt es auf der alten Linie, wenn Zwingli sagt: „so nun das brot und der lychnam nun (nur) sacramentlich eins sind, so sind sy nit mee eins, denn ein iedes zeichen eins ist mit dem gezeichneten“. So sagt man von den kaiserlichen Fahnen: das „ist“ der Kaiser. „Je in summa ‚sacramentlich eins syn‘ ist nüzid anders weder ein bildnuß tragen eins heiligen dinges; da doch das zeichen das heilig ding nit ist, darum es aber das heilig bedütet, überkummt es den namen deß, das es bedütet. Darus folget aber nit, daß darum der lychnam Christi sye, wo das sacrament sines lychnams ist.“ Kaum aber hat Zwingli so gesprochen, so sagt er alsbald, die neue Linie beschreitend: er ist doch da, nur „gedächtlich“. „Sehend, nun also ist der lychnam Christi sacramentlich da.“[3]) „Also ist Christus hie in den herzen der glöubigen mit grosser fröud und dankbarkeit, daß er ware

1) Vgl. oben S. 483. 2) 2 2, 195.

3) 2 2, 196. Die Verbindung hinüber zur ersten Linie schlagen die Worte: „‚sacramentlich gegenwürtig syn‘ ist nüzid anders weder ein göttlich züchtig zemmenkommen des volks oder kilchen gottes zum lychnam Christi, das ist, zu der danksagung des todes Christi; die darum sin lychnam genennet wirt, daß man deß tod und marter

menschliche natur an sich genommen, unser bruder worden, und mit sinem tod uns erlöst und zu sinen miterben gemacht hat; aber wesenlich sitzt sin lyb zur grechten gottes." Eine Synthese beider Linien vollzieht dann Zwingli, wenn er — wiederum in Anpassung an Redeformen Luthers, die ja überhaupt diese ganze Auseinandersetzung bedingen — formuliert: „also bringt das nachtmal Christi oder das brot und wyn darin nit den lychnam oder tod Christi zugegen, sunder die, so den tod Christi, der einist erlitten ist, erkennend jr leben syn, bringend den in jren dankbaren herzen ins nachtmal."[1] Er ist also da, und das ist Zwingli jetzt wertvoll, wenn auch nur im Glauben.[2]

Das von Luther gebrachte veranschaulichende Beispiel von der Taube und dem heiligen Geist[3] tut Zwingli kurz ab: „die Taube ist gar nicht der h. Geist gewesen". Es war keine „natürliche" Taube, vielmehr „ein spectrum, ein erschynende gestalt, die wunderbarlich zur gegenwürtigen Handlung geschöpft und nach der handlung widerum verlassen ist". Ein derartiges Wunder kann mit dem allgemein gebrauchten Sakrament überhaupt nicht verglichen werden.[4]

Genau wie Luther gibt auch Zwingli nach den langen Präliminarien eine Exegese der Einsetzungsworte, die zumeist das schon Gesagte wiederholt.[5] Wenn die Apostel Christi Leib nach Luther gegessen haben sollen, so fragt Zwingli: welchen Leib? Den, der da saß, oder den verklärten? Letzteres war unmöglich, da Christus noch nicht verklärt war; ersteres führt entweder zur „Unmenschlichkeit", oder aber die Jünger müssen den Leib „geistlich" gegessen haben. Dann aber kann das Fest des Abendmahls nur insofern „sein Leib" sein, als es „ein zeichen, ein bedütnuß, ein danksagung, ein gedächtnuß, ein ernüwerung des lybs Christi" ist. „Darum nun die danksagung sin lyb genennet wirt und blut, daß wir da erstlich in unseren herzen sin fleisch geistlich geessen habend." Das Nachtmahl ist „ein dank- und lobsagen des lychnams Christi". Der Trank ist nicht „das testament" — dann wäre die Erlösung am Abend vollbracht —, sondern bedeutet es, „wie ein iedes zeichen das gezeichnet fasset". Zu der von Luther beigebrachten[6] Deutung des „welches (trank) für üch vergossen wirt" auf den Becher statt auf das Blut sagt Zwingli: „*τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον* exallage est nominativi pro dativo *ἀντὶ τῷ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνομένῳ*". Der Vergleich mit Matth. und Marc., die beide das „*τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον*" auf *αἷμα* beziehen (26, 28 bzw. 14, 24),

---

darin gedenkt und danksagt; in welcher danksagung man zu meererem urkund siner liebe gegen uns und unser liebe gegem nächsten die zeichen sines lybs und bluts herum treit als ein usser zeichen siner und unser liebe".

1) 2 2, 197.

2) Baur hat diese, doch wohl wichtige Nuance bei Zwingli nicht bemerkt. Doch vgl. II, 612, wo Baur dem Begriff des sakramentlichen Genießens eine unionistische Absicht bei Zwingli beimißt. Aber die Analyse S. 597 f. gibt dafür keine nähere Begründung.

3) s. o. S. 635. 4) 2 2, 197. 5) 2 2, 202 ff. 6) s. o. S. 631.

beweist das Recht dieser Deutung.[1]) „Also ist kundbar, daß Lucas mit dem wort ‚in dem blut min‘ schlechthin hat wellen offenbar machen, daß diß trank nit das blut wäre, sunder ein festlich warzeichen des bluts, in dem das testament gwunnen und erobret ist.“ Man kann das Brot den „sakramentlichen Leichnam Christi“ nennen, sofern es „das zeichen sines lychnams, des waren wesenlichen, den er für uns in'n tod geben hat“ ist. Ebenso entsprechend den Trank „das sakramentlich blut Christi“; „sakramentlich“ ist dann gleichbedeutend mit „bedütlich“: „ein sacramentlich wesen ist nit das recht wesen, sunder nüzid anders weder ein zeichen und bedütnuß des andren rechten wesens. So folgt, „daß, welcher ein ding ein sacrament nennet, daß er sagen will, daß es nun (nur) ein zeichen sye und nit das recht, das es zeichnet; dann das recht nennet nieman ein bildnuß oder zeichen.“ Im Gegensatz zu Althamers Deutung auf der Berner Disputation[2]) hält Zwingli zu 1 Cor. 10, 16 an der Auslegung *κοινωνία* = Gemeinde und Gesellschaft fest.

Schroff lehnt Zwingli die manducatio oralis ab.[3]) Mit vollem Recht empfindet er diese Formulierung als etwas Neues bei Luther, „das er vor nie, noch in disem buch gegloubt hat“. Darin freilich schießt er über das Ziel hinaus, daß Luther „vorhar offentlich, ouch innert den vier jaren geleert hat, daß allein die glöubigen den lychnam Christi essind“. Luther hatte den Genuß auch seitens der Ungläubigen schon vorher behauptet[4]), es war ihm nur nicht der Nachdruck darauf gefallen, und die Formel „mündlich“ bisher unterblieben; der scharfe Gegensatz gegen Zwingli preßte sie jetzt aus.[5]) Geschickt aber fragt Zwingli: wenn denn nun mit dem Genuß von Leib und Blut Christi die Sündenvergebung verbunden sein soll, wird sie dann auch dem gegeben, der nicht glaubt?[6]) Natürlich — und Zwingli weiß das[7]) — wird die Frage von Luther verneint, aber dann hängt, wie Zwingli scharfsinnig herausfühlt, die Vergebung der Sünden am Glauben, nicht am Genuß von Leib und Blut Christi.[8]) Die unbedingte Notwendigkeit des letzteren ist eben — damit zielt Zwingli ganz richtig — nicht genügend bei Luther begründet. Warum muß zum Verheißungs-

1) Zwingli setzt hinzu: Atque huiusmodi exallage creberrimae sunt cum apud Paulum, tum apud LXX. 2 Cor. 6, 4, Ez. 23, 27.

2) s. o. S. 585.

3) 2 2, 217, vgl. oben Luther S. 506ff., 640. 4) Vgl. oben S. 388, 180f.

5) Ganz verfehlt ist natürlich Zwinglis Widerlegung: „Zum dritten, so hat er doben erkennt, das mündlich essen sacramentlich müsse verstanden werden, das ist, daß das zeichen geessen wirt, das um der bedütnuß willen der lyb Christi genennet wirt.“ Hier schiebt Zwingli einfach seine Deutung des „sakramentlich“ Luther unter!

6) 2 2, 218. 7) Man vgl. seine Worte a. a. O.

8) „So folgt ouch, daß in disem sacrament nit nachlassen der sünd empfangen wirt. Denn so der gloub da syn muß, ee nachlassung der sünd folgt, so ists ie noch styf, daß im glouben die nachlassung der sünd gegeben und empfangen wirt.“ . . . . „Dann ie, bringt diß sacrament allein dem glöubigen nachlassen der sünd, so ist das verzyhen allein bym glöubigen.“

wort und zum Tatbeweis des Sühntodes Christi noch die leibliche Realpräsenz hinzutreten? Ganz folgerichtig findet Zwinglis Polemik gegen Luthers Abendmahlslehre in dieser Fragestellung ihre Aufgipfelung.

Die Entgegnung Oekolampads ist in die Zwinglis eingeschoben.[1]) An der Spitze steht in deutscher Übersetzung der Brief vom 10. Juli 1528.[2]) Er, der von Luther liebenswürdiger Behandelte, enthält sich auch seinerseits jedes Hohnes und Spottes. Oder will man das Schlußurteil[3]) dahin rechnen: „wir haben des Luters gründ aber besehen, und ye lenger wir sy besehen, ye fauler sy sind, und hatt aber uns doch nit in einem stuck onwarhafftig erwischet"? Dann wäre dem sofort die andere Stelle gegenüberzusetzen, daß er „nit auff hadderweyß" antworten wolle.[4]) Seine Antwort trägt damit freilich etwas Nüchternes an sich, der strengen Sachlichkeit mangelt die temperamentvolle Frische. Punkt für Punkt geht der Basler die Argumente des Wittenbergers durch.[5]) Wie Zwingli eignet auch er sich den Begriff „sakramentlich" an und versteht darunter die gleichnisartige Bedeutung des Brotes („wie daß das brot habe ein gleychnuß seines leybs"). Diese sakramentliche Einigung kann nicht an dem Beispiel von dem heiligen Geiste als Taube oder den Engeln als Feuerflammen erläutert werden. Denn „die creatur ist nit in ein natur oder person genommen mit gott, allein hat sy den heiligen geist bedeutet und ist jr der geyst nit mer vereinbaret sunst weyter gewesen dann ander creaturen" — Oekolampad deutet hier anders als Zwingli[6]) — und die Engel „von neüwem machten und hielten das fheür".[7]) Sakramentliche Einigung heißt vielmehr, „das bey einer sichtbarlichen materie etwas unsichtbarlichs darneben verstanden werde".[8]) Es handelt sich um eine „einfaltige vereinbarung".[9]) Die Deutung aber der Materie erfolgt durch das Wort, das ihr beigegeben wird. Z. B.: „Man hat ein triumphfheur gemacht. Es fragt einer: was ist das? Man antwurtet jm: es ist ein fheür. Darmit hat er dem fragenden nit gnug gethon, dann er weißt das vorhin, und er wil etwas anders hören, namlich, was es bedeute, so fragt er dennocht: was ist das? So jm aber geantwurtet wirdt: es ist ein fröudenfheür, da mag er wol abnemen, was es bedeüte. Also ist jm auch in den sacramenten: man fragt nit, was brot sye der matery nach, aber der bedeütung nach. Es wußten die Junger im Nachtmal vorhin wol, das brot brot was oder

1) Vgl. 2 2, 198. Zur Sache s. Herzog: Oekolampad II 110ff.

2) 8, 197ff., vgl. oben S. 647.

3) Bl. CLXVI. Auf Bl. CXXIII[b] spöttelt Oekolampad gutmütig darüber, daß Luther „ein guts mennlin" aus ihm mache.

4) Bl. CLI[b].

5) Im folgenden ist eine sachliche Zusammenstellung geboten.

6) s. o. S. 672. Bl. CLIV[b] sagt Oekolampad: „Nun, der da sach die Tauben, sach nit eben den heyligen geyst, aber durch ein figurlich red, dieweyl sy bedeutet den heyligen geyst, dieweyl man das zeichen und bezeychnet mit einander verstadt."

7) Bl. CXXXIII. 8) ebda. [b].

9) Vgl. auch Bl. CXXXIX[b]: „ein sacramentlich einbarung".

auch brotbrechen, das dörfte man sy nit leren; aber das bedeütlich wesen sölte jnen offenbaret werden, und hettend es auch nit gewüßt, wo es jnen nit außgelegt wer worden durch die wort, welche jnen gebend sölches wesen, zu dem es verordnet ist, das das brot ein zeichen sye des leibs.“ [1]) Es sind „Worte der Verheißung als ein Kern und Herz der Sakramente“.[2]) Ihr Inhalt ist, „daß Christus für uns gestorben und für uns genug getan hat, und hat uns das als wohl durch die Zeichen als durch die Wort zu erkennen geben“. Die Worte sind also keineswegs „kein nütz“, sie „treiben zum glauben“. Der Becher und das Brot werden „durch das wort wol gemalet“; das Wort macht die Elemente zum Sakrament.[3]) Nicht aber bringen etwa die Worte Leib und Blut Christi mit sich. „Es ist war, wort machend's brot und den bächer zu zeychen des leybs und bluts Christi, die wort habend aber in jrer krafft allein das sy verkündend und bedeütend; das gebend sy nun den sacramenten auch und nit mer dann sy hand. Weyter, das sy aber die gegenwürtigkeyt leybs und bluts jnen zugeben hand, ist nit bewert.“ [4]) Immerhin ist dank der Worte „nit mer schlächt brot und weyn da“; ja, „die wort sind gewüß zeyger, das es nit mer ein gmein brot sye, aber des Herren brot, ja, das sacramentlich brot, so uns den leyb bedeutet, das werdend die wörtlin vermögen“.[5]) An diesem Punkte findet dann Oekolampad Gelegenheit, mit seiner Abendmahlsmystik einzusetzen, freilich in stark abgeblaßter Form. „Es ist uns nit glegen am räbgewächs, wo uns allein das himmlisch tranck in unserm hertzen schmackhafftig ist.“ [6]) Des näheren handelt es sich um das Mysterium des Kreuzes. „Es halten die Sacrament inn die heimligkeit, von Gott allein den war glöubigen geoffenbaret, das wort deß creütz, das on nutz nit erkennet, on schaden nit verachtet wirt.“ [7]) Der Leib Christi ist uns „geistlich zu einer speyß, und sein blut zu einem tranck verordnet“. Das Brot, von dem Joh. 6 redet, „ist ein zeytlang so vil als beschlossen gewesen und was ein brot der engel, den menschen unerkannt. Aber als sich Christus für uns in den tod hat geben, da ist er uns zu einer speyß worden, da ist das brot gebrochen worden, damit es, wie es vom vatter in ewigkeit versehen, außgeteylt wurde uns zu einer speyß“.[8]) Es ist ein „himmlisch, läbenhafftig brot“, viel wertvoller als gewöhnliches Brot, das den Leib speist.[9]) Verraten diese mystischen

1) Bl. CXXIII, vgl. Bl. CXXXIV^b: „so wirt das wesen ein bedeütlich wesen sein, das die materi annimpt, dieweil es durch das wort tregt ein neüwe bedeutnuß“.

2) Bl. CXXV^b.

3) Bl. CXLIX^{b}f. Oekolampad zitiert dafür das bekannte Augustinwort: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.

4) Bl. CLXI. 5) Bl. CLXII, vgl. CLI^b.

6) Bl. CLII. Oekolampad versäumt nicht den Zusatz: „muß drumb der weyn nit wäsenlich blut sein, noch das blut leyplich gegenwürtig dem brot“.

7) Bl. CXXV. 8) Bl. CXXVI^b.

9) Bl. CXXIX. Vgl. dazu die wohl etwa gleichzeitigen wertvollen Äußerungen im Briefe an N. Epp. 116^b: „Hunc panem et potum esurio et sitio, non ut in me conver-

Gedankengänge das deutliche Streben, den Wert des Abendmahles trotz mangelnder leiblicher Realpräsenz zur Geltung zu bringen, so entspricht es dem durchaus, wenn Oekolampad das „bloße" Gedächtnismahl klar ablehnt: „wir sagend, das im Nachtmal nit allein ein gedechtnus und danck-sagung sye".[1]) Es muß etwas darüber hinaus da sein; denn danken und gedenken können und sollen wir Gott auch anderweitig. Oekolampad findet in diesem Zusammenhang die Besonderheit in dem Gemeinschaftscharakter: „doch so sol auch ein gemeine dancksagung sein, welche nit zu aller zeyt, auch nit mit sonderlichen ceremonien bevolhen. Hierumb ist uns ein sacramentlich zeichen eyngesetzt worden, zu vereinbarung des volcks dienlich, in welchen uns verkündt wurde, warin und warumb wir dancksagen mit einander".[2]) Ist der Inhalt dieses gemeinschaftlichen Dankes die Erlösung durch Christus und die Zueignung seines Verdienstes, so rückt Oekolampad diese göttliche Gabe so nahe an die Sakramentsausteilung heran, daß es fast den Anschein gewinnen kann, sie werde dort ausgeteilt, also im Abendmahl auch von Gott etwas gegeben und nicht nur vom Menschen subjektiv etwas vergegenwärtigt, das an sich außerhalb des Sakramentes liegt: „Zu der Sacramentlichen außteylung ist gnug, das der himmlisch vatter seinen außerwelten zueygnet das verdienst des leydens Christi, und das die glöubigen da erkennend durch das Sacrament, das inen sölich verdienst fürgsetzt und schon mitgeteylt sind, darumb sy auch dancksagend."[3]) Gewiß ist das nur ein Anschein, die beiden Sätze müssen zusammengenommen und dürfen nicht getrennt werden, aber es kennzeichnet schon, daß er überhaupt entstehen kann. Oekolampads Gedankengänge sind in der Frage der positiven Wertbestimmung des Abendmahls nicht einheitlich, deutlich ist nur das Interesse, einen möglichst hohen Wert zu erzielen.

Wie Zwingli bietet auch der Basler eine Exegese der Einsetzungsworte und des paulinischen Berichtes über die Abendmahlsfeier: „das ist mein Leib" bedeutet: das ist ein Zeichen oder Bedeutung meines Leibs. Das Brot ist das Zeichen, der wahre Leib Christi das bezeichnete Ding.[4]) „Also da Christus das brot nam und sprach: ‚Das', zeigt er auf das brot, ließ brot in seyner natur, aber mit dem wolte er auch die gleychnuß des brots anzeigen, wie daß das brot habe ein gleychnuß seines leybs." Den

---

tatur sicut corporalis cibus, sed ego in illum vertar et spirituali cibo spiritualis fiam, ut cum fuero ego in Christo, Christus quoque in me manens, utpote in sacramento sumpto per gratiam suam operetur sua opera." Oder Epp. 123: „Non enim vult carnem suam σαρκικῶς ad manducandum dare, sed πνευματικῶς." Dieses geistliche Genießen wird dann mit dem Glauben gleichgesetzt: „Igitur si hoc modo credatur, pascet, et panis erit spiritualis caro Christi." Sodann die an eine Nürnberger Adresse gerichtete, in Bd. II zu wertende Darlegung Epp. 129.

1) Bl. CXXIIII. 2) Bl. CXXIV^b. 3) Bl. CLVIII.

4) Bl. CXVIII^b, vgl. CXXI ff., CLI, CLIII: „der becher ist ein zeychen des neüwen testaments im waren blut Christi". Oekolampad beruft sich u. a. auch auf des Erasmus Annotationes super Lucam (Bl. CLV).

Aposteln waren die Worte Christi ohne weiteres verständlich. Sie wußten, „das sy durch das Osterlamb gefürt sind worden in die gedächtnuß der außfürung auß Egypten“, sie wußten nicht minder, daß das Brot Brot war, und lernten dank der „mitlaufenden, erklärenden Worte“ leicht seine Bedeutung als Zeichen, da ihnen Christus ja oft sein Leiden mit Worten vorausgesagt hatte. „Der Lutrisch verstand, daß das brot solt wesenlich sein der war leyb Christi, oder daß er in oder under dem brot sein solt leyplich, mocht jnen nit in sinn kommen, sy hettend sich des sunst joch mit dem wenigesten lassen mercken, sittemal sy sust nichts ungfragt liessend.“ [1]) Oekolampad verrät dabei ein feines Empfinden für die Symbolik des Brotbrechens. Wenn Christus sagt: das ist mein Leib, der für Euch gegeben wird, so ist das „weyt schöner geredt, dann hette er gesagt: das ist mein leyb, der für euch gemartert wirt.“ Auf das Brechen kommt es an: „anderst bricht das brot und anderst bricht der leyb, habend aber doch jr vergleichung under einander, das sy zu gutem anderer zerbrochen werden.“ [2]) Die Deutung: „diß natürlich brot ist ein deützeichen des natürlichen leibs Christi, welcher für uns geben ist“, ist klar, klarer als die Luthers, verstößt auch nicht gegen einen Glaubensartikel. [3]) Dialektisch [4]) gesprochen bestehen die Sakramente aus Substanz und Akzidenz: corpus ist die Substanz, gegeben und gebrochen werden das accidens, nur in letzterem liegt der Vergleich. Wie „wenn ich sag: ein koler, der schwarz, ist ein Mor, wil ich sagen: in dem ist er eim Moren gleych, das er schwarz ist. Schwertze ist ja auch ein zufellig ding oder accidens wie hie ‚geben‘ und ‚gebrochen werden‘.“ Die Substanz kommt nur als das in Frage, woran die Akzidentien und damit die Vergleichung sich „der natur und zufals halben“ finden, und muß als solches respektiert werden. [5]) Das Sakramentsbrot „gleicht“ dem Leibe Christi in den Akzidentien des „gegeben und gebrochen Werdens“, im übrigen ist es Brot. „Nun weisst ein yeder Christ wol, daß das brot ein sakrament ist; das wird nun außgelegt, das es sye der leyb, das ist: ein gedenckzeichen des waren leybs Christi.“ Ein Tropus „muß und sol hier angenommen werden“, nicht, wie Luther will, eine Synekdoche. Letztere kann nicht „beigebracht“ werden. [6]) Wenn Christus einen wahren Leib hat, so hat dieser auch seinen Raum und kann nur an einem Orte sein, „und so er also ist in dem himmel, ist er nit auff erden; dann der rhaum, wiewol er nit ein leyb ist für sich selbs, so

1) Bl. CXXVI, vgl. CXXXIII.

2) Bl. CXXVIII, vgl. CXXIX^{b}. 3) Bl. CXXXII, vgl. CXL.

4) „Daz muß ich reden wie ein verderbter dialecticus“.

5) Bl. CXXXVI: „Was wird geredt, wenn ich sagte, ein unsichtbarlicher koler ist ein Mor?“ Das würde eine unberechtigte Substanzänderung bedeuten. „Die vergleichnuß Luters reimpt sich gar nüts: der unsichtbar leyb Christi ist im himmel, und der sichtbar gestorben“. Vgl. auch das „Exempel“ Bl. XXXVI^{b} „so einer wölte mir auß einem gmalten löuwen ein lebendigen machen“.

6) „Es sol aber auch beybracht werden, das der leib Christi nit im oder mit oder under dem brot sye in dem verstand, wie man es gemeinklich fürgeben hat“ (Bl. CXLI).

ist er aber ein ummessung des leybs am leyb oder auch des anderen anrürenden leybs, als dem weyn in der kannen mag zugeben werden die umbmessung von aussen oder der kanten von innen.“[1] Hat nun aber so ein Leib, auch ein verklärter, stets sein ubi, so muß das auch der Fall sein bei dem Geben Christi durch den Stein oder die Tür; das erfordert der Begriff „Leib“. Aber Oekolampad gerät bei der Erklärung dieser beiden Vorgänge in sichtliche Verlegenheit und kommt nicht über die Schwierigkeiten hinüber. Er gibt zunächst zu, Christus ist „nit durch die thür kommen wie ein Engel[2] oder teufel, sonder als ein leib, welcher freylich hat sein maß gehabt, wie klein sy ioch ymmer gedacht mag werden. Nichts ist so vest und satt gepreßt, es mag fester sein; mag es nun fester sein, so hat es noch etwas thünne oder lücke, hat es etwas thünnes, so mag es rhaum geben den subteilen durchtringenden dingen.“[3] Aber dieser Rekurs auf die „Subtilität“ des Leibes Christi befriedigt Oekolampad nicht. Er versucht den Hinweis darauf, daß im Bibeltexte nicht stehe, daß Christus „durch“ die verschlossene Türe gekommen sei, es könne auch auf anderem Wege geschehen sein; schließlich zieht er sich unter Berufung auf Augustin[4] auf das Wunder zurück. „Alle ding sind Gott möglich; dann offenbar ist, das er auch auf dem wasser wider die natur des leybs gangen. Hat er mögen den leyb vor dem leyden scheinbar machen als den Sonnenglast, warum nit auch nach dem leyden auf ein augenblickliche zeyt hat er jn subteyl gemacht, also daß er durch beschloßne thür — die also hier wieder anerkannt wird — hat mögen eingan?“ Gewiß ist damit nicht ausgeschlossen, daß er auch „den wäg in's brot gewißt“ habe, aber wohl ausgeschlossen die Ubiquität; denn ein Leib ist immer umgrenzt — darin geht Oekolampad mit Zwingli einig, und darum dreht sich die ganze Beweisführung.[5] Richtig hat der Basler dabei gesehen, daß Luthers Bilder zur Verdeutlichung seiner Thesen hinken. Z. B. das Bild vom Auge. Es steht nicht so, daß es überall hindurchfährt und keinen Raum nimmt oder gibt. „Die erfarung leret uns anders, dann das etwas auß unseren augen gang auf das sichtbar ding, sonder die sichtbar bildnus, die manigfaltig sich so langet biß sy zu unserem gesicht kompt durch bequeme mittel und ist aber die sichtbar bildnus auch keyn leyb, dan sy keyn dimension hat.“[6]

Damit aber auch fällt das Abendmahlswunder dahin. Wenigstens im Sinne Luthers. Wenn aber „wunderbarlich“ ist, daß mit wenigen Buchstaben „Gott“ bezeichnet wird, so kann auch dem Wein um seiner Bedeutung willen ein besonderer Wert nicht abgesprochen werden.[7] Ein

---

1) Bl. CXLI^b.

2) Vgl. dazu Bl. CXLIII^b: „die engel, so sy nit leyplich sind, dörffen sy keyner statt noch umbmessung“.

3) Bl. CXLII^b. 4) De agone Christiano cap. 24. 5) Bl. CXLIII.

6) Bl. CXLIIII. Entsprechend ist es beim Klang und Atem. Es ist „eyn mannigfaltigung da, davon laß ich die Physicos reden“. 7) Bl. CLIX.

anzustaunendes miraculum darf aber überhaupt nicht vorliegen, da die Sakramente dazu nicht gehören, vielmehr „verstanden“ werden wollen.[1]) Fordert nun Luther den Wunderglauben, so ist der nicht der rechte Glaube. „Auf solchen glauben hat Christus sein kirch nit bauwen; diß ist aber der nutzbar glaub, daß Christus gestorben ist, wie solchs im Sakrament bedeütet und verkündet wirt“ — so erreicht auch Oekolampad die Höhe des rein geistigen Glaubens. Die Sündenvergebung kann daher auch nicht an den Genuß des Leibes und Blutes Christi geknüpft werden, vielmehr haben wir sie, wo wir glauben, „auch ausserthalb den sacramenten“.[2]) „Darum wir mit warheit sagen mögend, welcher Christ empfaht wirdigklich die zeichen des Neüen Testaments, der bezeugt, das er das Neüw Testament hab, und das jm Christus die sünd verzigen hab.[3]) Das ist der inhalt der sacramenten, daß man durch sy verkünde, wie uns die gnad mitteylt sye.“[4]) Das Sakrament gibt also nicht den Glauben, sondern setzt ihn voraus,[5]) die Teilnahme daran bekundet ihn. Man wird infolgedessen auch nicht „schuldig an dem waren leyb Christi“, sondern an „des leybs zeychen“[6]), d. h. sofern man „nicht me haltet von Christo, der für jn gelitten hat, dann von einem anderen menschen“, infolge dessen auch nicht bereit ist, dem Nächsten zu dienen und ihn für einen Bruder zu halten.[7]) Denn das Brotbrechen „bedeut uns, wie wir ein ware gmeinschaft hand in dem einigen, gmeinen, waren leyb Christi, der uns in gmein gschenkt und aus göttlicher gnaden uns allen mitgeteylt, so er von unsertwegen gestorben ist“.[8]) Das Brotbrechen ist nicht die Gemeinschaft selbst, sondern ein Zeichen von ihr. Hübsch macht Oekolampad das an einem Bilde aus der Armenpflege[9]) klar: „So arm leüt ein creutzzeichen tragend, das man jnen als den dürftigen das almusen mitteylen sölle, so spricht man: das creützzeichen tragen ist es nit ein gmeinschaft des almusens? Und ist die tragung nit die gmeinschaft für sich selbs, aber bedeütet, das die so'ß tragend, habend ein gselschaft und gmeinschaft des almusens? Das zeychen söltend allein die dürftigen annemen und nit die ondürftigen. Nun laufend zu zeyten under dem haufen nit destweniger unwürdige, die tragend auch das zeychen, und so sy kommend zum Bettelvogt, so sagt er jnen: ist nit das creutzzeichen ein gmeinschaft des almusens?, und straft den die so unverschampt dörfend das zeychen der gmeinschaft tragen, in welche sy doch nit gehörend. Also Paulus straft auch da die falschen, so die sacrament empfahend, als hettend sy auch gmeinschaft am waren

1) Ebenda. Oekolampad beruft sich hier auf Augustin, de trin. III cap 10 mit dem Bemerken: „Er hat mir vor etlichen Jaren ursach geben, dem weyter nachzusinnen.“ Vgl. zum folgenden auch Bl. CLXIII: „Glauben aber den leyb Christi leyplich gegenwürtig in dem brot, ist wider die änlickeyt des glaubens“.

2) Bl. CLX. 3) Ebenda b. 4) Bl. CLXIb.

5) Vgl. aber andere Gedankengänge oben S. 675 f.

6) Bl. CLXIII. 7) Ebenda. 8) Bl. CLXIIII.

9) Vgl. dazu W. Köhler: Armenpflege und Wohltätigkeit in Zürich zur Zeit Ulrich Zwinglis, 1919, S. 26 f.

leyb Christi."[1]) Gewiß liegt eine leibliche Gemeinschaft der Gläubigen untereinander mit Christus vor, aber keine Gemeinschaft am Leibe Christi.[2]) „Wir, so leyplich sind, sein ein leypliche geselschaft, haben geystliche gemeinschaft an geystlichen gütern";[3]) Wein und Brot erinnern uns an diese, ebenso die Taufe. Wenn Luther auch die Gottlosen den wahren Leib Christi empfangen läßt, so müßten sie folgerichtig auch die Sündenvergebung empfangen, da diese ja an jenen Empfang von Luther geknüpft wird?! — wiederum eine Konsequenz aus der bei Luther vorhandenen ungenügenden Begründung der Notwendigkeit der leiblichen Realpräsenz.[4]) Dabei spart auch Oekolampad über die manducatio oralis nicht das verwerfende Urteil: „sy hond mich in dem won gelassen, als sye er leyplichen da im sacramentlichen brot und werde mit mund eingenommen, wie er dann dem Bapst Nicolão so recht gibt."[5]) Wie für Zwingli ist dieser Genuß um deswillen verwerflich, weil er Kreaturdienst bedeutet: „man meint, daß er (Christi Leib) in elementen vergriffen sie."

Den wunden Punkt seiner und Zwinglis Christologie, die drohende Zerreißung der beiden Naturen, kann auch Oekolampad nicht vermeiden. Er rettet sich durch eine Behauptung, die schließlich auf ein Wunder hinauskommt. Oekolampad bestreitet, genau wie Zwingli, nicht, daß die Gottheit Christi zugleich im Himmel und auf Erden war und sein kann, wohl aber, daß Christi Leib an verschiedenen Orten gleichzeitig war. „Diß nimpt darumb Christo mit, das er unzertrennt in himmel und auf erden, gantz im himmel und[6]) gantz auff erden ist."[7]) Die Gottheit ist überall, aber „so Christus an sich gnommen hat die menscheit, hat er jr nit abgenommen ir maß, damit es ein ware menscheyt were und wir jn für unseren bruder möchtend halten."[8]) „Nimm jm die allmechtigkeyt und höchste weyßheit, so ist er nit warer Gott; nimm jm die glidmasse und stattbesitzung, so ist er nit warer mensch." Auf eine Erklärung dieser Verbindung des Unbegrenzten und Begrenzten wird verzichtet.

Man könnte überrascht sein, bei Oekolampad einen kleinen Hieb auf Karlstadt zu finden, wo doch Zwingli gerade die Einheitsfront der Zwinglianer betont hatte.[9]) „Wider den Carlstad da möchte es wol sein, das Christus da saß mit dem leib, der für uns geben ward, und schickt sich noch, das Christus im himmel, der für uns gestorben."[10]) Aber daraus wird man keine Differenz zwischen Zwingli und Oekolampad machen wollen, die Abweichung Karlstadts von seiner eigenen Auslegung ist ja auch Zwingli bewußt[11]), er erklärt sie nur für unwesentlich. Man geht wohl nicht fehl,

---

1) Bl CLXIV^b.

2) Bl. CLXV: „Darumb ist es ja ein leypliche gemeynschaft, die da Christum und Christus' leyb zu eigen hat, wie er jn im creütz gschenckt. Bedarf aber darumb nit der gegenwürtigkeyt deß leybs Christi leyplich im brot."

3) E enda ^{b}. 4) Vgl. dazu Zwingli oben S. 673 f. 5) Bl. CXLIX.

6) d. h. „oder", nicht etwa „und gleichzeitig". 7) Bl. CXLV^b.

8) Bl. CXLVI. 9) Siehe oben S. 653. 10) Bl. CLVII. 11) 2 2, 101.

bei Oekolampad hier ein Entgegenkommen an die Gegner zu vermuten, eine Bekundung guten Willens. Denn: so klar und deutlich die beiden Schweizer ihren Standpunkt präzisieren, ihrer beider Schriften ist von einem starken Verlangen nach Einigung mit den Lutheranern getragen. Ganz anders als Luthers großes „Bekenntnis“.

Zwingli verrät uns, daß das Religionsgespräch im Hintergrunde lauert, und daß er von ihm hofft. „Und ist vil wäger, die ding werdind under den geleerten besprochen, und erduret weder mit unfründlicher offner gschrift.“[1]) Ja, es klingt unmittelbar an bekannte Worte Zwinglis vom Marburger Gespräche 1529 an, wenn er die Hoffnung ausspricht, „der allmächtig gott werde unser klopfen und bitten erhören und uns alle, die nüzid ernstlichers begerend weder miteinandern frid in der warheit haben . . . einig machen.“ Er versichert die Fürsten Johann von Sachsen und Philipp von Hessen, daß „üwer fromm volk uns von herzen lieb ist, als das gotteswort frölich annimmt, ja, das ein volk und ein kilch mit uns ist.“[2]) Hatte Luthers „Bekenntnis“ mit einem schroffen „Nein“ geschlossen, so will Zwingli seine Antwort unter den Gesichtspunkt gerückt wissen, „daß christenlicher fried und einigkeit vil grösser wirt, da die warheit in dem artikel fry ersucht und one gefar mag angenomen werden.“[3]) Das sind nicht bloße Worte, vielmehr entspricht ihnen die Tat, wenn Zwingli, wie schon in der Amica Exegesis, offensichtlich Formeln prägt, die den Lutheranern entgegenkommen, ebenso offensichtlich von Luther zu lernen willens ist, und Oekolampad ihm darin folgt. Es ist eine absichtliche Überbietung des Wittenbergers, wenn Zwingli schreibt: „Will er (Luther) nun sagen: Christus' lychnam sye also hieniden im sacrament unsichtbarlich, so wellend wir mee sagen weder er: daß er wesenlich nach der gott- und menschheit in unseren herzen gegenwürtig ist, und nit im brot.“[4]) Hier wird also eine substantielle Realpräsenz zugestanden, wenn auch nur in den Herzen der Gläubigen. Ja, Zwingli kann sagen: „Also wird das fleisch Christi im glouben geessen“[5]), insofern nämlich, als Gott meine einige Speise und Trost ist. „Wir habend iez oft gnug anzeigt, daß wir den lyb Christi zum türesten im nachtmal habend, namlich, daß wir sinen tod trachtend und darum dankend.“ Nun hatte Luther ja auch von einem „geistlichen Essen“ des (leiblich) realpräsenten Christus gesprochen[6]); sofort glaubt Zwingli darum sagen zu dürfen: „so nun er in unserem nachtmal ouch also ist, so ist aller span hin.“[7]) Er gibt sich auch die Mühe — Beweis, daß es ihm ernst ist — diese Einheit näher zu erläutern. Zu der Äußerung Luthers[8]), daß nicht allein Christus während seines Erdenwandels zugleich im Himmel war, sondern auch die Apostel, ja wir Sterblichen alle, sofern wir glauben, bemerkt Zwingli: „Sagt Luther, daß Christus lyblich dozemal im himmel sye gewesen, wie wir noch hütbytag im himmel sind,

1) 2 2, 97. 2) 2 2, 96. 3) Ebenda. 4) 2 2, 137. 5) 2 2, 201.
6) s. o. S. 510f. 7) 2 2, 202. 8) WA. XXVI, 345.

was hadret er denn? Wir wellend denn mit jm eins werden, nit allein um disen spruch, sunder ouch um den houpthandel, also: Wir sind iez mit lyb, seel und gmüt im himmel (denn ich mein nit, daß Luther ‚im himmel' welle cosmographice verston, wie alle lyb im himmel sind) in gottes wüssen, erkanntnuß, erwälung, fürsichtigkeit etc.; aber die lybe sind nit selbs natürlich wesenlich drin. Also ist ouch Christus do im himmel gwesen, do er hie lebt, und darzu so vil mee, daß er ein person mit dem sun gottes ist; (den) noch was er nit selbs natürlich wesenlich mit dem lyb im himmel . . . Nun wolhin, so wöllend wir, so feer Luther es also meint, gar bald eins syn. Wir erkennend gern, daß Christus'lychnam im nachtmal sye, wie unsere lychnam iez im himmel sind, das ist, in erkanntnuß, wal und fürsichtigkeit gottes.[1]) Dann welcher im nachtmal Christum nit erkennt, uf jn nit truwt, in nit mit aller sicherheit im herzen treit, daß er ware menschliche bresthafte habe angenommen und mit dero unsere bresten hingenommen, uns gwüsse kinder und miterben gottes gemacht, und jm darum nit danksagt, der ißt jm selbs ein urteil. Also habend wir jn wol im nachtmal."[2]) In dieser geistigen Realpräsenz ist also schon jetzt für Zwingli eine Einheit gegeben. „Es lasse denn unser widerpart nach, daß sy (Leib und Blut) nun (nur) gedächtlich da sygind und in den herzen der glöubigen, denn sind wir eins."[3]) Condicio sine qua non ist freilich die Geistigkeit dieser Realpräsenz. „Aber natürlich, wesenlich[4]) und lyblich, das ist als wenig möglich, als daß wir den mon im napf habind, so er dryn schynet.[5])

Ganz ähnlich bekundet Oekolampad sein Einheitsstreben. Er hatte schon am 21. Mai 1528 an Melanchthon geschrieben: „legi quaedam in confessione Lutheri, quae a mea sententia non abludunt." Hatte er auch hinzugesetzt: „sed alia *δὶς διὰ πασῶν*, et ille non amplius expectare vult", so folgte doch der dringende Wunsch: „Nihil tamen optatius foret quam simul pure sentire et uno ore Christum praedicare. Siccine nostris convitiis pascemus perpetuo sanctas ecclesias Christi?"[6]) Sofort an die Spitze seiner Schrift stellt er den Satz: „mich wil beduncken, wir weren in vilen sachen wol in einen verstand zu verglychen, wo man doch einander recht vermercken wölte.... Wolan, so bitte ich den herren, das an mir nichts erwinde, und jr zorniger tratz mit sanfter antwurt möge abgestelt werden."[7]) Dem Basler ist besonders der Begriff „sakramentliche Eini-

---

1) Daß hier auf Gottes Vorsehung abgestellt wird, ist kein Widerspruch zu dem Obigen, wonach Christus im Glauben realpräsent wird. Vgl. das Folgende.

2) 2 2, 160f. 3) 2 2, 196.

4) Dieses oben (S. 681 Anm. 4) zugestandene substantialiter wird also hier wieder rektifiziert.

5) 2 2, 161.

6) Epp. III 115, Bindseil, Phil. Melanchthonis Epp. S. 25.

7) Bl. CXVIII.

gung“ bei Luther wertvoll[1]), er fürchtet nur, Luther könne ihr „einen anderen Verstand“ geben.[2]) Aber es sind doch schon ganz bestimmte Einheitspunkte da. Zunächst negativ. „Luther wil doch selbs nit, das der leib Christi in dem Sacrament sye circumscriptive oder localiter, das ist: begrifflicher weyß, also, daß die stett und der cörper drinnen sich miteinander reimend. Oder umbzeinender weyß, das er rhaum nimpt und gibt nach seiner maß. Er sagt auch am blat s. j.[3]) gleich als sprechen wir (die Lutheraner), das er leiblich oder sichbarlich im sacrament sye. Auß welchen worten ich verstand, er wöl sprechen, der leib Christi sye nit leiblich im sacrament. Antwurt: dises sprechend auch wir.[4]) Dann auch positiv. „Luter leeret uns, wie man in zweyerlei wäg verston mög ‚hie und dort‘, nemlich loco et more loci, das ist zum ersten wesenlich, das er wesenlich zu finden sie und gegenwürtig. Das müssen wir jnen zulassen.“[5]) So anerkennt also auch Oekolampad das substantialiter. Natürlich soll das Fleisch Christi nicht fleischlich gegessen werden, „aber vil mer geistlich durch den glauben“, der als Erlösungsglaube erläutert wird.[6])

Genau wie in Marburg gibt Zwingli der dogmatischen Union auch schon den praktischen Zweck, der zugleich Motiv ist: Zusammenschluß gegen die Katholiken. Zwingli empfindet es bitter, daß Luthers Selbstwidersprüche „den päpstleren ursach gibt, sy zum höchsten ze schelten“.[7]) Andrerseits „so feer wir der warheit in disem artikel recht in's angesicht sehend, so ist es us um alle zängg der usserlichen dingen halb, und das papsttum erst recht geschwendet und verderbt.“[8])

Mit sichtlicher Freude konstatiert Zwingli schon während der Haupterörterung seiner Schrift allerlei Einheitsmomente mit Luther, auch abgesehen von der Abendmahlslehre, um dann zum Schluß in der Antwort auf das Glaubensbekenntnis Luthers zu einer nahezu völligen Harmonie zu gelangen. Die Einheitsmomente betreffen vorab die Christologie, die ja mit dem Abendmahl in engster Verbindung stand. Die Ausführungen Luthers über das innere Recht der Redeform: „Gottes Sohn leidet (nämlich „die person, welche gott ist, am andern stücke, als an der menschheit“)[9]) wollte Zwingli „selbs nit anderst wünschen, dann sy ganz unser meinung sind, namlich daß, wenn man also redt: Gottes sun

---

1) Bl. CXXXIVb: „Weiter gfelt mir auch nit übel, daß Luter setzt ein Sacramentlich einigung und umb derselben willen spreche man billich: das ist mein leyb, und also kommend die zwey in ein wesen.“ Vgl. unmittelbar vorher das deutliche Beispiel, daß Luther wirklich „einen anderen Verstand“ mit dem Begriffe verband: Oekolampad läßt die Taube bei Christi Taufe den heiligen Geist nur „bedeuten.“

2) Oekolampads eigene Deutung s. o. S. 674.

3) WA. XXVI, 423, vgl. oben S. 633, wo wir diesen Punkt als Ansatz zur Konkordie herausheben. 4) Bl. CXLI.

5) Bl. CXLIX zu Luk. 17, 20, vgl. WA. XXVI, 424.

6) Bl. CXLIX^{b}, vgl. die dort folgenden Worte über die Vermittlung des Geistes durch das Wort. 7) 2 2, 95. 8) 2 2, 97. 9) WA. XXVI, 321.

lydet, stürbt, daß da gottes sun für die menschheit in Christo genommen wirt". Sofort setzt er bei: „so wir nun an dem ort ganz eins sind, warum sind wir nit überall eins?" [1]) Speziell rücksichtlich der Menschheit Christi, daß ihr keine Allmacht zukommt, registriert Zwingli mit Befriedigung: „hierin sind wir aber(mals) eins". [2]) Rücksichtlich des Verhältnisses der Menschheit Christi zur Gottheit: „er ist ein solich mensch, der übernatürlich mit gott eine person ist", „sind wir eins". [3]) Auch dem gegenüber weiß Zwingli eine Einheitsbasis, daß Luther gesagt hatte [4]): „Und es sollt mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelen Ort zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre"; geradezu entrüstet fragt er: „wer redt, daß Christus nun (nur) an einem ort ein person sye? Sagend wir nit, daß gott allenthalb mensch sye, und wo gott sye, da syg er mensch?" Nur darin gibt es einen Vorbehalt, „allein das schliessend wir us, daß der mensch nit lyblich allenthalb sye, wo gott ist". [5]) Zwingli betont also hier aufs allerenergischste die Personaleinheit in Christus. Die Gottheit ist immer zugleich Menschheit. Der Eifer um die Einigung reißt hier Zwingli geradezu fort: er unterscheidet — allerdings nur begrifflich und dialektisch! — die Menschheit und Leiblichkeit Christi, spricht ersterer die „Ubiquität" [6]) zu und nur letzterer sie ab, und beachtet nicht, daß er damit die Mängel seiner Christologie nur noch vertieft. Denn der Leib Christi wird jetzt gleichsam zu einem mitgeschleppten Block, einem überflüssigen Ballast, der festgelegt wird, während die Menschheit sich frei bewegt. Daß Zwingli hier sich wirklich im Eifer des Gefechtes fortreißen läßt, zeigen seine folgenden Ausführungen, die alsbald von der Dialektik zur Tatsächlichkeit zurückbiegen und in dem Satze gipfeln: „also ist er darum nach der menschheit nit allenthalb". [7]) Das stimmt nur so zu dem obigen Satze: „wo Gott ist, da ist er Mensch", sofern Gott in Christus zwar immer zugleich dank der Personaleinheit Mensch ist, aber diese Menschheit ihr beschränktes Dasein führt; Zwingli hebt die dialektische Unterscheidung von Menschheit und Leiblichkeit wieder auf. Letztere ist offensichtlich vom Momente des Kreuzestodes her gewonnen [8]);

---

1) 2 2, 163. 2) 2 2, 165. 3) 2 2, 179. 4) WA. XXVI 333.
5) 2 2, 179 f.

6) Mit Absicht in Anführungsstriche gesetzt, denn Zwinglis „allenthalb" in obigem Satze ist nicht sowohl lokal, obwohl dieses nicht ausschließend, als vielmehr temporal (= immer) konzipiert.

7) Vgl. auch die Ausführungen oben S. 663 f. Die scheinbare Gegensätzlichkeit hebt sich auf in dem Unterschiede: „Wo gott ist, da ist der mensch", und: „wo gott ist, da ist er mensch". Beides ist nicht dasselbe.

8) „denn er was lyblich nit im himmel, do er am krüz starb." Zwingli bringt weiter das Beispiel des in den dritten Himmel verzückten Paulus: „der was die person Pauli, do das gmüt glych in'n dritten himmel verzuckt ward". Hier denkt sich Zwingli die Seele vom Leibe losgelöst und in den Himmel quasi per raptum hinaufgerissen — während tatsächlich die Loslösung nicht vorliegt. Das nächste Beispiel, angeschlossen an 1. Joh. 3 2: „und wirt er allenthalb syn und wir nit, wir werdend aber den sehen, der allenthalb ist, und wie er ist" biegt schon vom Wege ab und steuert auf die oben

da hing der Leib am Holze, die (menschliche) Seele war von ihm getrennt und im Himmel, vereint mit der Gottheit. Diesen Einzelmoment hat Zwingli verallgemeinert; das Beachtliche dabei ist dieses, daß die Verallgemeinerung als Reaktion gegen einen Vorwurf Luthers, im Interesse der Bekundung einer Einheit mit ihm, erfolgt. Wenn Luther die beiden Naturen in Christus trotz allem auseinanderhalten will, so findet das natürlich Zwinglis vollen Beifall: „so redt Luther christenlich und recht, und sind abermal eins; dann wir söllend die naturen nit vermischen ... Lese man, das hernach in der oft genannten postill stat nach den worten: ‚welchen er gesetzt hat zu einem erben aller ding‘, so findt er noch klarlicher, das wir von Luther sagend, daß er von den beeden naturen, die ein Christus sind, halt gänzlich wie wir“.[1])

Nach dem allen nimmt es nicht wunder, wenn nun Zwinglis Gegenbekenntnis auf Luthers Bekenntnis wirklich in eine nahezu völlige Harmonie ausklingt. Die 15 Artikel von Marburg sind, möchte man sagen, vorweggenommen, und wenn man dort im Differenzpunkte des Abendmahls sich gegenseitig wenigstens Achtung und Liebe zusagte, so deuten darauf prophetisch die Worte hin: „Es gat ouch demnach Luther noch näher zu uns, da er zugibt ... es sye zwüschend dem brot des nachtmals und dem lychnam Christi ein sacramentlich wesen.“[2]) Kurz, das Resultat von Marburg befremdet angesichts dieser Schrift Zwinglis nicht mehr. Es war schon hier vorausgebildet. Wenigstens was Zwingli betraf; streitig konnte nur noch sein, ob Luther dieses Entgegenkommen zu würdigen imstande sein würde. Dazu fehlte einstweilen noch nahezu alles.

Hatte Luther begonnen mit dem Bekenntnis zur Trinität, so sagt Zwingli darauf: „als er die einigkeit des göttlichen wesens und die dryling der personen anzeiget, wol und recht“. Und er fährt fort: „Zum andren, da er sagt, er gloube, daß Maria, die heilige jungfrouw, sey eine rechte warhaftige mutter nicht allein des menschen Christi, sondern des sons gottes etc., gloub ich ouch also.“ Zwingli wünscht hier nur eine Erläuterung des Begriffes „Mutter Gottes“: Maria darf nur um deswillen so genannt werden, „daß sy den geborn hat, der gott und mensch ist. Aber sin göttlich natur mag nit denn vom einigen vater geboren werden“. Zwingli empfindet aber hier keinen Unterschied von Luther; die Spitze

als Aufgipfelung angeführten Ausführungen zu: wir als Begrenzte sind bei dem Unbegrenzten, wie Menschheit und Gottheit in Christus beieinander sind. Darauf zielt auch das folgende Beispiel von der Sonne ab. Jener sich gleichsam überstürzende dialektische Satz wurde Zwingli dadurch erleichtert, daß er der verklärten Menschheit Christi Allwissenheit zuspricht: „also daß jm nüzid verborgen ist nach der (v)erklärung ... Vor wußt er etliche ding nit“. Von der Allwissenheit zur Allgegenwart war der Schritt nicht allzu groß. Aber das Ganze verstrickt Zwingli in die größten Schwierigkeiten. Deutlich ist, daß auch er eine „Ubiquität“ konstruieren will, im Einheitsinteresse.

1) 2 2, 181, 182. Vgl. WA. X, 1 1, S. 150f.

2) 2 2, 194. Über die Ausdeutung dieses „sakramentlichen Wesens“ s. o. S. 658f., 674.

dieser Ausführungen geht gegen die Katholiken, und er betont, daß Luther, wenn auch „wider sinen willen", sich ebenso geäußert habe.[1]) „Zum dritten, da er redt, wie Christus ufgefaren sye ze himmel etc., gloubend wir auch also", — allerdings mit einem Vorbehalt, der, konsequent durchgeführt, die ganze christologische Differenz zwischen Zwingli und Luther enthüllen mußte, den hier herauszustreichen aber um so weniger Anlaß war, als Luther ihn an der betreffenden Stelle auch nicht unterstrichen hatte: „so feer er under dem namen Christus die menschlichen natur by jer eigenschaft blyben laßt. Dann uf erden, im himmel und under der erde syn zimmt Christo wohl, aber nun (nur) nach der einen natur". Hatte Luther in der Sündenlehre unmisverständlich gegen „neue und alte Pelagianer" polemisiert, so stellt Zwingli ostentativ den Satz an die Spitze: „Zum vierten sind wir der erbsünd halb nit uneins." Bei allem Festhalten daran, „daß die erbsünd nit ein eigne sünd noch schuld sye", ist er nämlich nicht dawider, „daß ieman den bresten sünd nenne".[2]) Nach diesen großen Zugeständnissen ist man überrascht, nun gerade am fünften Punkte, der Polemik Luthers gegen die Orden und Stifte, einem Widerspruch Zwinglis zu begegnen. Herrschte denn da nicht reformatorische Einigkeit?! Zwingli stößt sich an der Formulierung: „was aber in Gottes Wort gefasset ist, das muß heilig ding sein".[3]) Das Wort „fassen" ärgert ihn, weil er es sogleich auf die Abendmahlslehre bezieht, wie wenn die Einsetzungsworte den Leib Christi vom Himmel brächten. „Luther kummt für und für mit dem wort ‚fassen', daß man daran möchte verglarren und lernen, gottes lyblich oder üsserlich geredt wort vermög etwas ze heiligen, gott geb, wer's rede."[4]) Aber hinter dieser speziellen Differenz wird alsbald die grundsätzliche in der Gottesanschauung offenbar: Zwinglis universalistischer Gottesbegriff stemmt sich gegen Luthers christlich-theistische Einschränkung. Luthers Worte waren vom Standpunkte der christlichen Heilserfahrung aus gesprochen: „Gottes Wort" ist nicht = Bibelwort, sondern das Heilswort in der Bibel; alles dazu Gehörige ist heilig. Zwingli hingegen sieht in „Gottes Wort" das Bibelwort und kann in diesem nicht Alles heilig finden. „So ist Judas, Pilatus, Cajaphas und Lucifer ouch heilig." Er steigt dann noch eine Stufe höher und sieht im Gotteswort das „ewige Wort", das ist: „sin ewige erwägne wysheit, will und kraft". Dann kann man wiederum nicht sagen: was in Gottes Wort gefasset ist, muß heilig Ding sein, denn auch der Teufel wird „in Gott erhalten", vielmehr „man pfligt also ze reden in dem fall: Alles, das gott heißt, erkennt, redt oder will, das muß syn". „Heilig" ist dann so viel wie

1) Vgl. 2 2, 216. Es verdient Anmerkung, daß Zwingli in der Zustimmung zu Luther indirekt auch den Nestorianismus verwirft, den Luther (WA. XXVI, 501) ausdrücklich abgelehnt hatte. Vgl. oben S. 628. Daß Maria den Gott in Christus geboren habe, sagt Luther a a O. nicht, sondern nur, daß sie die rechte, wahrhaftige Mutter des Menschen und Sohnes Gottes sei. Dem konnte Zwingli beipflichten.

2) 2 2, 217. 3) WA. XXXVI, 505. 4) 2 2, 217.

„unwandelbar“. Eine eigentliche sachliche Differenz empfindet aber Zwingli hier nicht, mehr eine formelle Ungeschicklichkeit Luthers: „soll man ouch finstre wort suchen, da man sich klarlich des gloubens erlütren will?“ Für uns bleibt es charakteristisch, wie hier der humanistische Universalist an dem biblizistischen Erfahrungschristentum sich stößt.

Es folgt die Auseinandersetzung über das Abendmahl, die wir schon erwähnten.[1]) Bleibt hier die Differenz, so setzt doch beim siebenten Punkte sofort die Harmonie wieder ein: „des evangelions halb sind wir eins, daß im selben vergeben der sünden verheissen ist und dem, der im gloubt und vertruwt, ggeben wirt.“ [2]) Die Sündenvergebung darf nur nicht in der Weise Luthers an die Sakramente gebunden werden. Eine Überraschung bietet wieder der achte Punkt, die Auseinandersetzung über das Fegfeuer. Zwingli hat hier Luther überhaupt nicht verstanden, wenn dieser von den inneren Fegfeuerqualen der Seele andeutend sprach[3]), die nicht vor die Öffentlichkeit gehörten; er spottet über die falsche Geheimniskrämerei und lehnt in prächtigem Gottvertrauen[4]) die kirchliche Fegfeuerlehre ab, worin ihm Luther natürlich folgen würde. Eine Differenz zwischen den beiden Reformatoren liegt nicht vor. „Zum nünten erkennt er von der heiligen fürbitt recht“; doch unterläßt Zwingli nicht den Zusatz: „hat's aber vor nit thon“. Hier war der Punkt, da Zwinglis Kritik an Luther ihren allerersten Ansatz genommen hatte, hier ist er — mit Recht — stolz auf seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit[5]), und nicht minder berechtigt erhebt er die Frage: „So ich nun recht darin geleert hab, warum spricht er, ich habe kein stuck nie recht geleert?“ Der radikalere Standpunkt des Schweizers dem ganzen Problem gegenüber kommt sofort zum Ausdruck in Zwinglis kategorischer Verwerfung der von Luther als gleichgültig hingestellten Bilder, Glocken, Meßgewand, Kirchenschmuck, Altäre, Licht usw. „Bilder sind in nüwem und altem testament so vilfaltig verboten und verworfen, daß kein glöubiger gottes wort also verachten kann, daß er's für fry könne rechnen ... Welcher die storchennester blyben laßt, dem kommend sy warlich wider ... Und so man die götzen haltet, die zu vereerung da gstanden sind, thut man glych, als ob wir sust nit gnug von gott mögind gezogen werden durch die onmächtigen kraft des fleisches, sunder wir müssind einen anzug ouch haben, der uns von gott ziehe“. Aber alsbald gewinnt Zwingli auch hier einen Einheitspunkt: in der Polemik gegen die Bilderstürmer. „Hier sagend wir, daß wir's warlich ouch nit mit jnen haltend.“[6]) Die beiden letzten Punkte betreffen Persönliches. Hart kommt es heraus: „dann ouch Luther muß überwunden

1) Siehe oben S. 673. 2) 2 2, 218.

3) Vgl. darüber meine Schrift: Luther und die Kirchengeschichte, 1900, I, S. 246 ff.

4) „Dann ich weiß, daß uns, die gloubend, Christus in der lezten stund im leben, das ist, frisch, heil und gsund behalten wirt“, 2 2, 218.

5) Vgl. oben S. 550f. und meine Abhandlung: Zwingli als Theologe in dem großen Zwingli-Jubiläumswerk, 1919, S. 40, 46 f. 6) 2 2, 220.

werden, und daß syner glych hunderttusend wärind; quia omnium potentissima veritas, dann die warheit ist über alle macht." Kraftvoll tönt das Selbstbewußtsein: „wo Luther die sach mit gschrift truwte ze erhalten, so wurd er uf dieselben trutzen und die sach nit uf sich so tür nemen . . . wir stond uf dem festen, lebendigen grund, den uns nieman nemen mag, noch mit keinem sturm abgwünnen."[1] Aber sofort schließt sich daran die Willigkeit, sich eines Besseren belehren zu lassen: „daß wir aber abschlahind, bas bricht ze werden, das ist nit." Und gerade jetzt wird auch im Abendmahl das Einigungsmoment, die „sakramentliche Einigung", hervorgehoben![2]

So klingt denn auch die ganze Schrift Zwinglis versöhnlich aus. Trotz eines gegenteiligen Ansatzes: „Also habend wir, die an den zwölf stucken des christenlichen gloubens gnug habend und ouch die ungezwyflet gloubend, in Luthers glouben zwölf stuck funden, dero etliche untüchtig, etliche nit getrüwlich dargethon us ufsatz, etliche unrecht, etliche aber gar wider gottes wort sind und den waren christenen glouben."[3] Denn sofort folgt die Beschwichtigung, illustriert an Cicero und Sallust, Hieronymus und Augustin, Paulus und Barnabas und Johannes Markus, „daß gemeinlich die allerhöchsten ingenia in etwas derglychen zänggische eigenrichtigkeit gefallen sind". Und wenn er offensichtlich im Bilde des Zankes zwischen Paulus und Barnabas[4] seinen Streit mit Luther schaut, so hat das Wort doppelten Wert: „sy wurdend doch widrum eins". Zumal sich unmittelbar daran die „demütig bitt an Luther" schließt, „by dem geist, in dem wir alle lebend, in dem er das evangelium gepredget hat, als wir gloubend, bym selben geist, in dem ouch wir am jüngsten tage wellend erfunden werden gepredget haben, er welle gedenken, daß er nit über die irrung sye."[5] Es bleibt dabei: Zwingli sucht trotz allem gerade in dieser Schrift die Eintracht mit Luther. Das Religionsgespräch steht vor der Tür! —

Bei seiner Erörterung, daß das Fleisch Christi nur im Glauben gegessen werden könne, der Glaube seinem Wesen nach kein kreatürliches Objekt vertrage, „vil weniger, daß man jn wyse, etwas ze essen um nachlassung der sünd", schob Zwingli den Satz ein: „davon die frommen Schlesier rychlicher geschriben, dero gschrift ich mitten zu gelesen hab."[6] Wir haben in anderem Zusammenhange die Schrift Schwenckfelds mit Zwinglis Vorwort schon besprochen.[7] Der Schlesier hat unter dem Eindruck der Zuspitzung des Kampfes zwischen Luther und Zwingli seiner-

1) ib. 2 2, 220. 2) 2 2, 221. 3) ib.

4) Man vgl. die Kennzeichnung: „Hie was in Barnabas gar ein unerfochtner ernsthafter, doch ouch milder, züchtiger christ und apostel (daß mich oft bedurt, daß wir seiner gschriften und gschichten nit mee habend) recht dran und Paulus unrecht" (2 2, 222). Wie aus dem folgenden noch deutlicher wird, ist Luther als Paulus, Zwingli als Barnabas vorgestellt.

5) 2 2, 222. 6) 2 2, 201. 7) Oben S. 573 ff.

seits sehr lebhaft sich wiederum mit dem Abendmahlsproblem beschäftigt. Seine Vertrauten waren die Straßburger. Ende Juni 1528 schrieb er einen (verlorenen) Brief an Capito über die Abendmahlsfrage[1]), am 3. Juli eine förmliche Abhandlung an Bucer[2]); sie war die Antwort auf Bucers Zusendung des Kommentars zum Johannesevangelium, der ein Brief vorausgegangen war.[3]) Schwenckfeld gibt seiner Freude über die Zustimmung der Straßburger zu seiner Abendmahlslehre Ausdruck. Die Richtschnur[4]) des Verständnisses der Abendmahlsworte liegt Joh. 6: aus dem lebendigen Worte Gottes, nicht aus Brot oder irgendwelcher Kreatur ist das Verständnis der Abendmahlsworte zu gewinnen. Er bemüht sich um den Erweis einer völligen Identität von Joh. 6 und den Einsetzungsworten. „Er sagt, sein Leib sei dieses gewisse Etwas, das da ist gebrochenes und gegessenes Brot, eine unvergängliche Speise“ — Schwenckfeld kehrt also hier wieder zur „Umkehr der Worte“ zurück. Sofort betont er aber auch den Unterschied zwischen sich und den Schweizern: diese „erläutern (exponunt) das Symbol durch die Worte Christi, während doch vielmehr umgekehrt durch das Symbol des gebrochenen und verzehrten Brotes die Worte Christi, die Geist und Leben sind, erläutert und verstanden werden müssen“. Alles „Significat“ und alle „figura“ in den Worten Christi wird überflüssig, wenn in der Weise Schwenckfelds die Einsetzungsworte ausgelegt werden. Sachlich kommt Beides auf Eins heraus, aber Schwenckfeld schiebt nichts unter, bleibt bei „der Natur und Majestät des Wortes Gottes“[5]): „non licet variare in verbis dei Christi“. Wie ehedem, betont der Schlesier, daß uns Christus im Abendmahl etwas gibt, nicht kraft des Buchstabens[6]), sondern kraft seiner selbst. Jene Differenz mit Oekolampad und Zwingli hat nicht viel zu bedeuten, sie wird nicht Anlaß zu Insulten gegen „die größeren und besten Brüder“ geben. Es ist vielmehr eine „große Gabe, daß wir im Glauben übereinstimmen“. „Eintracht und Friede Gottes werden, sollen uns mit Gottes Hülfe stets am Herzen liegen, so sehr, daß Ihr Euch wacker nicht nur unserer Einmütigkeit und Eintracht, sondern alles dessen, was uns geschenkt ist, wie Eures Eigenen rühmen dürft.“ Eine derartige Eintracht wird das beste Mittel sein, „Luther und seine Schüler zu unterdrücken“, die auf die uneinige Front bei den Zwinglianern spekulieren. Luther stützt sich nur auf Worte, seine Aus-

1) Corp. Schwenckfeld. III, 74, vgl. 76, Z. 9 f.

2) ib. 74 ff. 3) ib. 74

4) a. a. O. III, 76, Z. 24 lies amussim statt Amussmi.

5) Iam si dixerimus cum veritate, i. e. Christo, hoc esse corpus suum, in suo ordine et natura, quod est panis fractus et comestus, evanescet illico omne Significat et omnis figura in verbis Christi, quamvis panis coenae per se et in suo ordine semper corpus Christi significet, figura sit ipsius in verbis coenae tamen, quae loquitur Christus, et corpore et sanguine suo hoc non habet locum; nam natura et maiestas verbi dei est in illis censideranda et probe iudicanda“ (a. a. O. 77).

6) Schwenckfeld setzt bei: ut multi putant; das ging gegen Luther.

legung wird nicht einmal der Grammatik gerecht, Zwingli und Oekolampad hingegen wollen ihre Auslegung nicht über den Glauben setzen; so wird es hier möglich sein, von den Worten zur Sache selbst zu dringen, d. h. Schwenckfeld hofft die Schweizer ganz auf seine Seite herüberzuziehen. Gefährlich aber klang es in den Ohren Bucers, wenn nun der Schlesier vom Abendmahl aus das Taufsakrament kritisierte: „Fides te ab errore impanationis liberat, at cur non hoc quoque loco te fidei committis? ... Par et eadem est ratio utriusque sacramenti; si voles puerum recens natum baptisare, necesse quoque erit, ut pascas eundem (scil. mit der Eucharistie, Schwenckfeld verweist auf die Kindereucharistie bei den Böhmen)."[1]) Nicht auf Bucer, wohl aber auf Capito machten derartige Gedankengänge Eindruck.

Schwenckfeld hatte Bucer noch eine Reihe von Schriften zur Beförderung der Wahrheit angekündigt; als erste von ihnen erschien etwa im September 1528 der Traktat „Von der Gnade Gottes"; Augsburg und Straßburg sind wahrscheinlich die Druckorte der beiden Ausgaben gewesen.[2]) Schwenckfeld behandelte hier das grundsätzliche Problem nach dem Verhältnis von Gnade und Sakrament. Das war ja im bisherigen Verlauf des Abendmahlstreites oft genug berührt worden, namentlich von Lutherischer Seite aus; Zwingli hingegen hat es zusammenhängend erst in der fidei ratio 1530 behandelt, angeregt durch die Lutheraner; bei seiner ganzen Ablehnung des Gnadenmittels des Sakramentes[3]) fehlte ihm die nähere Veranlassung — so ist Schwenckfeld auf der antilutherischen, evangelischen Seite der erste, der die Frage eingehend bespricht.

Der Schlesier leugnet radikal den Gnadenmittelcharakter der Sakramente. Der erste Satz sagt Alles: „So wenig als der creaturlos Gott und sein frey ledigs Wort an etwas ist gebunden, so wenig ist seines Worts Gnad, Stärk, Geist und Werk an einig äußerlich elementisch Ding verfangen und anknüpft." Die Meinung muß von den Christen verdammt werden, „als ob die Gnad Gottes ... an die Sakrament geheftet oder gleich gebunden sein müßte, und als gäben und brächten die Sakrament die Gnad, wo man sie handelte ..., die Sakrament wären der Gnaden Gezeug, Instrument, Canalia oder Gefäße." Die Gegengründe hiergegen hat Schwenckfeld sorgsam zusammengestellt. Zunächst würde bei dem Rechte jener Ansicht der Ehre Christi etwas abgebrochen. „Wo also durch und mit den Sakramenten die Gnade Gottes zu uns käme, oder sie uns dieselbige brächten und gäben, würde folgen, daß Christus, der Herr, nicht unser einiger Mittler wäre." Oder: „geben die Sakrament die Gnad Gottes, so müssen sie mit Christo gleiche Ehr haben und auf dem Gnadenstuhl mit ihm sitzen, oder müssen zwei Gnadenstühle sein, welches beiderseits zugleich nicht sein kann". Oder: „Bringen die Sakrament die Gnade

1) Corp. Schwenckfeld. III, 81. 2) ib. 83 ff.
3) Was gewisse Annäherungen freilich nicht ausschloß. Vgl. oben S. 671.

Gottes, ... so sind sie auch von Nots wegen unsere Versühnungen; denn wo Gnade ist, da mag je nicht Zorn noch Strafe sein.“ Oder: Christus ist dann umsonst gestorben — das früher von den Reformatoren gegen das Meßopfer gekehrte Argument[1]) wendet sich also hier gegen das Sakrament. Oder: Es würde dann zwei Wege zu Gott geben, im Widerspruch zu Joh. 14, 6. Oder: wir hätten dann das Kommen Gottes mit seiner Gnade zu uns in unserer Hand, im Widerspruch zu Joh. 6, 44. 45. Jene Ansicht ist nicht minder gegen den heiligen Geist. Den teilt Christus aus „wem, wo und wann er will“, der heilige Geist wäre nicht „für sich ein freier Herr und Gott“, er wäre an unseren Willen geknüpft; folglich sind die Sakramente nicht „Mittel und Weg des heiligen Geistes zu uns“. Ferner verstößt jene Ansicht gegen den ewigen Ratschluß Gottes; dank dessen „haben die Auserwählten in Christo gehabt die zukünftige Gnade, ehe denn Himmel und Erde geschaffen; wie mögen sie denn die Sakramente geben?“ „Es muß bei Gott bleiben, nicht allein zu geben Gnade, wem er will, sondern auch den Nutz dazu, die gegebenen Gaben zu bedenken.“ Auch der christliche Glaube „mag dies nicht leiden“. Es widerspricht vorab seiner „Selbständigkeit“; denn er würde auf etwas gewiesen, „das man sehe und auch nicht hoffen dürfte, denn es wäre gegenwärtig“. Die Empfänglichkeit für die Gnade ist ferner ein besonderes „Privilegium des Menschen“: Gott hat um Christi willen mit dem Menschen allein einen gnädigen Handel angestellt[2]), mit keiner sonstigen Kreatur, dessen allein der versühnte und gläubige Mensch teilhaftig wird. „Wo nun die Sakrament der Gnaden empfähig wären, dieselbige brächten oder austeilten, was hätten wir Menschen Vorteils bei Gott durch die herbe Marter und den ängstlichen Tod Christi?“ Es würde uns auch das fernere Privilegium genommen, die Gnade Gottes für uns und zu Nutz der andern zu gebrauchen; wir wären nicht mehr allein „Verwalter der mannigfaltigen Gnade Gottes.“ Die Kirche, die Braut Christi, „gewartet von ihrem Bräutigam des Kusses nicht durch Sakrament oder irgend eine Kreatur“, vielmehr unmittelbar. „Der Bräutigam handelt bei seiner Braut in seinem Geist, sie, die Braut, wiederum beim Bräutigam durch den Glauben, welcher ein Geschenk oder Gabe des Geistes ist“ — da gibt es keine Zwischeninstanzen. Endlich erhebt auch die Eschatologie Einspruch: „wenn die Sakramente mit der Gnade Gottes berühret, verfasset oder vereinigt würden, so müßten sie alle am jüngsten Tage so wohl als die Gläubigen aufstehen

1) Vgl. z. B. oben S. 19f.

2) So drückt sich Schwenckfeld aus, redet nicht etwa von einem Gnadenbund. Aber man versteht von hier aus, wie die Bundesidee gerade auf reformiertem Boden entstehen konnte. Sagt doch Schwenckfeld (III 91) schließlich: „Was wer das newe Testament, der neue Bund mit uns im Blut Christi? Dieweil wir ane Christum, ane sein Blut durch die Sacrament in den gnädigen Bund Gottes eingenommen würden.“ Zur Sache vgl. RE³ IV 189 und E. v. Korff: Die Anfänge der Föderaltheologie in Zürich und Holland 1908. Hier ist freilich von Schwenckfeld nicht die Rede. Wohl aber bei G. Schrenk: Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, 1923 (vgl. das Register).

und widerbracht werden, möchten endlich nicht verderben, sintemal sie Gefäße und empfähig gewesen wären der Gnade Gottes. Es kann je nicht der Tempel Gottes noch der Gnaden Wohnung verderben, und der Christus von den Toten auferweckt hat, wird auch lebendig machen euere sterblichen Leichnam um seines Geistes willen, welcher in Euch hat gewohnet." Diese Argumentation nimmt sich bei einem Geisttheologen wie Schwenckfeld etwas sonderbar aus; denn in der Konsequenz dieser Worte liegt die physische Vergottung durch himmlische Geistessubstanz.[1]) Viel wirkungskräftiger ist das aus der Praxis genommene letzte Argument, daß das sittliche Leben der Sakramentsempfänger gar nichts von der erhaltenen Gnade verrät; während es doch so steht: „wo die Gnade Gottes ist, da muß sie nicht still liegen noch ewig verborgen bleiben, sondern sie muß sich endlich beweisen." Jedermann weiß, wie dieser Vorwurf der Täufer den Anhängern der Kindertaufe zu schaffen machte! Summa summarum: es wird gegenwärtig ein „neuer Ablaß", ja, Simonie mit den Sakramenten getrieben, sonderlich von denen, die „heut lernen, glauben und halten, daß der Leichnam Christi im Brot sei und im Trank sein Blut im Abendmahl", ebensosehr durch die, „welche lehren und sagen, daß durch das äußerliche gepredigte Wort der heilige Geist seine Kraft und andere geistliche Schätze als durch sein Gezeug, Instrument und Mittel, den Zuhörern gegeben werde".

Die Folgerung nun, die aus wesentlich gleichen Voraussetzungen heute die Heilsarmee zieht, Taufe und Abendmahl ganz zu streichen aus dem christlichen Kultus, kennt Schwenckfeld nicht. Die kultischen Handlungen bleiben für ihn und haben auch ihren Nutzen; sie „geben und bringen" zwar nichts, aber „sie erinnern den Verständigen". „Derhalben auch gut wäre, daß man von den Sakramenten lehrete und schriebe, gleich so wohl als von ihrem Nutz und Gebrauch, damit man nicht eins in das andere mengete."[2]) Die Sakramentshandlungen sind „Zeichen" signum pro signato, per Methonimiam.

Der aufmerksame Leser wird die engen Beziehungen dieser Gedanken Schwenckfelds zu denen Zwinglis längst gemerkt haben. Aber Zwingli drängte deutlich — das zeigte ja gerade seine Antwort auf Luthers Bekenntnis — nach rechts und suchte über das bloße Erinnerungsmahl hinüberzukommen, Gnade und Sakrament, Christus und Sakrament zu verknüpfen. Ganz abgesehen davon, daß er die Wege des Schlesiers in der Frage der Kindertaufe und der Ablösung der Gnade von der Wortverkündigung nicht mitging. Es war nicht nur Politik, wenn Zwingli sich

---

1) Hier macht sich der Einfluß der griechischen Kirchenväter auf Schwenckfeld geltend, auf den mit Recht Th. Sippell in seiner Kritik des Buches von Ecke in Chr. Welt 1911 hinwies.

2) Schwenckfeld spielt hier speziell an auf die damals 1528 in Basel erschienene Cyrillusausgabe Oekolampads. Vgl. E. Stähelin: Oekolampadbibliographie 1918, S. 73f.

von Schwenckfeld zurückzog; auch ihre theologischen Wege begannen sich zu trennen.

Im Oktober 1528 hatte Schwenckfeld seinem Fürsten, Herzog Friedrich zu Liegnitz, gutachtlich die Frage zu beantworten, „ob man sich denen von Wittenberg etc. möchte mit der Predigt und Ceremonien vergleichen?“ [1]) Die Antwort ist sehr charakteristisch. Man spürt den unauslöschlichen Eindruck der Persönlichkeit Luthers, wie ihn auch Zwingli nie vergessen hat. Durch Luther „ist das Gewissen alleine von bäpstlichen Gesetzen und unerträglichen Bürden, damit es vormals zu viel beschwert und gebunden, wiederum gefreiet und entlediget; so haben wir ja nicht übel gethan, daß wir D. Martin in sollichem Werk . . . als einen Boten Gottes haben aufgenommen und seine Lehre gefördert. Doktor Martin hat uns aus Aegypten durchs rote Meer geführt, ich weiß ja, Gott Lob, was ich ihm schuldig bin“. Aber Schwenckfeld setzt hinzu, als Ziel des Zuges aus Ägypten,: „in die Wüste“, und diese Wüste ist die neue Tyrannei der Lutherschen Lehre, der Mangel an Ethik: „des Luthers Evangelium hat die Tötung des Fleisches im Worte des Kreuzes und die Buße, dermaßen, wie es sein sollte, nie geprediget“. Ja, „für meine Person sag ich frei heraus, daß ich heute, nach erkannter Wahrheit, viel lieber, so es sein möchte, zu den Papisten, wenn mir mein Gewissen dabei frei würde gelassen, denn zu den Lutheristen und ihrer Messe und Fürnehmen treten wollte“. Papst und Luther „sehen beide aufs Äußerliche allein“. So weit wäre Zwingli nie gegangen, mochte er auch in der Abendmahlslehre Luther und die Katholiken aneinanderrücken und in letzteren die Konsequenten sehen. [2]) Er fühlte sich doch, gerade damals 1528, mit Luther auf evangelischem Boden.

So fiel denn auch Schwenckfelds „Judicium über die Form, Lehre und Brauch des Nachtmahls der Lutherischen Prädikanten“ vom November 1528 [3]) ganz anders aus als Zwinglis Antwort auf Luthers Bekenntnis. Es handelt sich um die Kritik einer bekenntnismäßigen Abendmahlsbeichte aus der Feder eines unbekannten, aber Lutherisch gesinnten Prädikanten. [4]) Von irgend einer Gemeinschaft mit dem Luthertum ist bei Schwenckfeld keine Rede, überall ein schroffes Nein! Dogmatisch geht der Hauptstoß gegen die Spendung der Sündenvergebung im Nachtmahl. Es ist darum verfehlt, vor dem Abendmahl zu bekennen, „daß mein ganzes Leben nichts denn lauter Sünd und Übertretung“; das bekennt man einmal in der Bekehrung [5]), aber „die Christen, die mit dem Herrn das Nachtmahl halten, sind bußfertige Menschen, sie sind nicht mehr unter dem Reich der Sünden, sondern unter der Gnade im Reich Christi“. Darum ist jene Anschauung „ärgerlich und schädlich, sie behält die Menschen im alten gottlosen Leben,

1) Corp. Schwenckfeld. III, 101ff. 2) Vgl. oben S. 548f. u. ö.
3) Corp. Schwenckfeld. III, 120ff. 4) Vgl. darüber Bd. II.
5) Beachte diese „methodistische“ Abhebung der ersten entscheidenden Bekehrung von der fortdauernden Buße.

stärket sie darin, daß sie meinen, es muß gleich also sein, daß der Mensch immer sündige und nimmer soll fromm werden"; das Nachtmahl ist von Christus nicht darum eingesetzt, „daß man da Vergebung der Sünde solle holen". Wie können überhaupt irdisches Brot und himmlischer Leib Christi mit einander in Verbindung gebracht werden? Und wie können die zwei Substanzen zugleich sein?[1]) „So wenig der Satan dort im sichtbarlichen Götzenopfer steckte oder war, ob wohl die Heiden in ihren Herzen und Glauben Gemeinschaft mit dem Satan hätten, viel weniger ist Christus mit seinem Leib und Blut im Essen des sichtbarlichen Brots und Trinken des Kelchs des Herrn" — heißt es, in deutlicher Erinnerung an Zwinglis Exegese.[2]) Das äußerliche Brotbrechen und innerliche Geheimnis der Gemeinschaft des Leibes Christi werfen die Lutheraner zusammen. Das „das" in den Einsetzungsworten geht nicht auf das Brot, sondern muß „geistlich gerichtet" werden, wie wenn man bei einem Bilde sagt: das ist der türkische Kaiser — auch das wieder bekannte Gedankengänge. Es ist „Abgötterei", ein „neu aufgerichteter Ablaß", wenn die Lutherischen vorgeben, daß das natürliche Brot der wahre Leib Christi sei. Sogar der Hinweis auf die Austeilung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt löst bei Schwenckfeld Grimm aus: die Prädikanten sollten lieber auf Buße und Bekehrung der Sünder dringen. Der Leib Christi sitzt zur Rechten Gottes und ist nicht im Abendmahl gegenwärtig, vielmehr schwingt die Seele sich zu ihm hinauf[3]) — ein Gedanke, der auch Zwingli nicht fremd war.[4]) Jeder andere Glaube ist „ein historischer Glaube" — wiederum Zwinglisch. Aber der sachliche Unterschied tritt auch wieder zutage. Es gelingt Schwenckfeld nicht, die Notwendigkeit der Abendmahlsfeier darzutun. Er hält zwar daran fest, daß dort „zwei Ding, ein irdisch, das ist: Brot und Wein, und ein himmlisch, das ist: der wahre Leib und Blut Christi gegeben und empfangen werden", aber das letztere Moment (das natürlich im oben entwickelten Sinne verstanden sein will) trennt er so scharf von dem ersteren, daß die organische Verbindung, die Zwingli stets festgehalten hatte zwischen Subjekt und Kulthandlung, reißt und damit die Kulthandlung ihren Zweck verliert. Die christgläubige Seele empfängt „also, daß Christus mit seiner Gabe nicht an's Irdische ist gebunden, wie denn die Wahrgläubigen auch täglich mit dem Leib und Blut Christi gespeiset und getränkt werden". Darum auch Schwenckfelds Polemik gegen die Lutherische Lehre vom Wort: er trennt Wort und Geist.[5])

---

1) „Ist's ein natürlich Brot, wie kann's zugleich für den wahren Leib Christi, unsers Herren und Gottes, on Abgötterei gehalten und verehret werden?"

2) Siehe oben S. 475 u. ö.

3) „Christus ist sitzend zu der Rechten Gottes, allda wird er empfangen und genossen, mit erhabnem Herzen zu Gott, durch einen wahren, lebendigen Glauben." a. a. O. 147.

4) Vgl oben S. 484.

5) a. a. O. 128. Vgl. auch 142f.

Um dieselbe Zeit, November 1528, hatte Schwenckfeld sich gegen einen waschechten Lutheraner, Johann Rurer, zu verteidigen. Der war 1527 aus Ansbach zu Herzog Friedrich nach Liegnitz gekommen und ist hier offenbar mit Schwenckfelds Lehren bekannt geworden. Aus Lutherischen Einflüssen herkommend, in Wittenberg auf der Reise von Schlesien nach Ansbach durch Luther gestärkt[1]), hat er unmittelbar nach seiner Ankunft dortselbst ein „Bekenntnis des Glaubens im Artikel vom heiligen Sakrament und von den Worten des Nachtmahls unsers Herren Jesu Christi“ an Schwenckfeld geschickt, worauf dieser zunächst im Juli durch Übersendung von Crautwalds Collatio von 1526, dann durch seinen „Sendbrief an Herrn Johann Rurer auf das Bekenntnis seines Glaubens im Artikel des Herren Nachtmahls“ erwiderte.[2]) Rurer hatte in extremster Form die Abendmahlslehre Luthers vorgetragen: „Ich glaube zum ersten, daß im Nachtmahl des Herren der wahre, natürliche Leib Christi, unsers Herren, empfangen oder gegessen und sein wahr natürlich Blut getrunken werde.“ Und zwar vollzieht sich diese Empfahung „nicht alleine mit dem Munde des innerlichen Menschen geistlich . . . ,sondern auch mit dem leiblichen Munde“ — so wirkt also die von Luther im „Bekenntnis vom Abendmahl“ ausgesprochene manducatio oralis alsbald fort. Folgerichtig behauptet daher Rurer auch im dritten Artikel seines Glaubens, „daß nicht allein die Gläubigen, sondern auch die ungläubigen falschen Christen, wenn sie zum Nachtmahl gehen, den wahren natürlichen Leib und das wahre Blut Christi mit dem leiblichen Munde im Nachtmahl, wiewohl nicht ohne ihren Schaden und Verdammnis, empfangen“. Natürlich wollte Rurer zu seiner Ansicht nicht durch Luther, sondern durch „die hellen, klaren Worte des Nachtmahls“ bewogen sein und bemühte sich daher um ihre Exegese, die nichts Originelles bot. Es war z. B. ein altes Argument Luthers[3]), wenn er darauf hinwies, daß Christus seinen Jüngern eine nähere Erläuterung gegeben haben würde, wenn die Worte nicht einfach so gemeint gewesen wären, wie sie lauteten. Ebenfalls wie Luther hatte Rurer für jene Deutung sich auf die analogia fidei berufen und die Patristik, vorab Augustin, herangezogen; der letzte, zehnte Artikel hatte die Luthersche Abendmahlslehre mit dem Glauben an das Sitzen Christi zur Rechten Gottes in Einklang zu bringen gesucht. Letztlich war das Ganze auf die Irrationalität des Glaubens hinausgespielt worden: „man solle blind sein und solle gleuben“.

---

1) Zu Rurer vgl. K. Schornbaum, RE³ XVII, 245f. Über seine Wirksamkeit in Schlesien fehlt eine nähere Untersuchung. Zur Stellung Ansbachs vgl. K. Schornbaum: Zur religiösen Stellung der Stadt Ansbach in den ersten Jahren der Reformation (BBK. VII, 145ff.; zu Rurers Übersiedlung nach Ansbach und seinen Aufenthalt in Wittenberg ib. S. 212). Die Reformation in Ansbach trägt Lutherisches Gepräge, von Anfang an aber ist auch die Abendmahlsfrage Problem. Vgl. a. a. O. S. 147, 159, doch handelt es sich nicht um die Differenz Luther-Zwingli, sondern um die communio sub utraque.

2) Corp. Schwenckfeld III, 82, 151ff. Rurers Bekenntnis ist aus Schwenckfelds Gegenschrift zu rekonstruieren. 3) Vgl. z. B. oben S. 636.

Seine Antwort entwickelt Schwenckfeld zu einem großen Bekenntnis, einer Art Gegenkonfession gegen Luthers „Bekenntnis"; er setzt sich mit dem Wittenberger viel mehr auseinander als mit dem Ansbacher. Dabei treten seine Beziehungen und seine Abhängigkeit von Zwingli wieder deutlich heraus. Luthers „Bekenntnis" hat er gelesen, doch, wie es scheint, erst gegen Schluß seines Sendbriefes.[1]) Hauptsächlich zitiert er die frühere Schrift: „Daß diese Worte Christi ‚Das ist mein Leib' noch feststehen"[2]), ferner die Kirchenpostille[2]) und den „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwärmer"[2]), auch „wider die himmlischen Propheten" und Bugenhagens Brief an Joh. Heß.[2]) Dabei versäumt auch Schwenckfeld nicht, den früheren Luther gegen den späteren auszuspielen.[3])

Schwenckfelds Apologie richtet sich naturgemäß zunächst gegen den Vorwurf, „daß wir den Leib und Blut unseres Herren Jesu Christi von seinem Nachtmahl absondern", also gegen die Entbehrlichkeit des Sakramentes; aber das will und kann ihm nicht recht gelingen. In einem Atem verwahrt er sich gegen den Vorwurf und sagt: „daß das geistliche Essen und das Wiedergedächtnis weit voneinander zu scheiden sei".[4]) Das versteht er so: „Der Diener bricht das Brot nach dem Befehl Christi mit seiner Gemeine zu des Herren Wiedergedächtnis, wem aber Gott der Vater nicht gibt das Brot des Lebens, und dem der Herr Christus seinen Leib nicht selbst austeilet, ihn damit speiset, desgleichen auch mit seinem Blute tränket und nähret, der wird im ewigen Hunger und Durst sterben."[5]) Es sind also äußerliches und innerliches Essen zu unterscheiden. Diese Scheidung kannten an sich auch Luther und Zwingli, sie lag in der Natur der Dinge; aber jene beiden hatten eine Verbindung herzustellen gewußt, Luther durch die Erhebung der Elemente zu Vehikeln der Gnadengüter, Zwingli durch den Gemeinschaftsgedanken, während Schwenckfeld mühsam um eine Einigung sich quält. Durch das Brechen und Genießen des leiblichen Brotes wird „die Art, Eigenschaft und Natur des Leibes Christi, so er für uns gegeben, angezeigt und fürgetragen"[6]), aber der „rechte, wahrhafte Glaube richtet sich auf kein äußerlich, sichtig Ding, sondern er gehet zu Christo in Himmel, suchet und holet ihn bei dem Vater durch den heiligen Geist, nicht im Brote oder im äußerlichen Worte".[7]) Damit gab Schwenckfeld eine klare Näherbestimmung des geistig-gläubigen Genießens Christi, in einer Form, die auch Zwingli nicht fremd war.[8]) „Der

1) Er zitiert es erstmalig Corp. Schwenckfeld. III, 215.

2) Die betr. Stellen sind im Corp. Schwenckfeld. angegeben.

3) Z. B. Corp. Schwenckfeld. III, 159.

4) Corp. Schwenckfeld. III, 153. 5) ib. 182, vgl. 183. 6) ib. 154.

7) ib. 155. Daß damit eine gewisse Zerrissenheit zwischen Glaube und Sakramentshandlung eintritt, zeigt gerade die Apologie dagegen: „Sonst wär es nicht ein einfaltiger Glaube, der ware glaube in Christum, sonder viel mehr ein zertheilter und zwifacher Glaube, ein theil würd sich in Himmel richten, das ander allhier auf Erden."

8) Vgl. Amica Exegesis oben S. 484, vgl. 694.

Glaube ist das Essen des Fleisches oder Leibes Jesu Christi“[1]) — das ist Zwinglis credere est edere. „Darum so kann man auch ohne Glauben noch in keiner andern Weise nicht dahin kommen, der leibliche Mund vermag es keines Orts zu erreichen, Gott noch Christus leidet's auch nicht, daß etwas Leibliches und Äußerliches in seinen Handel komme.“[2]) Der Leib Christi ist „allweg eine geistliche, himmlische Speise der Seele“, „kein Mensch kann ihn dem andern reichen“[3]); würde er mündlich genossen, so würde er den Matth. 15, 17 gezeichneten Verdauungsgang gehen, „solchs aber von dem Leibe Christi zu reden und zu halten, sei fern von allen frommen Herzen“.[4]) Luthers Berufung auf Irenaeus u. a. tut Schwenckfeld kühnlich damit ab, daß die Kirchenväter „den innerlichen Menschen damit gemeinet haben, denn desselbigen Leib und Fleisch wird wahrhaftig mit dem Leibe Christi gespeiset, genähret, gemehret und erhalten zum ewigen Leben“ — so hält also auch dieser Spiritualist ein „wahrhaftiges“ (geistiges) Genießen des Leibes Christi fest. Nicht wird physisch der Auferstehungsleib präpariert, vielmehr wird die Auferweckung „dem geistlichen Leibe widerfahren“.[5])

Natürlich kann bei dieser spiritualistischen Auffassung von einem Genuß des Leibes und Blutes Christi durch die Ungläubigen nicht die Rede sein; boshaft meint Schwenckfeld, um des Judas willen, der ja am Abendmahl teilnahm, müssen die Gegner einen solchen annehmen, „denn sonst würde ihre Opinion bald zu Boden fallen“.[6]) Tatsächlich würde, wie Schwenckfeld in feiner, scharfer Pointierung sagt, der Leib Christi „tot“, d. h. wirkungslos sein, wenn er auch von den Ungläubigen genossen würde. „Niemand kann essen und trinken von dem Leibe und Blute Christi, der nicht Hunger und Durst hat nach der göttlichen Gerechtigkeit.“[7])

Die Einsetzungsworte müssen „geistlich gerichtet“ werden, „ja, eben in dieser Sache von dem Fleische und Blute des Herren hat alleine der buchstabische Verstand eine Spaltunge . . . gemacht“[8]); auch „andere, helle klare Wort“ der Schrift, wie etwa Luk. 22, 36, Matth. 19, 12, Luk. 14, 26 können „nicht nach dem äußerlichen Ansehen bedacht und gerichtet werden“. Wie Zwingli erhebt sich dabei auch Schwenckfeld zu der rein geistigen Höhe des Glaubens: „es mag kein rechter Glaube sein, den Leib Christi im Brote zu glauben“[9]), er widerstreitet dem: Gott ist Geist!, das

1) Corp. Schwenckfeld. III, 156. 2) ib. 157. 3) ib. 159.

4) ib. Dieses Problem der Verdauung des Abendmahlsleibes hatte erstmalig Gerbert v. Reims aufgeworfen. Vgl. F. Overbeck: Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik, 1917, S. 172.

5) a. a. O 160. Eine Auferstehung des Fleisches kennt Schwenckfeld nicht. Vgl. Ecke: Schwenckfeldt, Luther und der Gedanke einer apostol. Reformation, 1911, S. 124f.

6) Corp. Schwenckfeld. III, 162f. 7) ib. 165, vgl. 167f.

8) ib. 171, vgl. 173. Schwenckfeld gesteht (187), daß er „nit Hebraisch und Griechisch gelernt“ habe, wiewohl er die Sprachen nicht verachte, aber Gott habe ihm „das geistliche Gerichte des göttlichen Worts“ gegeben. 9) ib. 179.

irdische Brot darf sich nicht zwischen Christus und seine Gläubigen schieben.[1]) Der Glaube ist aber auch nicht „blind", vielmehr „ein helles Licht und Versicherung alles des, das wir glauben und hoffen, es ist eine Substantia, es ist eine πληροφορία, ein ἔλεγχος, ein geistlich Erkenntnis und Empfängnis der göttlichen Wahrheit durch Jesum Christum".[2]) Grundfalsch ist es, zu sagen, „es sei des Glaubens höchste einige Tugend und Art, daß er nicht wissen soll, wozu es nutz oder not sei, was er gleubet, so doch viel mehr die rechten Christen allein in Gottes Worte, das ist in Jesu Christo, weise sein sollen".[3]) Tatsächlich ist, was auf Lutherischer Seite als „Glaube" ausgegeben wird, „Vernunft", gegen die der rechte Glaube „gemurret, gezappelt und widersaget".[4]) Hat man den rechten, geistigen Glauben nicht, dann „verschuldigt man sich allhie am Leibe und Blute Christi" — „gleich wenn einer schmächte regium sceptrum, der würde schuldig criminis lesae maiestatis, es folget aber drumb nicht, daß die kön. Maiestet im Scepter sein müste".[5]) Immerhin wird auf diese Weise eine gewisse Verbindung zwischen Symbol und Sache erzielt, und Schwenckfeld kann von da aus — ähnlich wie Oekolampad — vom „Mysterium" des Nachtmahls sprechen.[6]) „Beschließlich in einer Summa von dem allem zu reden, so ist das Nachtmahl ein Essen des Herrn, darin wird fürgetragen zweierlei unterschiedliche Speise und Trank: eine geistliche, innerliche Speise und Trank, das ist der Herr selber und des Herrn Art und Natur, welche Niemandes unwürdig essen kann, denn es ist das wahrhaftige Himmelbrot, das da speiset zum ewigen Leben; darnach ist eine leibliche, äußerliche Speise und Trank, das ist nicht der Herr selber, sondern es ist des Herrn Brot und Wein im Nachtmahl, von welcher alle diejenigen unwürdig essen, die da nicht die rechte wahrhaftige Speise und Trank, wie gesagt ist, unterscheiden, genießen und erkennen."[7]) So denkt auch die Patristik; Augustin z. B. „hat von keinem andern Essen denn von dem geistlichen, einigen Essen des einigen Leibes Christi gewußt".[8])

Eine aus der ganzen Sachlage ohne weiteres begreifliche Sonderbetrachtung widmet Schwenckfeld dem „Sitzen zur Rechten Gottes" bzw. der Ubiquität. Und hier erzielt er dank seiner Beeinflussung durch die griechischen Kirchenväter neue Gedanken, die alte Schwierigkeiten beseitigten, aber wiederum neuen riefen. Nach der Himmelfahrt hat Christus „das irdische Wesen verlassen und das himmlische Wesen ganz und gar an sich genommen", die „Schwachheit seines Fleisches ist verzehret"[9]), er ist vergottet und damit vereinheitlicht. Schwenckfeld kommt auf diese Weise über die unglückselige Zerteilung der beiden Naturen in Christus

1) ib. 201. 2) ib. 226. 3) ib. 227. 4) ib. 229.

5) ib. 190, vgl. 194 das Beispiel des Judas, der mit Verratsgedanken im Herzen hinzutrat. 6) ib. 193, 194. 7) ib. 194.

8) ib. 197. Vgl. die Randnote: „Es ist aber offentlich, daß die Väter den Leib Christi nie leiblich gessen noch dermassen zu essen begehrt haben." 9) ib. 202.

hinüber. Es kann „stracks beieinander nicht stehen, Christi Leichnam im Himmel zu sein und im Brote, das ist zugleich ehrlich und unehrlich, ein himmlisches Wesen und ein irdisches auf eine Stund und Zeit haben mögen. Ich sage vom Leibe Christi und von seinem Blute, und sag noch, ob es gleich eine Person vermag, so vermag es doch keine einige Natur, daß sie zugleich himmlisch und irdisch, leiblich und geistlich sein möge.“[1]) Gewiß sucht Schwenckfeld mit der Restriktion des letzten Satzes die Zweiheit der Naturen festzuhalten, aber das ist nur ein krampfhaftes Festhalten orthodoxer Tradition, tatsächlich ist die menschliche Natur für ihn durch die göttliche absorbiert und kann deshalb — das bog von Zwingli ab — überhaupt nicht mehr irdisch-beschränkt sein. Diese ganze Epoche des irdischen Beschränktseins ist mit der Himmelfahrt abgeschlossen.[2]) Aber hebt Schwenckfeld damit nicht tatsächlich die Menschheit Christi auf?! Wirklich kommt er alsbald mit ihr ins Gedränge. Er faßt nämlich die Rechte Gottes als „nichts anders denn der einige Gottes Sohn selbst, Christus, das ewige Wort“[3]); dank dessen ist Gott überall, „Gott ist durch seine Rechte oder durch seine Macht Christum . . . in allen Kreaturen“. Wenn nun Christus zur Rechten Gottes sitzen soll, so kann das folgerichtig nur heißen, „daß das Fleisch oder der Leib Christi von Gott in alle Macht und Herrlichkeit seiner Rechten . . . gesetzt ist, daß Christus auch nach der Menschheit von Gotte, seinem Vater, alle Macht im Himmel und Erde empfangen hat. Darum ist's eben so viel geredet: Christus sitzt zu der Rechten Gottes, als daß die Menschheit Christi der göttlichen Natur in Macht und Ehren gleich sei . . . es ist so viel gesagt, daß der Leib und Blut Christi im ewigen, lebendigen Worte sei, daß das Fleisch die Macht, Ehre, Glori und Vollkommenheit habe, die das Wort und Sohn Gottes bei dem Vater hat gehabt, ehe diese Welt war“.[4]) Es besitzt also Ubiquität, aber nicht im Sinne Luthers, an allen Orten gleichzeitig sein zu können, vielmehr gerade im Sinne der Erhabenheit über Raum und Zeit.[5]) Damit hört tatsächlich die Menschheit Christi auf. Und die Verteidigung, die Schwenckfeld nun nachbringt, klingt nur zu matt. Damit freilich bleibt er noch in der Konstruktion, wenn er — wie Zwingli — während der irdischen Wirksamkeit Jesu die Gottheit gegenüber der beschränkten Menschheit unbeschränkt sein läßt[6]), aber das Folgende ist bloße Behauptung: „Obwohl jetzt alles in Christo auch nach der Menschheit göttlich, geistlich und himmlisch außerhalb dieses Wesens und aller irdischen Stellen im göttlichen, himmlischen Wesen ist, so ist doch auch heute die menschliche

1) ib. 206. 2) Vgl. die ganze Ausführung a. a. O. 206.
3) ib. 208f. 4) ib. 212.
5) Vgl. den Ubiquitätsbegriff ib. 214: „Drumb so heist es viel mehr außwendig aller leiblichen stelle denn hie und da sein, ja es schleust auss das Insein in der stelle und heist mit keiner stelle können umbschrieben werden.“ Vgl. auch 215.
6) ib. 218.

Natur von der göttlichen unterschieden und die Menschheit Christi ist nicht das göttliche Wesen selbst, also daß die Natur des Fleisches oder Leibes Christi nun ausgelöschet oder vermenget wäre mit der göttlichen Natur und Wesen, wiewohl sie gleichwohl im göttlichen Wesen ist, alle Ehre und Herrlichkeit der göttlichen Natur hat ererbet."[1]) Schwenckfeld ist nicht imstande, dieses Urteil irgendwie zu erläutern, er bleibt haften an der Negierung der lokalen Beschränktheit der menschlichen Natur.[2]) So zeigt auch Schwenckfeld an seinem Teile die ungeheuren theologischen Schwierigkeiten, ja, die Unmöglichkeit, hier allen Interessen gerecht zu werden.

Trotz seiner scharfen Absage an Rurer und seinen Lehrmeister Luther hat doch auch der Schlesier, so gut wie Zwingli, ein Interesse daran, Einigungsmomente herauszuheben. Er begrüßt es freudig, daß Rurer, wie das ja auch Luther getan hatte[3]), „die Worte Christi von seinem Leibe und Blute auch geistlich urteilte", mit dem Hinzufügen, daß dieses Stück „bei ihm für das allerhöchste wird angesehen"[4]), und verwahrte sich sehr energisch gegen den Vorwurf, „als ob wir die Gegenwärtigkeit Christi und die Empfahung seines Leibs und Bluts im rechten Nachtmahl verleugneten".[5]) Nur die leibliche Realpräsenz, nicht die Realpräsenz an sich wird abgelehnt: „Christus ist in seinem rechten Nachtmahl gegenwärtig und speist die Gläubigen darin mit seinem Leib und Blut." Das Abendmahlsbrot ist daher „viel anders" als „gemein Brot". Zwar „der Materien halben bleibet es allwege Brot, aber dem Gläubigen, weil es in der Handlung des Nachtmahls gebraucht wird, ist es nicht ein schlecht gemein Brot, sondern ein Brot des Herren, das ihnen die Art, Natur und Eigenschaft des Leibs Christi, so sie den wissen zu unterscheiden, etlichermaßen verträgt".[6]) Klar präzisiert Schwenckfeld den Unterschied zwischen sich und „Doktor Martin" dahin, „daß er das Geistliche ins Leibliche, das Innerliche ins Äußerliche, den Himmel in die Erden, Gott in die Kreatur, den Leib Christi ins Brot, die Mandukation in die Commemoration ... in Summa, daß er den Geist in den Buchstaben vermeinet zu vermischen".[7]) Das war der Punkt, an dem auch auf der Hauptlinie Zwingli—Luther die Kontroverse 1528 stand.

Gegen Ende November 1528 griff Valentin Crautwald zur Feder. Lutherische Prädikanten hatten gegen ihn wieder eine Bekenntnisschrift ausgehen lassen: „Ein Bekantnus vom Reiche Christi, von seinem Regiment oder Hoffhaltunge seines Reichs."[8]) Unmittelbar war zwar hier die Abendmahlsfrage nicht berührt, aber mittelbar: der Schlesier wandte sich gegen jedes Heilsmittel und bestritt scharf den Satz, die Sakramente seien

---

1) ib. 219. 2) Vgl. die Zusammenfassung ib. 220 31 ff.
3) Siehe oben S. 508 ff. 4) Corp. Schwenckfeld III, 177.
5) ib. 230. 6) ib. 231. 7) ib.
8) Vgl. Corp. Schwenckfeld III, 271 ff. Näheres in Bd. II.

zur Seligkeit nötig: „der h. Geist braucht weder Mittel noch Dienst noch Sakrament in seinem Reich.“[1]) Folglich kann auch das Nachtmahl nicht die Sünde vergeben und den Menschen beseligen.[2])

Ein wenig später behandelte dann Schwenckfeld „die Proba Pauli beim Nachtmahl, und wie der Mensch das Sakrament würdig zu empfahen solle geschickt sein.“[3]) Er griff auf seine von Zwingli bevorwortete frühere Schrift zurück[4]) und wandte sich gegen Luther und Bugenhagen, die ihm vorwarfen, er überspanne die Anforderung an die Würdigkeit der Sakramentsempfänger (den Begriff „Sakrament“ gebraucht Schwenckfeld hier unbefangen).[5]) Seine Abwehr versuchte den Geschichtsbeweis, dem der Schriftbeweis sich anschloß: „Das Sakrament des Leibs und Bluts Christi ist vom Herrn Christo für die wahren Christen und für seine Jünger eingesetzt“, d. h. nur für die Gläubigen; darum ist es ausgeschlossen, „des Herrn Nachtmahl jedermann gemein zu machen.“ Judas ist kein Gegenbeweis, denn er ist „unter der Gestalt eines frommen Jüngers die Figur aller Pharisäer“ und hat ein schlimmes Ende genommen.[6]) Offensichtlich drängt Schwenckfeld mit diesen Gedanken hin zum „Mahl der Heiligen“, aber er hat diesen Gipfelpunkt noch nicht erreicht, vielmehr ist die Grundlage seiner Tendenz noch ganz deutlich: das Abendmahl ist Gemeinschaftsmahl der an Christus Glaubenden. Und damit trifft er mit Zwingli zusammen, ja, ist von ihm abhängig. Darauf deutet nicht nur die Berufung auf Zwinglis Lieblingsstelle, Ex. 12[7]), sondern auch die ganz in Zwinglis Geiste konzipierte Grundauffassung: „Welche zuvor durch den Geist innerlich vereinbart sind, daß sie ein Herz und eine Seele in Christo haben, wenn sie nach der Einsetzung des Herren äußerlich das Brot brechen, zeigen sie an die Gemeinschaft des Leibes Christi und die Liebe untereinander. Sie erfrischen im Gedächtnis die Wohltat Christi, der für sie im Fleisch ist gestorben und also ihnen zur Speise des Lebens worden, dadurch sie in Ewigkeit ernähret und erhalten werden. Deshalben danken sie dem Herren solcher unaussprechlicher Gnaden mit fröhlichem, gläubigem Herzen und bezeugen mit obgedachtem Brotbrechen, daß sie ihm, dem Herren, Leib und Leben, ja, alles, was sie haben oder vermögen, schuldig sein. Solchs will der Herr Christus, da er zu seinen Jüngern spricht: das tut zu meinem Wiedergedächtnis. Er will, daß sie zuvor ein Brot und ein Leib sein, es muß die Wahrheit zuvor bei den sein, wollen sie anders des Brotbrechens halber nicht schuldig werden am Leib und Blut Christi.“[8])

---

1) a. a. O. 310. 2) ib. 342.

3) Corp. Schwenckf. III, 367 ff. 4) s. oben S. 573.

5) z. B. a. a. O. 368, 369, 370, 372 u. ö. S. 375, 21 begegnet sogar der Ausdruck „diß hochwirdig Sacrament“.

6) a. a. O. 379.

7) Corp. Schwenckf. III, 381. Infolgedessen gelingt es Schwenckfeld hier auch, den oben (S. 696) konstatierten Auseinanderfall zwischen äußerlichem und innerlichem Essen zu verhüten.

8) ib. 376.

Nun aber ist wertvoll, daß Schwenckfeld in dieser Schrift, sehe ich recht, erstmals seine Abendmahlsanschauung „den rechten Mittelweg“ nennt.[1]) Das bedeutet Konkordie, Vereinigung der Gegensätze. In der Tat zielt er darauf ab, und deutlich treten auch die Einigungspunkte heraus. Schon in der Art und Weise, wie Schwenckfeld den Wert der Vorbereitung auf das Sakrament — so darf man sagen[2]) — betont: „Hierum, o lieber Mensch, so bekümmere dich zuvor, ob du ein rechter Christ seiest, ja, wie du ein neuer geistlicher Mensch werdest, wie du deine Sünde erkennest und das böse Gewissen ablegest, wie du in Christo deinem alten Wesen absterbest, wie du Gott und deinen Nächsten von ganzem Herzen lieb gewinnest, also denn wird dich Christus speisen.“[3]) Wer Luthers (spätere) Katechismen im Kopfe hat, wird in diesen Worten die Verwandtschaft mit Luther spüren.

Weiter betont Schwenckfeld sehr energisch die Realpräsenz Christi beim Nachtmahle. Der Gläubige ist „Tischgast, der mit dem gekreuzigten und glorifizierten Christo, unserm Herrn, sein Nachtmahl hält“[4]); bei diesem „speiset der Herr selber, ist selbs gegenwärtig“[5]), man „ißt vom Leib und trinkt von seinem Blut“[6]), „hat teil an der Speise des Leibs Christi.“[7]) Schwenckfeld erläutert diese an Luther anklingenden Worte dann freilich dahin: man „nimmt eine geistliche Speise ein“[8]), und das einnehmende Organ ist der Glaube, nicht etwa der Mund. „Allein der wahre Glaube weiß, wie er des Sakraments des Leibs und Bluts Christi möge genießen“, es ist des Glaubens „verborgen Geheimnis“[9]). Indem Schwenckfeld dieses Geheimnis durch psychologische Analyse doch etwas lüftet, betritt er die von Zwingli schon angezogene,[10]) in Calvin ausmündende Linie: „das Essen beschieht im Glauben im Geiste . . . das Herz muß mit dem Sursum corda über sich gerichtet werden, von allem Äußerlichen, die Sinne fühlen's nicht, die leiblichen Augen sehen's nicht, die Vernunft versteht's nicht, sondern allein der wahre Glaube.“[11]) Und so gewiß nun Schwenckfeld sagt, daß der Glaube des Nachtmahls entraten kann, da „die Speise des Leibs und Blut Christi weder an Zeit, Stätt noch Element, noch auch an kein äußerlich Ding (eben als wenig als der Glaube) angebunden“ ist,[12]) ebensosehr unterstreicht er, daß es nicht seine Meinung sei, „das Sakrament des Nachtmahls des Herrn aufzuheben“.[13]) So ist das Schlußwort dieses: man „empfängt den wahren Leib und Blut Christi in seiner Seele zur Speise des ewigen Lebens.“[14]) Wir wiederholen,[15]) daß das in der Tat die Mittellinie war.

Und die Stimmen mehren sich, zum Beweise, daß die Entwicklung des Abendmahlsstreites wirklich an diesem Punkte stand. Am 17. März

1) ib. 368 — sogleich am Anfang. 2) s. S. 701, Anm. 5.
3) Corp. Schwenckf. III, 382.
4) ib. 368. 5) ib. 373. 6) ib. 374, vgl. 375. 7) ib. 375.
8) ib. 9) ib. 377. 10) Vgl. oben S. 484, 681 f. 11) a. a. O. 381.
12) ib. 13) ib. 372. 14) ib. 382. 15) Vgl. S. 700.

1528 verließ die Straßburger Presse von Balthasar Beck am Holzmarkt eine kleine Schrift von Jakob Other, dem Prediger zu Neckarsteinach, gewidmet seinem ritterlichen Herrn Hans Landschad zu Steinach und seiner Gemahlin: „Christlich lebẽ | vnd sterben. | Wie sich des herrẽ nachtmals | zůbrauchen, mit gewisser Con- | cientz, vñ frid, sonder einiche | spaltung der schrifft. |“ [1]) Mit Energie rückte der Verfasser den Glauben in den Vordergrund. „Welcher mein Fleisch ißt und trinkt mein Blut, d. i. welcher an mich glaubt, spricht Christus, der bleibt in mir und ich in ihm . . . so ligts nun alles am glauben, und wir künnen und vermögen nichts zu handlen das heyl der selen betreffend durch all unser kunst und gewalt.“ Das Sakrament ist dem gegenüber „ein eusserlich zeychen, ein eüsserlicher brauch under den Christen“ und setzt den Glauben voraus, nicht etwa wird der Glaube durch das Sakrament geschaffen. Das Abendmahl, dessen Opfercharakter Other sofort als „den größten Jammer und Gotteslästerung“ abtut, soll „bezügen, wa Christen oder Unchristen weren, es solt nit gleubig machen, aber den glauben anzeygen, nit die gerechtigkeit geben oder mitbringen, sunder kuntschafft geben, das glaub und grechtigkeit vorhyn da weren, es solt nit erst für uns bezalen und sünd verzyhen, sunder ein gdenckzeychen sein des leidens und verdiensts Christi, der für uns bezalt hat“. Folglich kann der Christ auf das äußerliche Essen und Trinken des Nachtmahls nicht seine Seligkeit setzen, „sunder laß es eyn fryen brauch eüsserlich bleyben, der nit selig oder frum macht, so man's brucht, auch nit unfrumm, so man's underlaßt, doch wirt der geist gottes under den Christen also handlen, das man's nit wirt underlassen, er wirt's aber on zwang, on gsatz, on gedrungen wöllen haben und zum ersten und fürnemsten den gleubigen richten uf das aller nötigst stück, d. i. das er lerne Christum im hertzen und durch den glauben niessen, sein fleysch essen, sein blut trinken, also das Christus in im und er in Christo war. Daran ligt der gantz handel, das ist warheit und ewigs leben.“ Wer das Nachtmahl genießt, bekundet seinen Glauben. „Christum aber durch den glauben niessen, sein fleysch essen, sein blut drincken ist nichts anders weder glauben, das Christus sein Leib und sein Blut für uns in tod geben hat . . ., glaub ich das mit gantzem hertzen, so bin ich genesen, ich bin in Christo und Christus in mir, der ist mein recht hymmelbrot, durch welches mein seel im glauben gspeyßt, erlabt, erneret, erhalten wird in allem, das hymelisch ist. Das heyßt recht Christum nießen.“ Dieser persönliche Glaube — „du mußt gewißlich glauben, das er für dich gstorben sy“ — ist „das recht hauptstuck“. Aus ihm folgt die ethische Verpflichtung, dem Nächsten zu dienen. Wer diesen Glauben hat, genießt das Nachtmahl „nit unwürdiglich“ „Darumb wir mit grossen freuden und nit mit schrecken hynzugeen wie die kranken zu dem artzet, da sy gewißlich wissen, das in geholffen wirt.“ Mit Absicht

1) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Am Schluß der Druckervermerk.

ist zur Materie des Abendmahls Brot und Wein genommen, zur Bekundung der Gemeinschaft. Wie das Brot aus vielen Körnlein, der Wein aus vielen Beerlein wird, so soll sich „ein jedes in des anderen Anliegen inwycklen."

Nach Christi Einsetzung soll natürlich praktisch das Abendmahl gestaltet werden; daher polemisiert Other gegen die communio sub una und das stille Sprechen der Einsetzungsworte: „Die Christen sollen mercken, das des herren nachtmahl nichts anderes ist weder das Evangelium verkynden, das Christus sein leib für uns geben und sein blut für uns vergossen hat, und mit dieser predig und dem wort des herren diß eüsserlich zeichen, das brot und den kelch des herren, daby niessen, durch die wort werden sy iren glauben im herzen speysen und Christum im glauben entpfahen, durch das essen und drincken dem glauben offentlich kuntschaft geben, und sol das eüsserlich nymmer on das wort gebraucht werden." So hat es Christus gewünscht. Wenn man die Einsetzungsworte „mit Glauben faßt", so „werden sy uns Christum zubringen und zu eygen geben mit leib, seel, gottheit, mit allen seinen gnaden, allem seinem verdienst, mit allen früchten und gütern, die er erworben hat". Diese durch den glauben bewirkten inneren Güter sind, eben weil der Glaube sie ergreift, vom Sakramente unabhängig; sie erscheinen, so oft man glaubt. „Laß dise wort nymer auß hertzen, so entpfachst du al tag Christum, so du sy in rechtem glauben annympst, ob du schon nymmer möchtest zum Nachtmal kummen; hastu dise wort im herzen und glaubest daran, so hastu Christum entpfangen und genossen, du bist in im und er in dir, das ist das recht niessen, on welches Niemand selig werden mag." Alles äußerliche Nießen nützt nichts.

Deutlich erkennt man die Zwinglische Grundlage in diesen Ausführungen. Aber Other ist doch sichtlich um eine Vertiefung bemüht, im Sinne einer Annäherung an Luther, an dessen früheste Äußerungen allerlei erinnert. Über das bloße „Gedächtnismahl" hinüber dringt Other zu einer wirklichen Gemeinschaft mit Christus, mystischer Art, — „du in ihm und er in dir" — vor. Kein Wunder, daß er eine Einigung zwischen Zwingli und Luther erstrebt! Wenn er die Gegensätze richtig gegenüberstellt: „ob der recht natürlich Leib Christi im brot des Nachtmals sy und sein natürlich blut im wein, oder ob diß brot und wein allein figuren und zeychen seyen des libs und bluts Christi", so setzt er sofort hinzu: „so man's recht versteet, so wirt kein parthy sagen, das der leib Christi nit da sey". Denn das wäre ein Verstoß gegen die Einsetzungsworte. „Dise wort werden nit felen noch yemand betriegen, so kan man nichts dazu, nichts darvon thun ... so muß es fürwar daby bleiben, wie die wort luten, namlich, das da brot sy ... und der warhaftig, natürlich leib Christi; es muß ye von dem natürlichen leyb geredt sein, das Christus sagt: der für euch geben wirt, es ist ye nit ein figur des leibs für uns gecreützet worden." Folglich geht der ganze „Span" nicht um die Realpräsenz als solche, sondern um die leibliche Realpräsenz. „Etlich wollen, der recht natür-

lich leib Christi sy da geystlicher weyß, d. i. allein durch den glauben, das er die seel spyß durchs wort, und diese deuten die wort: ‚das ist mein leib‘ allein uff den glauben und nit gerad uff das brot, das er eben solcher fleyschlicher weyß muß im brot sin, wie denn das brot da ist in siner eygnen art, dieweil doch nit eben geredt ist: das brot ist mein leib, und er selber, Christus, geredt hat: ‚das fleisch ist nichts nutz‘, auch der artickel des glaubens, der da lut, wie Christus sy gen hymmel gefaren und nun biß ans jüngst gericht zur gerechten des vatters sitz, nit erleiden mag, das er solcher gestalt leiblich und fleyschlich herab ins brot kummen soll; dise lassen das brot ein figur und zeychen sein des leibs Christi, der im glauben gegenwürtig ist.“ Das ist die Ansicht der Zwinglianer. Ihnen stehen die Lutheraner gegenüber: „die andern wöllen die wort uff das brot deüten; dise wöllen, das der leib Christi nit allein geystlich durch den glauben zugegen sy, sunder leiblich und fleischlich auch im brot, das also uß krafft des worts, so es zum brot kum, der leib Christi wesenlich da sey, und sey da brot in seiner eygnen art und darzu auch der leib Christi in seiner natürlichen leiblichen art, als ob Christus mit ußdruckten worten geredt het: das brot ist mein leib.“ Nun glaubt Other folgendermaßen eine Einheit erzielen zu können: „So der Lyb Christi nit anders im brot ist weder er im wort ist, muß es gewißlich solcher gestalt sein, wie er dem menschen dienstlich und nutzlich und zu seiner selen heil tröstlich sein mag; das gschicht durch den glauben. Er ist nit da darum, das er den bauch fillen woll, das man in mit den zenen beyssen soll, das er den leyblichen hunger speysen wöll, das denn alles nit des brots ist, er ist auch nit da, das man im diene, aber das er den gleubigen dienen wöll, und das durch den glauben. Wir müssen je bekennen, daß das wort gottes krafft hab zu handelen alles, das es fürgibt, und namlich dem menschen heyl und seligkeit zu schaffen, so man's annympt.“ Durch den glauben also an das Wort „werden wir aller ding teilhaftig, die uns Christus durch sin leib und blut erworben hat, ja, auch sein leib und blut, seel und gottheit alles unser eigen wirt.“ Die Lutheraner also müssen sich eine Umdeutung ihrer Auffassung gefallen lassen, derart, daß die leibliche Realpräsenz fortfällt und die Kraft des Wortes nicht den Leib ins Brot bringt, sondern die Heilskraft Christi ins Herz des Gläubigen.

„By disem bescheyd, acht ich, solt man bleiben und nit zu vil spitzfindig sein wöllen, so wird man gar bald eins werden, man merkt ye wol, das nit ein solcher hefftiger streyt ist, wie man es möcht achten .... er ist fast nur ein wortkrieg, es wirt dir kein Parthy sagen, daß du nit Christum entpfachst im glauben durchs wort in disem Nachtmal. Das ist dir genug; sy bekennen je alle, das er da sey durch das Wort und auß krafft des worts ... niemand wirt den gleubigen sagen, das sy nit den lyb Christi mit allen seinen gnaden und verdiensten im hertzen entpfahen durch den glauben, so sy das Nachtmal brauchen mit dem wort, wie es Christus gebraucht und befolen hat“. Unwürdig essen

heißt ohne Glauben essen, den Leib Christi von anderer Speise nicht unterscheiden „und also das brot des herren essen wie eine suw muscatnuß". Der Gläubige wird also keine unnützen Fragen stellen, wie etwa: „wa ist der leib in dem brot? ist er in der hostie? darunder, darob, darhynder, darneben, davor?" Das hat der Gläubige nicht nötig, er „laßt's daby bleiben: er ist da durch's wort, so ich's mit glauben annimm". Alle dem Nachtmahle zugeschriebenen Wirkungen, daß es „die Conscientz tröstet, macht freudig im creutz, es gibt heil und gnad", stehen dem Wort zu. Christus ist aber auch nur da durchs Wort, nicht etwa leiblich „das man muß fragen, in welchem ort der hostie ist mund, naß, or, fusz, aug u. dgl." „Er wil im geist und warheit angebettet und geert werden, das gschichts durch's wort". Wir sollen ja im Neuen Testamente „nur diener des geysts" sein. Alle abergläubischen Vorbereitungen auf den Sakramentsempfang fallen fort. Doch läßt Other — im Gegensatz zu Zwingli[1]) — das Abendmahl als Wegzehrung, richtig verstanden, gelten. „Mag man's haben, wie es von dem herren ist eingesetzt worden und man den glauben vor den brüdern mit disem zeychen bezügen will und darbey des herren todt verkünden und bedenken, wer wolt es verwerfen?" Nötig freilich ist's nicht, es genügt für den Gläubigen, der während seines Lebens wiederholt vor der Gemeinde öffentlich am Abendmahl teilnahm, die Einsetzungsworte innerlich „für sich zu nehmen" und seinen Glauben damit zu stärken.

Die geistliche Realpräsenz im Glauben ist also wirklich für Other die Einheitsbasis, im Entgegenkommen an die Lutheraner wird sie dem Wort zugeschrieben.

Unmittelbar im Anschluß an jene Schrift ließ der Pfarrer von Neckarsteinach ein Predigtbuch ausgehen: „Das erst Buch Mosis | gepredigt durch Jakob Otthern | zu Steynach etc.". Es war in Hagenau bei Wilhelm Seltz gedruckt.[2]) Die Vorrede kam auf den Sakramentshandel zu sprechen und formulierte klar und bestimmt des Verfassers Ansicht: „Wo Christus recht gessen würt, da muß der glaub sein, da folgt auch alsbald ewigs Leben, Heil, Verzeihung der Sünde, Gnade und Ablaß. Der glaub aber kompt her auß dem Gotteswort, so seyt ihr nun gewiß, so ihr den handel des Nachtmalß brauchend, wie ihn Christus eingesetzt hat, das ir warlich den leib Christi und das blut Christi niessendt, ja, eben den leib, der für uns am creutz gehangen und gelitten hat, und das durch den glauben von deß worts wegen, das dabey ist und mit glauben gefasset würt. Das wort Gottes wirt dir nit liegen, eß muß also sein, wie die wort lauten, so du sye mit glauben annimst". Auf dieses Gotteswort muß man seinen Glauben

1) Vgl. dazu meinen Aufsatz: Zur Geschichte der privaten Abendmahlsfeier (Zwingliana 1913).

2) Exemplar in der Stadtbibliothek Zürich. Das Datum „im Aprillen des Jars M. D. XXviij" steht am Schluß.

setzen, dann wird man zum Kreuz Christi geführt und empfängt seine Wohltaten. Nachdrücklich unterstreicht Other, daß man bei dieser Form der Abendmahlsfeier nicht nur seinerseits gibt d. h. Bekenntnis ablegt, sondern auch empfängt: „Nimstu ihn also im glauben an, so hastu gewißlich mit dem eusserlichen zeychen nit allein kuntschaft geben deins glaubens und liebe, sonder auch von Gott in deiner conscienz trost, kraft und stercke empfangen von deß worts wegen, das du mit glauben gfasset hast, und ja Christum selbß genossen mit allen seinen genaden und gaben, die er dir durchs creutz erworben hat[1])“. Daran soll man sich genügen lassen, unbekümmert um allen Zank und Streit. „Bitt du Got umb ein glauben und brauch also das Nachtmal, wie dir Christus befolhen hat, so hastu kein mangel.“ Ein ungläubig Essender aber ißt sich das Gericht. Denn das selig machende Moment ist der Glaube, nicht etwa das äußerliche Genießen. Das Abendmahl soll freudig und eifrig in den Gemeinden gefeiert werden, zur Besserung, Stärkung und Förderung der „Brüderschaft“. „Es ist gar schimpflich den Christen, das man von der eusserlichen gebreuch wegen ein solch zertrennung und spaltung in der gemein sol anrichten.“

Nicht so glatt und glücklich fand Theobald Billican den Ausgleich. In ihm wogen noch ungeklärt die Gedanken durcheinander. Sein Freund Johann Hubel in Nördlingen gab am 12. Oktober 1528 in den Druck: EPISTO. | LA THEOBALDI BILLICANI, | ad Ioannem Hubelium, qua illi | de Eucharistia cogitandi | materiam con- | scripsit | M·D·XXVIII | (Zierblatt.)[2]) Laut ausdrücklicher Erklärung des Herausgebers sollte die Schrift der Aufklärung dienen, da die candidati theologiae maxime discordes in dieser Frage seien; Hubel selbst, mit Billicans früherer Schrift[3]) nicht zufriedengestellt, hatte um eine eingehende Darlegung gebeten. Im Gegensatz nun zu sämtlichen auf antikatholischer Seite stehenden Parteien stellt Billican den Satz an die Spitze, mit der Schrift allein komme man nicht aus, sie sei vielfach dunkel, auch rücksichtlich der Eucharistie, trotz der gegenwärtigen Schriftgelehrten, auf die er stichelt.[4]) Gewiß muß man Tag und Nacht über die Schrift sinnen, aber sie ist ecclesiastico iuditio et spiritus censura auszulegen und zu eruieren. Ergo sequenda sola scriptura, sed non privatim interpretanda. Die Ketzer haben contempto sedentium iudicio die Schrift interpretiert. So sucht der Nördlinger ein Kompromiß, deut-

1) Auch weiterhin betont er: „Kuntschaften sollen's seyn unsers glaubens (die Sakramente), der Christen losung und zeychen, das sy under das gesind Gottes gehören, wiewol sie nit on gnad entpfangen werden von den glaubigen, und das von des worts wegen, das sy im glauben gefasset haben“.

2) Exemplar in der Hof- und Staatsbibliothek München.

3) „Libellus quem auditorio praelegeram“ nennt sie Billican. Es wird die oben S. 248 f. besprochene sein.

4) „de eucharistia, quae scriptura habet, quam nondum adsequuntur hi, qui sibi nunc rerum videntur potiri et in quorum ore sola scriptura et nuda veritas est.“

lich zum Katholizismus hinüberschielend.[1]) „Er schmeckt nach papistischer Gesinnung", urteilte darum Urbanus Rhegius über den Brief.[2]) Billican fragt weiter: wie ist jene Auslegungsnorm zu gewinnen? Aus der Tradition der Vergangenheit, bei denen, qui primitivae ecclesiae praefuerunt, oder aus der Gegenwart, bei denen, qui nunc nomen scientiae divinorum oraculorum sibi vendicant? Und er lehnt die Neoterici ab und bejaht die „Kommentare der Alten", unter Berufung auf Melanchthon.[3]) Er empfiehlt Irenaeus, Hilarius, Basilius, Hieronymus, Chrysostomus und Origenes. Dann wendet er sich dem Opferbegriff zu und tadelt die, welche sich mit Luthers Wort, die Messe sei kein Opfer, das sie falsch verstehen, begnügen. Wir können vielmehr Gott etwas darbringen, darum ist auch der Opferbegriff beim Abendmahl zulässig, und Billican verlegt ihn in die Danksagung, fragt nur, wem man danke, Gott oder Christus? Danken wir etwa gleichsam eingedenk unserer reconditio, reconservatio und instauratio? Eine ganze Fülle von Fragen, den Opferbegriff betreffend, wird emporgeworfen, und für die Antwort auf die Bibel und die alten Kirchenväter verwiesen.[4]) „Hier ist beachtenswert, ob man ‚Opfer' sagt, weil es das Gedächtnis des einzigen Kreuzesopfers ist? Wie Zwingli meint, und ich glaube, ein großer Teil der Lutheraner und vor ihnen der Gnomolog[5]) und Thomas v. Aquino. Oder nennt man, um ganz besonders des Herrnopfers oder seines Todes eingedenk zu sein bei der Eucharistie, es doch nicht Opfer, weil man gedenkt, sondern weil es wirklich ein Opfer ist?"[6]) So zieht also Billican, anders als Zwingli und Luther, die Trennungslinie so, daß jene beiden mit mittelalterlichen Theologen auf einer Seite stehen, und die kraß realistischen Opfertheoretiker auf der andern. Für ihn ist der Opferbegriff das Wichtigste. Ein sacrificium sicut Christi in cruce ist die Messe nicht, da hat Luther ganz richtig gesehen und erhält hier das Lob der Kirchlichkeit[7]), aber daß die Messe überhaupt (prorsum) kein Opfer sei, ist falsch.

Mit einer ähnlichen Fragefülle tritt nun Billican an den Glaubensbegriff heran. Ist der Glaube, wie schließlich festgestellt wird, ein cognitio rerum verarum non adparentium secundum revelationem in Christo factam,

---

1) So beklagte er die media ecclesiae tempora, quibus iudicium ecclesiastici consessus a dominicis et episcopalibus templis defecit.

2) An A. Blarer 21. Dez. 1528 (Schieß I Nr. 31). Der Brief an Hubel ist gemeint, nicht wie Schieß annimmt, der frühere an Rhegius von 1526.

3) Daß es gerade der ist, befremdet nicht, ist aber sehr interessant. Hier wird er gewertet als das, was er ja auch wirklich war, als Begründer einer Tradition innerhalb des Protestantismus. Vgl. O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus, I 1908, S. 276ff. Es gilt ja für Billican die Schaffung einer Tradition!

4) Er verweist dabei u. a. auf Oekolampad, präceptor aliquando noster.

5) Petrus Lombardus.

6) An ut maxime memores sint dominici sacrificii sive mortis, Eucharistiam facientes, non tamen sacrificium a memoria vocent, sed quod revera sacrificium sit.

7) Quod et verum est et ecclesiasticum.

so muß das Glaubensobjekt beim Abendmahl auch ein unsichtbares Wahres sein.[1]) Das wird „gegessen“; denn man ißt ja im Glauben. Brot und Wein können das nicht sein, sie haben mit der im Abendmahl bewirkten secunda conditio, secunda conservatio nichts gemein. Eine positive Näherbestimmung vermeidet Billican, um die Frage aufzuwerfen, ob Christus von der Rechten des Vaters gerissen werden muß, damit das Brot als sein Fleisch Speise der Gläubigen sei? Wenn er an diese Frage wieder eine ganze Reihe Fragen anschließt, so scheint er doch dahin zu neigen, daß von einem fleischlichen Genuß Christi nicht die Rede ist, wohl aber von einer geistigen Speisung, da der Geist Lebensprinzip ist.[2]) „Wer kann alle Fragen ausdenken?“ Weshalb heißt bei den Alten das Brot „Figur“? Ist es nur ein Zeichen, wie Zwingli und Oekolampad meinen, oder ist das „mathematicos“ zu verstehen mit Luther, oder ist es ein sichtbares Zeichen einer unsichtbaren Sache, also gleichsam ein Doppeltes, wie Irenaeus, Origenes und Erasmus meinen? Es ist dann „ein Mysterium“, an das sich noch allerlei Fragen knüpfen lassen, so gut wie an die beiden anderen Ansichten.[3]) Dann wendet sich Billican den Empfängern des Abendmahls zu: ist es an erster Stelle für Kranke bestimmt? Oder steht es jedermann frei? Warum werden Katechumenen oder Pönitenten ferngehalten?[4]) Wie oft soll man feiern?

Das Schriftchen des Nördlingers besteht fast ganz aus Fragen, eine eigene Stellungnahme ist vermieden, in dem Sinne ist es tatsächlich „verworren“.[5]) Aber es dürfte doch ein Positives hinter den vielen Rätselfragen stecken: die Ansicht des Erasmus von Rotterdam. Die scheint Billican zu bevorzugen. Das geht nicht nur aus der zitierten Stelle hervor, bei der Erasmus als Vertreter der zuletzt angeführten Ansicht erscheint, die doch wohl die dem Autor einleuchtendste sein dürfte, sondern vorab daraus, daß Erasmus von der Schar der „Neuen“, vor denen Billican warnt, ausdrücklich ausgenommen wird, „weil er den alten Lehrern der Kirche bis jetzt in kirchlichen Dingen folgt“[6]). Hier also hat jetzt Billican Ruhe gefunden. Seine demnächstige Hinwendung zum Katholizismus wird nicht befremden, seine Rast auf dieser Station aber kann nur der auffällig finden, der ihn des Zwinglianismus verdächtigt. Tatsächlich hat sich an seiner

---

1) Nunc si te fide manducare dicis, necessum est, ut fidem cognitionem intelligas eius, quod verum est, quod non adpareat, quod manduces; fide enim manducas.

2) An etiam commode adferantur ad negandam carnem, quae de spiritu consolante, de patre in spiritu adorando, de spiritu vivificante et si quid est aliud, producuntur?

3) Billican wirft wiederum eine ganze Reihe von Fragen auf, die ich als unwesentlich beiseite lasse.

4) Hier schweift Billican ab zu der katholisierenden Frage: per quos abstineantur, si nulla est in ecclesia potestas, si nullus consessus, si sua cuique licentia, dixissem: libertas, nisi vocabulum esset honestius?

5) So Kolde, RE^3 III 235.

6) Caeterum Neoterici, inter quos Erasmum non pono, quod is veteres ecclesiae magistros hactenus in rebus ecclesiasticis sequatur.

Abendmahlslehre kaum etwas geändert[1]), er hat nur eine andere Autorität gefunden, statt des früheren Luther der Frühzeit den Erasmus. Der Begriff des „Mysterium", den er hier fand, scheint für seine Unklarheit, die die Realpräsenz nie preisgegeben hatte, sie aber auch nicht zu „fassen" wußte, der gegebene gewesen zu sein.[2]) Wichtig im großen Zusammenhang der Geschichte des Sakramentsstreites ist die Tatsache, daß auch bei Billican die Linie der geistigen Realpräsenz erreicht ist. Melanchthon sah in Billicans Epistel eine Verdammung der ganzen Lehre der Lutheraner *κατὰ τὴν νυνὶ ἐπιπολάζουσαν ἐπωνυμίαν* und beurteilte den Verfasser als seiner Sinne nicht mehr mächtig.[3]) Spengler sollte den Versuch machen, ihn wieder zu recht zu bringen; aber Melanchthon fürchtete, es möchte zu spät sein.

Daß auch Urbanus Rhegius 1528 eine kleine Schrift: „Prob zu des Herren Nachtmahl" veröffentlichte[4]), muß hier noch einmal kurz berührt werden. Unter Verweis auf unsere früher gebrachten Zitate aus diesem reformatorischen Lichtspiegel fragen wir wiederum: Ist das nun Zwinglisch? Wir antworten: ja, aber in einem anderen Sinne, als Seitz[5]) es meint. Es war der Zwingli, der einst mit Erasmus und auch mit Luther sich in Einheit gefühlt hatte und im Interesse der Union wieder dorthin tendierte, sofern er von einer geistigen Realpräsenz sprach. In diesem Zwingli steckte zugleich etwas Erasmus und Luther. Auf einer solchen Einheitsbasis aber hatte Rhegius stets gestanden. So bleibt er sich treu, ist aber jetzt, anders als vor einem Jahr, mit seiner Ansicht zeitgemäß geworden.

Am 21. Dezember 1528 schrieb Rhegius einen sehr interessanten Brief an Ambrosius Blarer in Memmingen.[6]) Er schüttete sein Herz aus und sprach offen. Seine ganze Wirksamkeit in der Abendmahlsfrage stellt er unter den Gesichtspunkt der Versöhnung der Gegensätze, der „*ἐπιείκεια*", die man ihm freilich übel mißdeutete. Wie ist sie näher zu verstehen? Synaxeos vis et fructus citra iacturam evangelicae veritatis müssen bekannt werden, die „unnützen Streitigkeiten" unterbleiben. Was heißt das? Rhegius betont, die „Einfältigen" müßten jenes Verständnis lernen, und seine weiteren Ausführungen zeigen sich sehr deutlich durch diese Rücksichtnahme auf „das Volk" bestimmt, die „plebecula rudior". Um ihretwillen ist die „Zeremonie des Herrenmahls" notwendig: sic est simplicium in-

---

1) Vgl. oben S. 248f.

2) An Oekolampad schrieb Billican 1527 s. d. aus Nördlingen: „De fide erit contentio et de mysterio divinae operationis in nobis et ut generemur et ut in Christo adolescamus" (Simmlersche Sammlung).

3) CR. I 1002. Incipit mirari Dionysium? Quid dicam? Mihi quidem, quisquis illum tantopere suspicit, ut prae eo *τὰ τοῦ Λουθήρου* omnia contemnat, sanus esse non videtur. 4) Werke I S. CXVIIIff. Vgl. Seitz in ZKG. XIX 313, s. o. S. 565f.

5) Siehe oben S. 565.

6) Schieß I, Nr. 131. Vgl. Seitz in ZKG. 19, 316 f.

genium, ceremoniis opus est ceu pedagogia. Mit der antichristlichen Meßopferlehre ist es aus, nun muß Christi cultus rite sukzedieren. Warum? „Damit nicht das Volk durch die bloße Überzeugung von der geistigen Nießung und ohne alle Übung erschlafft“.[1]) In Augsburg sind Leute aufgetreten — die Wiedertäufer —, die „es für genügend ausschrieen, wenn wir im Geist und Glauben das Fleisch Christi essen und sein Blut trinken, das Brot oder die Zeremonie sei wertlos, wie wenn wir ganz in den Geist verwandelt wären“. In diesem Spiritualismus erblickt Rhegius einen Abfall ab innocentia et divinae substantiae primiciis, anstatt der verheißenen Geisteswirkungen bekunden die Vertreter dieser Ansicht in „krassen Sünden“ ihre gänzliche Geistverlassenheit. Gegenüber dieser Geringschätzung des Abendmahls[2]) betont der Augsburger: „aber ich meine, durch die Wortverkündigung allein wird das ganze Gotteswerk in uns nicht vollendet; es bedarf also in der Kirche der Übung von Typen wegen der Gebrechlichkeit des Fleisches“.[3]) Um das Gedächtnis an Gottes Wohltaten frisch, und uns, die wir noch nicht ganz Geist sind, in der Pflicht zu erhalten, sind durchaus die äußeren Zeichen zu pflegen. Der ganze Kultus und damit das Rückgrat der Gemeindesoziologie bricht dank jener Spirituellen zusammen; darum muß man wie mit einem Trompetenstoß jene wecken, daß sie wieder mit rechter Andacht dem Abendmahl beiwohnen.

Unschwer erkennt man[4]): Rhegius vertritt den Grundgedanken des Erasmus von Rotterdam, dem auch Zwingli einst gehuldigt hatte, daß das Abendmahl als Kultfeier um des Volkes, letztlich um unseres Fleisches willen notwendig sei.[5]) Aber wenn man nun daraus die Folgerung ziehen wollte: folglich kann der Gläubige, der wirklich im Geiste lebt, das Abendmahl rein im Geiste feiern und hat jedenfalls in der Kultfeier nur Brot und Wein vor sich, so wäre sie voreilig und falsch; nicht nur, daß Erasmus, der Lehrmeister hier, sie selbst nicht gezogen hat, Rhegius verwirft ausdrücklich die Ansicht panem nihil praestare, ja, er sieht Krebsgift in den umhergestreuten Worten „carnivorae, panarius deus, sorbilis deus“. Nun aber hatte Zwingli auch derartige Ausdrücke gebraucht, von „Menschenfressern“ gar gesprochen[6]); darum kann Rhegius offen aussprechen: etsi ipse non sentiam cum Zwinglio. Das Bekenntnis ist gar nicht überraschend, wie es Seitz erscheint. Mit dem Zwingli, der von Erasmus abbog und im Sinne von Honius ein rein symbolisches subjektives Gedenkmahl annahm, hatte Rhegius nie gestimmt, und nun er jetzt die

---

1) ne populus sola spiritualis manducationis persuasione absque omni exercitio torpeat.

2) Cuius torporis autores sunt, qui vilissime coenam tractare coeperunt, imo velut rem parum utilem neglexerunt.

3) Typorum ergo in ecclesia exercitium esse oportet ob carnis fragilitatem.

4) Was Seitz freilich entgangen ist.

5) Vgl. zu Erasmus oben S. 49ff. 6) Siehe oben S. 90.

Täuferspiritualen gleichsam als enfants terribles Zwinglis kennen lernt, rückt er von diesem ab. Es ist darum zum mindesten schief, wenn Seitz den Wert dieses Briefes darin sieht: „Rhegius' Anschauung ist auf einem Übergang begriffen, dessen er sich selbst bewußt ist." An seiner Anschauung hat sich nichts gewandelt, er betont nur energisch das in ihr enthaltene Moment positiver Realität und Objektivität. Ohne es freilich anders als gegensätzlich gegen die Spirituellen zu bestimmen. Man kann nur ganz allgemein sagen: der von Rhegius gebrauchte Begriff des typus greift weiter als Zwinglis symbolum. Die positive Weiterführung brachten zwei andere Schriften, die 1528/29 erschienen.

Im Dezember 1528 verließ die Presse von Heinrich Stainer zu Augsburg das Werk MATE-|RIA COGITANDI DE | TOTO MISSAE NEGO| cio partim ex ſcripturis ſanctis, | partim è priſcæ Eccleſiæ ruinis | eruta, conſcriptáq; ad | Ioannem Ranam | Theologum | per | VRBANVM RHEGIVM | 1 Theſſa. 5. | Prophetias ne aſpernemini. | M.D.XXVIII. | [1]) Laut Vorwort hatte sie der Adressat Johannes Frosch herausgegeben; der Verfasser hatte sie ursprünglich nicht zur Veröffentlichung bestimmt. Es handelt sich um eine Materialzusammenstellung, keine systematische Erörterung, was wohl beachtet sein will. Rhegius ringt mit den Gedanken und ist noch nicht allenthalben zur Klarheit gelangt. Wie in dem Briefe an Blarer springen die Negationen schwach heraus: Rhegius kämpft einerseits gegen das katholische Meßopfer, andererseits gegen die Spiritualisten, „quosdam praepostere spirituales, qui praetexunt spiritum et carnem Christi in coena contemnunt".[2]) Dem gegenüber betont er scharf: das Abendmahl ist kein Meßopfer, und es handelt sich ebensowenig um bloßes Brot. Diese Gedanken sind klar. Sobald er aber an die positive Näherbestimmung geht, kommt Rhegius ins Gedränge und wird unklar. Er bemüht sich zunächst um den Nachweis, daß man doch in gewissem Sinne von einem „Opfer" reden könne. „Die Messe, heißt es unter Berufung auf Erasmus[3]), ist ein Opfer, wenn auch nicht in derselben Weise, wie Christus das wahre Opfer am Kreuze vollbrachte"; es ist ein modus offerendi per recordationem et repraesentationem, longe differens a prima reali oblatione oder ein sacrificium memoriale.[4]) „Wir vollziehen ein Opfer,

1) Exemplar der Stadtbibl. S. Gallen (Vadiana). Zur Sache vgl. Seitz a. a. O. S. 317 ff.

2) So richtig Seitz S. 317 f. Rhegius stellt diese Doppelfront in der Widmung an Frosch gut zusammen: Sicut e coena domini sacrificium pro peccatis non satis perspecta patrum mente secula superiora fecerunt, ita hoc nostrum seculum, dum in coena panem tantum et vinum vacua signa constituit verbis domini interim vice narrationis cuiusdam utcumque adhibitis rem vulgo contemptam et quasi quosdam panes propositionis, ut olim in lege erant, e coena domini facit, ubi nihil aliud quam signum sit rerum absentium, non typi praesentium. 3) Bl. B_5^r.

4) Bl. B_6^r. Dazu die Erläuterung nach Petrus Lombardus: illud, quod offertur et consecratur a sacerdote, vocatur sacrificium et oblatio, quia memoria est et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis. Vgl. dazu O. Scheel: M. Luther II, 1017, S. 38.

wenn wir in Gegenwart von Leib und Blut Christi an sein wahres Opfer mit Danksagung gedenken“, heißt es mit Worten Ecks.[1]) „So dürfte es für fromme Ohren nicht absurd sein, wenn wir in gewisser Weise sagen, daß auch wir Christi Leib und Blut opfern, wenn wir in gläubiger Verkündigung des Todes des Herrn an das Opfer seines Leibes und Blutes gedenken.“ Die Frömmigkeit wird keineswegs vor dem Begriff sacrificium memoriale zurückschrecken; es handelt sich um eine interna spiritualis hostia. Rhegius bestimmt dieses „Opfer“ des Näheren so[2]): „pro morte Christi et redemptione nostri gratias agimus, nostras voluntates grati offerimus, parati mortificare carnem cum concupiscentiis, eamque mortificationem morti Christi insertam offerimus iuxta regulam apostoli Rom. 12“ — also die sittliche Verpflichtungskraft der heiligen Feier ist das Opfer. Damit wird das Gedenkopfer ethisch vertieft. Coenam dominicam grata sacrificii unici in cruce semel oblati commemoratione celebramus ad alendam fidem, charitatem vegetandam fulciendamque beatae immortalitatis spem.[3])

Dem subjektiven Momente ist damit Rechnung getragen. Aber daß es allein Rhegius nicht genügt, hörten wir. Das Abendmahl enthält objektive Güter. Was sind sie? Darauf ist die Antwort nicht leicht, und Seitz hat sich das rechte Verständnis dadurch verbaut, daß er nur mit Luther und Zwingli (wie er ihn versteht), d. h. nur mit Realpräsenz und Gedächtnismahl arbeitet, ohne die Differenzierung, ob leibliche oder geistige Realpräsenz, in Rechnung zu stellen. Und doch hängt hieran alles. Aus den gewundenen Ausführungen des Augsburgers springt klar heraus: das Abendmahl ist objektiv-inhaltlich mysterium[4]), ein mysterium omnium maxime horrendum verendumque[5]), Christus wollte, so heißt es mit Bernhard von Clairvaux, per mysterium verehrt werden[6]); das Abendmahlsbrot ist panis mysticus, cibus mysticus, panis coelestis[7]). das ganze Essen ein esus mysticus[8]), die ganze Handlung ein mysterium pietatis.[9]) Darf der Schleier des Geheimnisses gelüftet werden? Jedenfalls nur mit aller Vorsicht: consyderandum nobis est mystici corporis et capitis vinculum et hisce de rebus non solum loquemur cautius, sed et patrum scripta rectius intelligemus.[10]) Väterzitate bringt Rhegius in Überfülle, noch weit mehr als Billican, und da sie z. T. ganz anders eingestellt sind, verdunkelt er mit ihnen die eigene Meinung. Sicher ist: das Mysterium umschließt die Realpräsenz. Rhegius erzählt von einem Renkontre mit einem Täufer, dem gegenüber er auf Ehre und Gewissen bekannte: Leib und Blut des

---

1) Bl. B_7.

2) Bl. C_7, vgl. C_8^r, wo außer den gratiae, laudes, innocentia et vitae emendandae studium jedes andere Opfer, speziell das sacrificium pro peccatis, abgelehnt wird.

3) Bl. E_3^b, vgl. E_4. 4) Bl. A_3^b, vgl. B_5, E_4^b, E_5 u. ö.

5) Bl. B_2^b, vgl. B_8: magnum et modis omnibus stupendum mysterium, vgl. D_3^b.

6) Bl. B_4. 7) Bl. C_6, vgl. Bl. D. 8) Bl. E_4.

9) Bl. E_4. 10) Bl. B_7.

Herrn ist zugegen[1]), praesens semper in gratia.[2]) Und zwar vollzieht sich die Präsenz durch die Benediktion, vorher war panis communis da, nachher ist es panis mysticus.[3]) Ausdrücklich erklärt Rhegius die Beziehung von Joh. 6 auf das sublime mysterium für unbefriedigend, weil damit die vis incarnationis nicht zu ihrem Rechte komme, und ausgerechnet Billican erhält ein Lob, weil er pie ac docte daran erinnerte, daß es noch eine andere Gemeinschaft mit Gott durch Christus gebe als die obsequio et voluntate religionis tantum, d. h. als die lediglich subjektive, „wie wenn des Herrn Fleisch mit dem Kreuzesopfer seine Pflicht erfüllt hätte und gleichsam müßig und funktionslos fürderhin im Himmel sitze".[4]) Also „Christi Fleisch" kommt aus dem Himmel herab, jener Täufer, der spöttisch erklärt hatte, man bete doch „Vater unser, der du bist im Himmel", also sei Gott und Christus nicht gleichzeitig auf Erden, wird abgefertigt durch den Hinweis auf die mysteria scripturae und die potentia dei omnipotentis. Aber ist nun diese Realpräsenz eine leibliche oder geistige? Hier geht Rhegius die Klarheit verloren über der Unterstreichung, daß sie eine tatsächliche ist. In der Heraushebung dieser Tatsächlichkeit kann er sich nicht genug tun; dabei erstickt er die eigene Ansicht in einer Zitatenfülle aus den Kirchenvätern. „Fleisch und Blut sind in der Eucharistie gegenwärtig"[5]), Brot und Wein haben Fleisch und Blut Christi"[6]), „das Blut des Herrn wird von den Laien perzipiert"[7]), die negatores praesentiae corporalis Christi humilius quiddam loquuntur quam stupenda rei magnitudo exigat[8]), de veritate carnis et sanguinis non est relictus ambigendi locus[9]), es ist vere caro et vere sanguis im Abendmahl anwesend[10]), es handelt sich nicht nur um eine unitas voluntatis, vielmehr um eine unitas naturalis, kraft deren Christus naturaliter in uns bleibt[11]), Christus in nobis inest per sacramentorum mysterium[12]), daher muß das mysterium verae et naturalis unitatis gepredigt werden.[13]) Das Fleisch an sich tut es nicht, aber es ist „lebenspendend", quia totam Verbi operationem suscepit.[14]) „Wenn der Honig dank seiner natürlichen Süße das süß macht, mit dem er sich vermischt, dann wäre es eine Torheit, zu glauben, die lebenspendende Natur des Wortes habe dem Menschen, in dem es wohnt, nicht die Kraft des Lebens (virtus vivificandi) gegeben; deshalb nützt zwar alles sonstige Fleisch nichts, aber Christi Fleisch, weil in ihm der eingeborene Sohn Gottes wohnt, kann allein lebendig machen."[15]) Hier liegt die virtus mysticae benedictionis, Christus wohnt dank ihrer auch corporaliter in uns.[16])

---

1) Bl. A_8, vgl. B^r, B_2, C, D_2, E_4, E_5 u. ö. 2) Bl. B_4. 3) Bl. C_6.
4) Bl. E_4. 5) Bl. C, vgl. D_2. 6) Bl. C_4^r. 7) Bl. D_7.
8) Bl. E_4^r. 9) Bl. E_5. 10) Bl. E_5. 11) Bl. E_5. 12) Bl. E_5.
13) Bl. E_5^r, Autorität an allen diesen Stellen ist für Rhegius Hilarius.
14) Bl. E_6 (Cyrill). 15) B'. E_6 (Cyrill).
16) quae cum in nobis fiat, nonne corporaliter quoque facit communicatione carnis Christi Christum in nobis habitare? (ib., Cyrill). Weiterhin zitiert Rhegius für diese Ansicht Theophylact und Paschasius Radbertus.

Man wäre geneigt, angesichts derartiger krasser Äußerungen eine leibliche Realpräsenz als des Rhegius Ansicht anzunehmen, wenn ihnen nicht ebensoviele spiritualistische gegenüberstünden. Es ist das Abendmahl eine spiritualis coena[1]), wir werden spiritualiter mit Christus verbunden[2]) und es liegt „keinerlei fleischgemäße Verbindungsart zwischen uns und Christus vor“, die „leibliche“ Anwesenheit (corporaliter) wird so erläutert: „leiblich wird der Sohn durch die mystische Segnung mit uns als Mensch geeint, geistig (spiritualiter), aber als Gott um seines Geistes willen“, d. h. die leibliche Präsenz wird an die Zweinaturenlehre geknüpft und hat nicht wie bei Luther den selbständigen Wert einer Verbürgung der Sündenvergebung.[3]) Zudem kennt Rhegius einen Genuß des Leibes und Blutes Christi nur für die Gläubigen, nicht für die Ungläubigen. Fide nostra vere caro est[4]), das Abendmahl ist nicht „Sache beliebiger, sondern derer, die schon die durch Christus geschehene Gnade anerkennen[5]), nur die sollen zugelassen werden qui specimen praebent resipiscentis animi et Christi spiritu vegetati.

Die Zwiespältigkeit der Äußerungen erklärt sich unschwer so, daß Rhegius sich um Klarmachung des „Mysteriums“ bemüht. Er vertritt, mit Loofs[6]) zu reden, im Anschluß an seine patristischen Vorbilder eine „spiritualistisch-dynamistische“ Lehranschauung, bei der die „Dynamis“, weil im Fleische Christi begründet[7]), eine „leibliche Einwohnung“ genannt werden kann, ohne es doch im Vollsinne zu sein. Zweifellos führte diese Anschauung in ihrer bis fast zum Äußersten gesteigerten Tatsächlichkeit der Realpräsenz von Zwingli ab und zu Luther hin. Zwingli wird in der ganzen Schrift nicht genannt, aber das Schweigen hier ist um so bedeutsamer, als die von Rhegius ausdrücklich verworfene Ansicht sich auf den Schweizer stützen konnte. Er sieht keine Möglichkeit, „wie die (oben angeführten) prächtigen Worte des Hilarius durch Tropen entkräftet werden können oder sollen“; Hilarius, der „das Fleisch Christi nicht vom Abendmahl entfernt“, denkt prächtiger über das Geheimnis des Nachtmahls als gewisse Neuerer, die nur Brot und Wein im Abendmahl annehmen, bei dem (in quibus) dem Erlöser Christus Dank gesagt wird, und die sich daher mit dem Glauben begnügen, der sich auf den einst für uns am Kreuze gestorbenen Christus richtet, aber nicht lehren, was bei der mystischen Segnung des Mahls Fleisch und Blut tun, da sie ihre Anwesenheit leugnen“.[8]) Cyprian wird ausgespielt „in quosdam praepostere spirituales, die den Geist verwenden und das Fleisch Christi im Abendmahl verachten, als nütze es nichts (Joh. 6, 63 Zwinglis Hauptstelle!), die meinen, sie seien genügend zum ewigen Leben gespeist, wenn sie in kaltem und

1) Bl. C_6 (Sedulius). 2) Bl. E_6 (Cyrill).
3) Bl. E_7 (Cyrill). Der Begriff „pignus tanti favoris (s. u.) widerspricht dem nicht.
4) Bl. E_5 (Hilarius). 5) Bl. E_8 (Cyrill).
6) RE.^{3} I, S. 50. 7) Vgl. S. 714 Anm. 16.
8) Bl. E_5^r. Die Worte gehen unmittelbar gegen die Täufer.

pharisäischem Denken sich ein geistiges Essen erdichtet haben — von verwegenen Menschen rede ich, deren erdichteter Glaube den wahren Glauben verdunkelt"; sie „trennen uns von der Gemeinschaft mit Christus und durch Christus mit dem himmlischen Vater; denn ihre Lehre, daß wir allenthalben mit dem Glauben genügend das Fleisch Christi essen, das abwesend, fern von uns im Himmel sitzt, läßt bloße Euchiten erkennen, die unter großer Verachtung der Sakramente und tiefer Geistesträgheit träumen, die Eucharistie schade weder, noch nütze sie etwas".[1]) Es stichelt unmittelbar auf Oekolampads, mit der Patristik stark arbeitende Schrift, wenn Rhegius den „figuratus morsus" derer nicht mehr fürchtet, „denen wir zu wenig scharfsinnig erscheinen, weil wir nicht die Kunstfertigkeit besitzen, alle Schriften der Väter über die Eucharistie nach der Kunst der Tropen geschickt zu behandeln und alles auf die Energie des Geistes zu beziehen".[2])

Dem gegenüber findet Luther ausdrücklich Erwähnung und weitgehende Zustimmung. Luthers Lehre, die Messe sei kein Opfer, ist ein cantatissimum dogma[3]); Euseb berichtet, zur Zeit des Novatus „sei auch das Blut des Herrn von Laien perzipiert worden, damit nicht irgendein Lutheromastix das als eine neue Lehre verleumde."[4]) Die Berufung auf Irenaeus, daß „unsere Leiber, wenn sie die Eucharistie genießen, nicht mehr korruptibel sind, da sie die Hoffnung auf Auferstehung haben"[5]) entspricht Gedanken Luthers, mit dem es wiederum stimmt, wenn das Abendmahl den „profectus renovatae substantiae" für die „firmissimae conscientiae" bedeutet, „ut sic assiduis virtutum incrementis ad immortalis vitae gloriam a Christo partam proficiamus, dum in eucharistia pane et poculo domini commertium habemus cum deo naturae quadam et mystica proprietate per Christum h. e. carnem et sanguinem eius".[6]) Dabei ist das Mahl aber nicht nach Täuferart ein Bezeugungsmahl Vollkommener, vielmehr, wie es unter direkter Berufung auf Luther heißt, gerade ein Mahl auch für die Schwachen, die hier Gottes Liebe spüren und „ein Pfand solcher Güte" in der Eucharistie empfangen, ihren Glauben kräftigend, der nicht sofort „fides firmissima" ist.[7])

Rhegius hat seine Abendmahlslehre einmal so treffend zusammengefaßt[8]): Mysterium sacrosanctum, ubi Christiani convenientes seque probantes ante perceptionem tanti mysterii corpore et sanguine Christi pascuntur mortem domini salvificam, qua a morte secunda redempti sumus, annunciantes et gratias agentes redemptori, hoc sedulo agentes, ut semel a peccatis et morte liberati et in tantam evangelii gratiam et gloriam ad-

1) Bl. E_7^r. 2) Bl. G_7. Rhegius spielt dagegen — Porphyrius aus.
3) Bl. B_2^r; doch findet hier auch Bucer Gnade vor Rhegius, vgl. Bl. D_5.
4) Bl. D_7. 5) Bl. E_7.
6) Bl. E_8^r; Rhegius beruft sich dafür auf „quorundam sententiae".
7) Bl. F_3^r, F_4. Hier klingt das spätere ad excitandam et confirmandam fidem der Augustana (Art. 13) an. 8) Bl. A_3^r.

missi, tantorum beneficiorum memores porro digne vivant. Hier tritt klar heraus, daß der Augsburger nach wie vor eine Mittelstellung einnimmt, deren Kennwort das „Mysterium“ ist; nur fällt der Schwerpunkt jetzt auf die in diesem mitgesetzte objektive Realität. Insofern, aber auch nur insofern, kann man von einem „Abschnitt“ (Seitz) in der Entwicklung des Rhegius sprechen. Eine grundsätzliche Änderung liegt nicht vor, nur eine Schwerpunktsverschiebung. Sie soll der Konkordie dienen. Rhegius betont in der Widmung[1]), daß des Gezänkes ein Ende sein müsse, der Wagen nicht mehr führerlos der Willkür der Rosse überlassen werden dürfe. Suchen wir die Einheitsbasis zu fixieren, so ist sie wiederum die geistige Realpräsenz, perzeptibel nur für den Gläubigen, „mysteriös“, aber nicht rein subjektiv im gedenkenden Glauben.

„Es ist die Sage, wie daß Urban ein Buch wolle ausgehen lassen, des Herrn Nachtmal betreffend, und sich dermassen hören lassen, wie vorhin durch ihn nie beschehen, doch auf Luthers Meinung“[2]), schrieb am 2. Dezember 1528 Wolf Berkinger aus Augsburg an Zwingli, ihm die Zusendung der Schrift verheißend. Er zielte auf das am 16. Februar 1529 aus der Presse Heinrich Stainers hervorgegangene Werk: „RESPON | SIO VRBANI RHEGII AD DV- | os libros primum et tertium de Miſ- | ſa Joannis Eccij quibus, Miſſam esse | Sacrificium ex ſcripturis oſten- | dere, et aduerſae partis | obiecta diluere co- | natur etc.“[3]) Auch diese Schrift geht also an erster Stelle gegen das Meßopfer und ist laut Vorwort aus einem persönlichen Gespräch mit Eck erwachsen; dabei tritt die Patristik hinter dem Schriftbeweis zurück. Rhegius kann wiederum betonen, daß man das Abendmahl ein „Opfer“ nennen könne[4]), so gewiß nicht „in den Händen des Priesters in der Messe Leib und Blut Christi von Neuem für Lebende, Tote und jegliches Bedürfnis geopfert werden darf oder kann“. Es handelt sich um victimae spiritales[5]), aber wirkliche, nicht nur repräsentative.[6]) „Nos in coena sacrificium libenter admittimus, sed gratiarum actionis, laudis, contriti cordis, ubi ecclesia unico Christi sacrificio incorporata offertur, sed non pro peccatis tollendis.“[7]) Die positive Anschauung des Rhegius wird ebenso klar oder unklar bestimmt wie in der vorigen Schrift. Im Abendmahl hätte man „ein gleichendes und treues

1) Bl. A_2^r, A_3.

2) 8, 243. Enders 6, Nr. 1354, Anm. 1 deutet, m. E. irrig, die Worte auf die Schrift des Rhegius: de missae negotio.

3) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Über die Entstehung der Schrift vgl. Seitz a. a. O. S. 319, Anm. 2.

4) Vere enim sacrum ministerium est aut sacrificium, quando panis et vinum ex Christi instituto prolata, accepta et verbo domini sanctificata dispertiuntur communioni, et sic populus, sacro verbi et sacramenti huius ministerio efficitur oblatio acceptabilis deo et sanctificata per spiritum sanctum (Bl. A_5^r).

5) Bl. C_4, vgl. G_6, sane invisa vox est Christianis auribus, tortam panis esse sacrificium Christianorum.

6) Ita et nos vere, non representative sacrificemus deo Bl. K_7. 7) Bl. Q_5.

Gedächtnis an den Tod des Herrn begehen sollen zur Stärkung des Glaubens und zur Entfachung der Liebe gegen die Brüder".[1]) „Wir gedenken hier in treuem Gedenken an unsere Sünden, an den Zorn Gottes, das gerechte Gericht gegen die Sünder"[2]), „quottidie mortis illius unicae memoriam in hoc sacramentali sacrificio repraesentamus"[3]), „es ist vom Herrn eingesetzt, das Mahl des Herrn zum Gedenken an seinen Tod zu begehen"[4]), daher „glauben wir in keiner Weise von Christi Einrichtung abgeirrt zu sein, wenn wir des Herrn Tod im Abendmahl so verkünden, daß unser Glaube an Gott, die Geduld zum Tragen des Kreuzes und die Liebe zum Nächsten mit aller christlichen Erbarkeit gefördert werden"[5]), „non vere offertur (Christus) in manu sacerdotis, sed semel factae oblationis tantum repraesentatio agitur.[6]) Diese Gedanken bewegen sich auf der Zwinglischen Linie des rein subjektiven Gedächtnismahles. Aber Rhegius setzt sofort hinzu: das Abendmahl ist ein „signum sacrum rei et veritatis praesentis, grande item mysterium, ubi sacrificiorum omnium consummator ipse Christus praesens est"[7]), die memoria ist memoria vivax, man „empfängt" etwas von Gott[8]), nämlich Fleisch und Blut Christi.[9]) Aber wie? Als mystische Gabe, „non signum vacuum habentes, sed illud ipsum sacrificium olim in cruce oblatum nunc in pane et calice vocationem dei percipientibus praesens tractantes, nempe corpus verum et sanguinem verum Jhesu Christi ... ut coleretur (Christus) iugiter per mysterium".[10]) Brot und Wein sind „geheiligt"[11]), die Eucharistie besteht aus einer res terrena et coelestis, Rhegius spricht mit der Patristik von benedictiones mysticae.[12]) „Saepe quidem editur agnus noster mysticus"[13]), dieses Essen gibt besondere Kraft, denn es handelt sich um die „caro dei verbo unita eoque vivifica".[14]) Die Kraft wirkt fort ins ewige Leben: „denn wie der Leib im kreatürlichen Leben durch leibliche Speise erhalten wird und lebt, so wird der Mensch im geistigen Leben durch diese himmlische Speise genährt zum unsterblichen Leben".[15]) Aber diese himmlische Speise ist nicht im Sinne einer leiblichen Realpräsenz zu verstehen. Rhegius bezieht das Wort Eph. 1, 3 von der benedictio spiritualis auf das Abendmahl[16]), von einem Essen des Leibes und Blutes Christi seitens der Ungläubigen ist vollends keine Rede[17]), und Christus perpetuo sedet ad dexteram dei[18]), ja, Rhegius sperrt sich gegen die Bezeichnung „Sakrament" zugunsten des paulinischen „Herrnmahl"[19]), um auf der anderen Seite mit Luther, der ausdrücklich genannt wird, die Bezeichnung „Testament Christi" zu bejahen, quo clarius gratiae dei erga nos et magnitudo et firmitas simplicibus innotesceret.[20]) Die Vereinigung der verschiedenen Gedankenreihen

---

1) Bl. A_4. 2) Bl. F_8. 3) Bl. F_4.
4) Bl. F_6^r, vgl. H_8, H_8. 5) Bl. H_8^r, vgl. I_8^r, I_8, I_6.
6) Bl. K_8^r, M_6, Q_4^r. 7) Bl. I_3. 8) Bl. A_4^r. 9) Bl. F_8.
10) Bl. F_8^r, vgl. G_6. 11) Bl. F_5. 12) Bl. F_6. 13) Bl. H^r.
14) Bl. I_8. 15) Bl. H_2, vgl. H_8^r. 16) Bl. H_8. 17) Vgl. Bl. H_8.
18) Bl. Q, vgl. C_4^r. 19) Bl. E_6. 20) Bl. N_8.

liefert wieder die Mystik: passio agni mystici[1]), und eine Zusammenfassung bietet die Formulierung: „hunc panem et hoc vinum mysticum sacerdos noster verus in cruce obtulit pro nobis, quando corpus dedit oblationem et sanguinem fudit pro nobis in remissionem peccatorum, quae et nobis, quos redemit, in cibum et potum vitae immortalis legavit, iugiter sub pane et vino coenae dominicae sumenda cum gratiarum actione“.[2]) Hier klingt die Erasmische Grundlage deutlich durch. Rhegius hatte auch recht, wenn er den „Lutheraner“ ausdrücklich ablehnte[3]), aber, wie gesagt, die in dem „mystisch“ zunächst gegebene unbestimmte Balance drohte zugunsten Luthers umzukippen. Dabei ist der Zweck des Augsburgers die Konkordie: „Omnis dissertatio nostra huc spectat, ut abusus et hominum inventiunculae a sacrosancto dominicae coenae mysterio tollantur“, stand auf dem Titelblatt, und die Einführungsworte verlangten gleichfalls die Reinigung von allem Mißbrauch.[4])

Am 25. Mai 1528 gab in Augsburg Michael Keller einen neuen Abendmahlstraktat heraus: „Ain Christenlicher | grüntlicher | auss Göttlicher hayliger schrifft | bericht | dess Herren Nachtmal wirdig zu Empfahen | den schwachen vnd gůtherzigen aufs kürtzest | zusammenbracht.“ [5]) In gut Zwinglischem Sinne, d. h. im Sinne des Zwingli, wie er damals dachte. Die Grundlage bildet die rein rememorative Bedeutung des Abendmahls. Es wird daher zunächst darauf hingewiesen, daß unabhängig vom Abendmahl Christus die wahre Seelenspeise ist: „der trost aller verzagten gewissen, ain sterck der betrübten hertzen, entledigung von sünden, Summa ain speiss und erquickung der Seel in das ewig leben“. Diese Speise sollen wir wirken, indem wir sie in uns aufnehmen. Das geschieht durch den Glauben. „Der isset aber dise speyss und trinket dises (!) tranck Johan. 6, welcher gelaubt, das Christus seinen leyb für in in tod geben und sein blut für sein sünd vergossen hat.“ Diese Gedanken folgerichtig zu Ende gedacht, würden das Abendmahl überflüssig machen. Es muß die Brücke zu ihm zurückgefunden werden. Das geschieht in Erasmischer Art[6]): „damit aber sollichs hoch und tewr werck Gottes auss blödigkait und verhindernuss unsers schwachen flaisch nit verfiele und in vergessen kommen möcht, hot Christus, unser erlöser und säligmacher in seinem letsten Nachtmal 1. Cor. 11 ain hailige und allernützlichste widergedechtnuss seines dargegeben leibs und seines vergossen bluts eingesetzt und zu halten, biss das er kumpt, bevolhen“. Es ist also das Abendmahl im Vollsinne ein Wieder-ins-Gedächtnis-Rufen[7]), genau wie das Schlachten des Passahlammes

---

1) Bl. I_6. 2) Bl. P_5^r. 3) Bl. D_8^r.

4) Bl. A_4. Über die allgemeine Lage in Augsburg vgl. den ARG. 13, 155 mitgeteilten Brief: „wan ein widderteufer oder ein zwingelscher bey uns predigt, so sein by 16000 zouhorer, wan die andern doctores predigen, seindt yr kaum 6 oder 7 menschen“ (7. März 1528)

5) Exemplar der Hof- und Staatsbibliothek in München. Das Datum steht auf dem Titelblatt. 6) Vgl. oben S. 50ff.

7) „ain widergedechtnuss und erinnerung.“

den Israeliten die Wohltaten Gottes ins Gedächtnis rief; es deutet daher „figürlich“ auf Christus. Keller analysiert eingehend die Art der rememoratio: das gebrochene, dargebotene Brot zeigt das Dargeben seines Leibes in den Tod, der dargebotene Wein das Vergießen seines kostbarlichen Blutes zur Reinigung der Seele von ihren Sünden. Jesus hat „nicht on ursach zu aufrichtung der widergedechtnuss diss grossen gehaimnuss dess werck Gottes im willen dess Vaters, ee und der welt grund gelegt ist“ Brot und Wein genommen, „sonder eben darumb, damit wir bey dem eüsserlichen brot und wein der innern haimlichen und allerhayligisten gehaimnuss und wahrhaftigen seelspeiss gewar wurden“; denn wie das Weizenkorn in die Erde gelegt, erstirbt und Frucht bringt, Brot wird und zur Unterhaltung des Leibes gebrochen wird, so ist Leib und Seele des Menschensohnes in seinem unschuldigen Tod für unsere Sünde auf dem Holz des Kreuzes zerteilt, zerbrochen und hingegeben. Wenn wir das bedenken, so werden wir — wir sollen wenigstens darum bitten — „unsers sündigen lebens gewar und seiner göttlichen gnaden und barmhertzigkaiten in unsern Conscientzien und gewissen“. Damit gewinnt das Brot und der Wein auch eine unterschiedliche Bedeutung „von anderm brot und wein sunst genossen“. Paulus bezeichnet sie 1. Cor. 10 (45) als Gemeinschaft des Leibes Christi, d. h. — ganz Zwinglisch — „ain gemainschaft deren, so der hohen güter und schanckung dess dargeben leibs Christi durch ain vesten glauben gemain haben, darum er bald hernach die Menig oder vile, im Nachtmal versamlet, ain brot, ainen leyb nennet, dieweyl sy von ainem brot thailnemen“. Es ist eben Seelenspeise und nicht „Zechbrot“. Wir danken darin Gott — deshalb heißt das Nachtmahl Eucharistia — und haben die Pflicht der Prüfung unseres Herzens. Diese vollzieht sich so, „dass wir aufs höchst erwegen, warumb uns diss Nachtmal zu halten von Christo verordnet sey“, nämlich „dess Herren tod mit den augen unsers hertzen ansehen“. Dann erkennen wir ein Doppeltes: daß wir Kinder des Zornes sind, sodann die (ganz im Sinne Anselms von Canterbury herausgearbeitete) Notwendigkeit des Todes gerade des Gottes-Sohnes zur Stillung des Zornes Gottes. Aus dieser Prüfung erwächst dann „das herrliche Vertrauen zu Gott von wegen dieser Reichtümer und Güter, die er uns durch Christum ... geschenkt“. Die „h. Gemeinschaft des Leibes und Blutes“ bewährt sich alsbald in gegenseitiger Liebe, „da wir durchs band der lieb zusamen gefügt in ainen leyb verainiget (werden), eben wie ain körnlin zum andern kompt, so mans zermalet und ain leyb und brot wirdt, also auch die weinpeer, so man sy zertruckt und sy zusamenfliessen, ain tranck werden“. Daher auch der Name Synaxis oder Communio.

Soweit bleibt Keller durchaus auf der Linie des „Wiedergedächtnisses“. Aber er gleitet zu einer schillernden anderen Vorstellungsreihe hinüber, wenn er den Gläubigen zum Abendmahl gehen läßt in dem Glauben, „Christus .... wölle .... sein elende hungerige und durstige

seel mit seinem waren leyb und blut warhaftig speysen und trencken durch seinen unwanckelbaren glauben“. Das ist das würdige Essen. Sofort hebt sich aber damit die ganze Handlung; sie wird zum „hochwirdigen und hayligen brauch“, ja, zum „Sacrament und gehaimnuss dess waren leybs und blut Christi“, und der im obigen Sinne Selbstgeprüfte vertraut, „als warhaftig er da dess Herrn brot und kelch ess und trinck, als warhaftig ess und trinck er den leyb und das blut Christi“. Freilich mit dem Zusatz: „durch seinen glauben, zur speyss seiner seel“, wie auch der Sakramentscharakter „allein den gelaubigen“ gilt. Das war der Punkt, wo Zwingli nicht nachgeben wollte und auch nicht nachgeben konnte. Aber die Formeln Kellers zeigen doch im übrigen, wie nahe man sich hüben und drüben war. Auch diese Schrift verrät die Konkordienluft, läßt zugleich Erasmus als die Basis der Annäherung klar erkennen.[1])

In einem Briefe an Ambrosius Blarer, sahen wir, hatte Rhegius sich ausgesprochen. Ein Vierteljahr vorher hatte Sebastian Candidus an Blarers Bruder Thomas einen Brief aus Reutlingen über den dortigen Stand der Abendmahlsfrage geschrieben und um sein Urteil gebeten.[2]) Er meldete eine Uneinigkeit, die er aber leider nicht näher kennzeichnete. „In re sacramentaria dissident hic evangelistae a placitis Cinglii atque, ut mihi videtur, non sunt sibi similes, atque ipse Lutherus secius videtur iam docere, quam olim docuerit.“ Daraus scheint so viel hervorzugehen, daß das rein subjektive Gedächtnismahl, die ältere Ansicht Zwinglis, nicht mehr beliebte, man andrerseits bei Luther eine Verschärfung nach rechts hin empfand. Das wäre dann auch eine Tendenz nach der mittleren Linie. Die erbetene Antwort des Thomas Blarer fehlt.

Ähnlich standen die Dinge in Memmingen, und hier wurde Ambrosius Blarer unmittelbar in den Streit hineingezogen. „Etwas unlidelicher zwayung, so sich dann zwischen E. E. W. predigern haltet“ [3]) willen wurde er „zu ablainung derselbigen“ im Oktober 1528 nach dort gerufen. Anfang November kam er an, um am 12. dieses Monats dem Bruder den ersten Bericht zu senden.[4]) Er lautete günstig. Die beiden Uneinigen Simpert Schenk (zu dem noch Johann Wanner trat) und Georg Gügi, beide von Haus aus Schweizer[5]), die „kurz vorher noch hartnäckiger als alle schienen“, konnten als „tractabiles animi“ gerühmt werden, und Blarer hoffte für die Memminger Gemeinde das Beste: „ihre Pfarrer werden

1) Vgl. den Begriff des Mysteriums bei ihm und Keller, oder auch bei Rhegius, oben S. 719.

2) Schieß I, Nr. 123. Zu Reutlingen s o. S. 423.

3) Schieß I, Nr. 128.

4) ib. Nr. 130. Dem Brief an Thomas Blarer ging ein verloren gegangener an die Mutter voraus. Zu Blarers Berufung nach Memmingen vgl. F. Dobel: Memmingen im Reformationszeitalter II, 58ff. und oben S. 611. Ebenda über frühere Einigungsbemühungen des Memminger Rates.

5) Vgl. oben S. 246.

umsichtiger sein, sie wissen, wie klein der Funke sein kann, aus dem bei Vernachlässigung oft ein großer Brand entsteht". Also Hoffnung auf Konkordie! So einfach freilich liefen die Dinge nicht. Blarer mußte am 23. November vor dem Rate erklären: „im Hauptstücke, warum das Abendmahl eingesetzt sei und wie man sich dazu schicken soll, seien die beiden Prediger eins, aber darüber, ob Fleisch und Blut da sei, wisse er sie nicht zu vereinen." [1]) Immerhin versprachen die Gegner, auf der Kanzel einander nicht zu „stumpfieren" — das war entgegen einem Ratsverbote von Gügi bisher geschehen, auf sein Versprechen hin bat Blarer mit Erfolg beim Rate, dem lutherisch Gesinnten die Predigt wieder zu gestatten. Doch durfte er „von dem Artikel des Nachtmahls, ob Fleisch und Blut oder Verzeihung der Sünden da sie", nicht reden — Blarer selbst sprach sich gegen Gügi aus. Also eine Einigung, besser: ein Niederschlagen durch Totschweigen des kritischen Punktes! Kein Wunder, daß das nicht gelang! Ende Februar 1529 mußte der lutheranisierende Gügi vom Platze, und Blarer verfaßte nach Abschaffung der Messe „für die bevorstehende öffentliche Communion eine Agende nach dem Vorbild der älteren Zürcher Abendmahls-Liturgie" [2]) Die Agende zitiert 1. Cor. 11, 18—34 und Joh. 6, 47—63 und bezeichnet als „das fürnemst: verkündigung des Herren tod mit preiß, lob und danksagung". Die Gemeinde soll „deß Herren Tisch in nießung seines Brots und Kelchs mitgenossen" werden, „welches dann er geheißen hat zu thun zu seiner widergedechtnuß, lob und dancksagung seines unschuldigen tods für uns erlitten". Die einzelnen Gläubigen werden ermahnt, sich diese göttliche Wohltat zu vergegenwärtigen. „Darumb erinnere sich selbs ain yeder nach dem wort Pauli, was trosts, glaubens und sicherheit er in genannten unsern Herren Jesum Christum habe, damit sich nyemand für ain glaubigen außgebe, der es aber nit sey". Das ist die Selbstprüfung „ob sy wissen und haben das geheimnuß des Sacraments". „Unser geheimnuß aber ist, das Christus uns ist das brot des lebens, darumb wir mit dancksagung bey disem sacramentlichen brot durch ain vest vertrewen und glauben unsere seel speysen, auch eusserlich vor der gemain Gottes sollichs bezeugen". Zu diesem Zwecke der Bezeugung wird das Apostolikum bekannt. Wie die feierliche Osterkommunion 1529 gemeint war, zeigten zwei Kundgebungen. Gegenüber Angriffen des schwäbischen Bundes bekannte der Rat von Memmingen, das „Sakrament des Altars sei nach der Einsetzung Christi mit gebührender Ehrerbietung gereicht worden". [3]) Ambrosius Blarer aber verfaßte im Auftrage des Rates seine „gegründt verantwurtung an die loeblichen Bundtstend zu Schwaben,

1) Dobel S. 68.

2) Dobel S 79. Die Liturgie ist abgedruckt bei Joh. Gg. Schelhorn: Nachrichten von der echten feyerlichen Communion in Memmingen nach Abschaffung der Messe, 1529 an dem Osterfeste gehalten. 1777 (in: Beyträge zur Erläuterung der Geschichte usw. Stück 4, Nr. XXXII). Das „Vorbild" Zürichs ist m. E. relativ; es finden sich starke Abweichungen von Zürich. 3) Dobel S. 85.

yetz (Juni 1529) zu Augspurg versamelt, warumb und wellcher gestalt die Paepstisch meß bei Inen abgestelt . . . . auff Brachmonat XXIX".[1]) Getreu seinen Bemühungen in der Stadt selbst geht Blarer auf die Differenzen zwischen Luther und Zwingli nicht ein, behauptete vielmehr nur: „Christus Jesus unser Herr und hayland hat sein Eerwürdigs genadenreichs Nachtmal auff ain ainige ainfaltige weyß und mit aynem ainigen gleichförmigen bevelch, welcher allen seinen glaubigen genam sein soll, ainmal aingesetzt, Namlich, das sy allda im essen des brots und trinken des kelchs seyn eingedenck sein, das ist, wie Paulus sagt, seinen tod bis daß er kompt verkündigen sollen". Dobel setzt hinzu: „Ein Lutheraner hätte bei dieser Gelegenheit sein Bekenntnis sicherlich nicht verschwiegen." Das ist richtig. Aber die Weiterführung, daß „die Gemeinde zu Memmingen, in deren Namen Blaurer seine Schrift ursprünglich abgefaßt hat, in der Lehre vom Abendmahl damals dem Zwingli zugetan war", stimmt nicht ganz. Es handelt sich um Straßburger-Konstanzer Standpunkt, der den Differenzen aus dem Wege ging und hier noch ohne theologische Formulierung mit einfachem Rückgriff auf das Schriftwort auszukommen hoffte.[2]) Immerhin bedeutete das eine Niederlage Luthers; sie war um so empfindlicher, als dieser am 30. Januar und 21. Mai 1529 einen Warnungsbrief „wider alle Rottengeister" an Bürgermeister und Rat zu Memmingen gerichtet hatte.[3]) War auch das Sakrament nicht, wie Luther gefürchtet hatte, „gar abgethan", es wurde doch nicht so gewürdigt, wie Luther es als „Christus' Gestift und Wort, als sein letzter Will und Testament" faßte. Auch Memmingen stand auf der Unionslinie. In dem Sinne predigte denn auch der Pfarrer Andreas Öder zu Frauenzell bei Memmingen: man solle es dem Glauben befehlen, wie groß oder wie klein Christus in der Hostie sei; persönlich bekannte er, im Sakrament des Altars weder Fleisch noch Blut Christi anzunehmen.[4])

Der „Lutheraner" Gügi war nach der Schweiz zurückgekehrt. Hier hatte inzwischen auch Heinrich Bullinger, damals in Kappel, Anfang 1528[5]) das Wort ergriffen. Er hatte schon einmal, im April 1525, dem Zuger Bartholomäus Stocker gegenüber scharf die Transsubstantiation bekämpft[6]), unter der Berufung auf die Apokalypse.[7]) Dabei hatte er bekannt

1) Ebenda 86. Die Schrift wurde 1530 gedruckt (Titel bei Dobel a. a. O.).

2) Man vgl. auch die oben zitierten Worte aus der Liturgie: „Geheimnis des Sakraments", „sacramentlich Brot" weist nicht auf Zwingli, sondern nach Straßburg.

3) Enders VII, Nr. 1441 und 1486, EA. 54 Nr. 269, 277. Beide Male sind in Wittenberg studierende Memminger die Veranlasser des Briefes. Zu beachten ist das zielbewußte Hetzen Ecks und sonstiger Katholiken gegen die Stadt (Enders a. a. O.).

4) A. Kluckhohn: Beiträge zur Geschichte der kirchl. Zustände, insbesondere des sittlichen Lebens der katholischen Geistlichen in der Diözese Konstanz während des 16. Jahrh. (Zeitschrift f. Kirchengesch. 16, 602 ff.).

5) Die Vorrede datiert vom 27. Dez. 1527.

6) Vgl seinen Brief an Leo Jud vom 17. April 1525, dazu Leo Juds Antwort vom 20. April (Simmlersche Sammlung).

7) Mit der wertvollen Bemerkung: ego nulla parte iis accedo, qui ita plane hunc librum abiiciunt.

„quartus iam annus agitur, quod huius sententiae esse incipio“ [1]). Leo Jud in seiner Antwort an den Freund, der ihm Bericht erstattet hatte, geht ganz in Zwinglis Bahnen, beruft sich vor allen Dingen auf Ex. 12, 11 [2]). Bullingers größeres Buch führte den Titel: „De origine erroris in negocio eucharistiae.“ [3]) Die Front ging auch hier gegen den Katholizismus: die Eucharistie ist kein Opfer, und wenn die Alten es so nennen, so geschieht es, „quod gratiarum actio, orationes, foedera, communio, innocentia offeratur; deinde etiam hoc non est negligendum, quod nonnunquam ipsam commemorationem sacrificii semel acti vocant sacrificium ad imitationem primarii illius“.[4]) Die positive Ausführung, „welchen Ritus die Apostel bei der Eucharistiefeier befolgt haben“, schilderte sehr anschaulich die „Prophezei“ in der bekannten Form als urapostolischen Brauch und setzte hinzu: „postremo vero, si quis verbo praedicato credidisset, is se pane ac calice in corpus consecrabat ecclesiae atque hoc etiam fidem suam aliis probans et bonitati dei gratias agens“ — also das Abendmahl lediglich Bezeugungs-, Danksagungs- und Verpflichtungsmahl![5]) Unter Berufung auf Erasmus![6]) Aber im weiteren Verlauf seiner von langen kirchenhistorischen Ausführungen durchzogenen Erörterungen[7]) geht Bullinger doch einen Schritt weiter und erläutert die Realpräsenzfrage an — Wiclif. Der ist „der fünfte, der nach den alten Vätern das Geheimnis der Eucharistie lehrte gegen den Irrtum des Gregor, Hildebrand und Innocenz. Wie Wiclif lehrten Joh. Hus und Hieronimus von Prag.“ Ihnen vorauf gingen Waldes und die Waldenser und — Johannes Scotus.[8]) Wie lehrten sie? „Das Brot bleibt seiner Substanz nach Brot nach der Konsekration auf dem Altar und hört nicht auf, Brot zu sein. Denn wie Johannes figurativ Elias war und nicht persönlich, so ist das Brot figurativ Christi Leib und nicht natürlich“. Also die Ansicht Oekolampads, die das „Mysterium“

1) Das führt auf 1521/22. Dabei wird das „incipio“ unterstrichen werden müssen; auch ist zu beachten, daß B. nur von der Verwerfung der Transsubstantiation spricht, seine positive Ansicht aber nicht entwickelt. Aus Leo Juds Antwort geht nur hervor, daß er betonte, die göttliche Natur Christi habe nicht gelitten, und zwar so stark, daß jener warnte: ego non intelligo, quomodo divina natura corpus, quod semel adsumpserit, reliquerit; neque tamen dubito solum corpus passum esse, non divinitatem. Über Bullingers Unterredung mit Zwingli über das Abendmahl am 12. Sept. 1524 vgl. C. Pestalozzi: H. Bullinger, 1858, S. 26. Hospinian II, S. 29b.

2) Davon hat Leo Jud durch Zwingli mündlich gehört, s. o. S. 111.

3) Exemplar in der Simmlerschen Sammlung und in der Stadtbibliothek S. Gallen.

4) Man vgl. die Gedankengänge des Rhegius, s. o. S. 712f.

5) Die Schilderung der Prophezei. Praelegebatur locus quispiam veteris prophetiae ea qua scriptus erat lingua, quem deinde alius quispiam Ebraice doctus in communem transferebat loquelam, cui qui succedebat, deum in Christo praedicabat moresque instituebat audientium. Prophetia haec erat ...

6) Adnotationes in NT. Paraphrasis ad Act. 2.

7) Als Begründer der Messe erscheint Gregor I.

8) Es wird nicht ganz klar, wie Bullinger die Fünfzahl zustande bringt. Vermutlich so: Scotus, Waldes, Hus, Hieronymus v. Prag, Wiclif. Er hätte dann übersehen, daß die Böhmen nach Wiclif gehörten.

festhielt. Und schwerlich dürfte es Zufall sein, daß Bullinger der Lehre Luthers mit keinem Worte gedachte; nach dieser Seite hin wollte er den Kampf vermeiden.[1])

Anders der zurückgekehrte Jörg Gügi. Er stärkte die kleine lutheranisierende Partei, als deren Wortführer wir Benedikt Burgauer kennen lernten.[2]) Laut Eintrag im Ratsbuch[3]) wurde am 25. Juni 1527 ein Geistlicher, Ulrich Studer, vom S. Galler Rate mit 12 Pfd. gebüßt, weil er behauptet hatte, „daß wahr Fleisch und Blut wesentlich im Sakrament sei“. Beweisgrund waren die Einsetzungsworte: „hoc est corpus meum“. Anfang November wurde der Schuldige aus der Stadt gewiesen; es stellte sich heraus, daß er als Pfarrer von Betschwanden (Glarus) 1526 auf der Badener Disputation gewesen und die erste These Ecks über das Abendmahl nicht anstößig befunden hatte.[4]) Auch Burgauer kam vor den Rat. Am 23. Oktober drohte der Rat mit Strafe, wenn er nicht schweige. Jahresende fragte man ihn an, ob er „in der Opinion des Leibes und Blutes Christi“ noch wider die Prädikanten sei. Burgauer bejahte und erklärte, er halte dafür, „daß der wahre Leib und Blut Christi wesentlich in Brot und Wein sei“. Daraufhin schickte ihn der Rat zur Disputation nach Bern, vielleicht daß er sich dort belehren ließe. Wir hörten, daß dem nicht so war. Daraufhin ging er Ende März 1528 nach Schaffhausen, zur großen Freude der Straßburger. Hier setzte sich das Spiel fort, sein Amtsbruder Erasmus Ritter klagte bitter über ihn. Am 25. Juli 1528 hatte er geäußert: „wenn ich glauben würde, Christus habe nur nach dem Fleische gelitten, so wäre ich ein Ketzer“. Es wurde bemerkt[5]), daß das „genau die Worte seien, die Luther im ‚Bekenntnis‘ (vom Abendmahl) in arianischer Weise bekennt“. Kurz vorher, am 29. Juni, hatte er gar „öffentlich“ gesagt, Christus sei nach seiner Menschheit überall und die Bilder seien in conventionibus publicis nicht verboten.[6]) Wiederum einen Monat früher, am 17. Mai, hatte er „alle, die ‚ist‘ (in den Einsetzungsworten) für ‚bedeutet‘ auslegen, Wiklephiten genannt, man müsse einfach dem Worte glauben. Für diesen Glauben hatte er — gut Lutherisch —[7]) sich auf Hebr. 11, 1 berufen, endlich am 21. Juni „geschrieben: Hoc est, hoc est, so müssen die Worte bleiben, Christus hat nicht gesagt: hoc significat, sondern: hoc est.“[8]) Der Streit sprang bald auf die Christologie über. Seit Jahresende stritten die beiden Schaffhauser Pfarrer über die Höllenfahrt,

1) Über Nachwirkung der Schrift Bullingers auf B. Rothmann und Seb. Franck vgl. H. v. Schubert: Der Kommunismus der Wiedertäufer in Münster und seine Quellen. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, 1919, S. 5.)

2) Siehe oben S. 336f., 514f., 582ff. Am 29. Juni 1529 schrieb Benedikt Burgauer aus Schaffhausen an Bucer, er fürchte, dieser möchte ihm zürnen, ob quod animum a sententia verborum coenae domini non mutaverim (Simmlersche Sammlung).

3) Vgl. Egli, Analecta reformatoria I, 66.

4) Vgl. Eidgen. Absch. IV, 1ª, S. 933.

5) Vgl. den von Egli auch benutzten wertvollen Bericht von Erasmus Ritter 8, 496f.

6) Ebenda. 7) S. oben S. 625, 496f. u. ö. 8) 8, 496.

und am 1. Mai 1529 sagte Burgauer, Christus habe nicht dieselbe Körperart wie wir, vielmehr einen geistigen Leib.[1]) Leider gibt der Berichterstatter Ritter hier keine weitere Erläuterung; offenbar aber hingen beide Sätze zusammen und Burgauer bekämpfte im Interesse des Erweises der Ubiquität die Zwinglische lose Verknüpfung der beiden Naturen Christi, die ja auch an der Höllenfahrt erläutert worden war.[2]) Inzwischen hatte in S. Gallen Junker Jörg von Watt, ein Vetter Vadians, Ende Dezember 1528 die Frage wieder aufgenommen. Aber in anderer Weise als Burgauer, und das will beachtet sein.[3]) Er hat beobachtet, daß auch Zwingli von einem Genuß von Leib und Blut rede, berief sich dafür auf „Zwinglis Buch" — vermutlich die Antwort auf Luthers „Bekenntnis vom Abendmahl".[4]) Wenn der Priester die Worte nach dem Einsatz Christi brauche, so sei Christus da; denn er habe die Worte laut den Evangelisten geredet (das ist mein Leib etc.). Das überraschte bei den Prädikanten, sie „wehrten sich für Zwingli". Schließlich stellte man die Frage, wie und welcher Gestalt die Gegenwart Christi zu verstehen sei, ob ein sterblicher oder „verklarifizierter" Leib anzunehmen sei. Der Junker geriet in Verlegenheit und suchte Ausflüchte, das Publikum lachte, was von Watt sehr übel nahm. Schließlich erklärte er, bei den Worten Christi, wie sie stehen, bleiben zu müssen; wie aber der Leib da sei, ob „tödlich oder verklarifiziert", sei Gott anheim zu stellen, er, Jörg von Watt, wisse es nicht, er könne auch einen Schriftbeweis für „sölich wesenliche gegenwürtigkait" nicht geben. Nun macht Kessler[5]) eine sehr interessante Mitteilung: „wie gedachter Georg sprach: Ich glob, das in disem sacrament der lib Christi genoßen und sin blut getrunken werd; wie es aber geschehe, stelle ich der allmechtigkait Gottes haim — uf sollichs beschloß sin vetter, doctor Joachim von Watt, und sprach: Nun sind ir aines, dann sollichs globend und lerend die predicanten och". Egli[6]) sieht darin eine mildernde Darstellung des Lutherschülers Keßler. Das ist schwerlich richtig. Vadian wird so gesprochen haben, als Freund der Konstanzer und Straßburger, deren Standpunkt, etwas ungeschickt, der Junker Jörg vertritt. Keßler erzählt, daß er ein „besunder flißiger leser der bücher Martini Luthers" gewesen sei, diese Lektüre habe ihn zu jener Kompromißformel gebracht, für die er sich — mit Recht — auch auf Zwingli berufen konnte. Der Rat mit seiner Alternative: tödlich oder klarifiziert, konnte das freilich auch[7]), aber er übersah, daß Zwingli trotzdem von einer „wesentlichen Gegenwärtigkeit" Christi sprach[8]), wie das Egli auch nicht in Rechnung stellte. Die Feinheiten der theologischen Unterscheidungen hat der Junker nicht begriffen, er stellt sich auf die gemeinsame Basis: Christus ist da. Und wenn Vadian dem zustimmt, so ist das Beweis, daß auch S. Gallen

1) 8, 236, 496. 2) Siehe oben S. 666. 3) Egli geht darüber hinweg.
4) Siehe oben S. 681. 5) Sabbata[2] S. 300.
6) Analecta ref. I, 69. 7) Siehe oben S. 663ff.
8) 2 2, 137, siehe oben S. 681.

für die mittlere Linie reif geworden war. Beweis dafür ist die Fixierung und Begründung der Strafe für den Junker; Egli selbst bekennt: „die Buße — 12 Pfd. — galt weniger der abweichenden Lehrmeinung, als den unbesonnenen Worten“. Es wurde „Junker Jörgen von Watt Silentium imponiert“, d. h. man redete nicht weiter über die theologische Begründung des Abendmahls.

Jörg Gügi nun mußte sich im Dezember 1529 auf der ersten Thurgauer Synode zu Frauenfeld verantworten.[1] Er hatte seine Abendmahlslehre in Artikeln zusammengefaßt. Im (leider sehr unklaren) Synodalprotokoll[2] werden der dritte, vierte, siebente und neunte Artikel erwähnt. Als Zweck des Abendmahls — „warumb er's begange“ — gab Gügi an unter Berufung auf Paulus: „zu verkünden den tod des Herren, dazu danken für die guttat sines blutvergießens und todes, und sollen zusamen komen, das ze tun“ (Artikel 3). Artikel 4 und 7 behandelten, „was er hab im nachtmal“; Gügi sagte: „Christi blut und flaisch“, auf diesen Grund sei das Nachtmahl gesetzt. Erläutert war das in Artikel 9 näher dahin: „das der globig crist den lichnam gotes von Maria geboren, der zu der grechten sitze gotes, und sin blut warlich werden gessen und gnossen, und das uß dem grund, so er spricht, do der Her Jesus mit sinen jüngern zu tisch saß, nam er das brot, brach's und gab's sinen jüngern, sprach: ‚das ist min lib‘, wie die drei Evangelisten schriben und wie Paulus“. Man erkennt sofort: die schroff Lutherische Ansicht vertritt Gügi nicht.[3] Diese Formulierung konnte auf Zwinglischer Seite nicht als ketzerisch beanstandet werden. In der Tat antwortete Dr. Johann Zwick, der Konstanzer: „sy globen, das lib und blut im nachtmal warhaftig gnossen wird, laßen das zu“; freilich betonte er scharf, daß diese Realpräsenz nur eine geistige sein könne, indem er beisetzte: „sig nit anders dann ein wartzeichen (Wortzeichen), das er an in tenke“. Offenbar war sich Gügi über die Art und Weise der Realpräsenz nicht hinlänglich klar; denn Zwingli griff in die Diskussion ein, um hier Klarheit zu schaffen. Zwinglis Ausführung ist nicht bekannt, aber aus Gügis Erwiderung, die freilich gerade an diesem Punkte besonders undeutlich wiedergegeben ist, geht hervor, daß er eine Definition im Schema der Begriffe definitive und circumscriptive gegeben hat.[4] „Sichtbarlich oder empfindlich“ werde der Leib Christi im Abendmahl nicht empfangen; andrerseits hat Christus seit der Auferstehung einen „klarförmigen“ Leib, um den allein kann es sich bei der Frage der Realpräsenz handeln. Nun ist dieser klarifizierte Leib als Leib „als ain creatur umschreiblicher wyß“, so gut wie der Engel an einem Ort sein mag.[5] Andrerseits ist Christus

1) Egli a. a. O. 72ff., Sabbata² S. 329.
2) Thurg. Beitrr. z. vaterl. Gesch. 17, 44ff.
3) Man vergleiche die von mir gesperrten Worte.
4) Vgl. oben S. 662f. und 2 2, 175ff.
5) Vgl. dieselbe Erläuterung 2 2, 179.

Gott und Mensch, besitzt als „volkomener warer got“ alle Gewalt im Himmel und auf Erden und kann als solcher allgegenwärtig sein. Er kann uns daher seinen Leib „wahrhaftiglich“ geben, nur natürlich „unsichtbarlich, unempfindlich und unbegriffenlich durch sin wort“. Das Wort „Leib“ muß also „unbegrifflich“ gedeutet werden. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß Zwingli so gesprochen hat.[1]) Auch die hier vorausgesetzte geistige Anwesenheit des Leibes spricht nicht dagegen. „Es lasse denn unser widerpart nach, daß der lychnam und blut nur gedächtlich da sygind und in den herzen der glöubigen, dann sind wir eins“, hatte Zwingli ja in der Antwort auf das „Bekenntnis vom großen Abendmahl“ gesagt.[2]) Die Replik von Zwick richtete sich daher nur auf die Frage, „ob er liblicher wyß genoßen werd nach menschlicher natur“. Eine Antwort Gügis liegt nicht mehr vor, doch wird berichtet, daß er sich unter den Synodaleid stellte. Der Fall war erledigt, man hatte sich geeinigt auf der Grundlage der Luther stark entgegenkommenden Formeln Zwinglis. Der Widerspruch des Pfarrers „Andres“, wohl von Fischingen, der Ende April 1529 sich auf der Tagsatzung zu Weinfelden verantworten mußte, weil er „darin (im Sakrament) bekennt fleisch und plut“, hatte keine weiteren Folgen.[3]) Die „Lutherische“ Opposition im Thurgau war überwunden, weil mit den Lutherischen Formeln sich Zwinglischer Sinn verbinden ließ, z. T. wohl von vornherein so gemeint war.[4])

Nach der Durchführung der Reformation ließ Basel Frühjahr 1529 eine Reformationsordnung in Druck ausgehen.[5]) Hier handelte ein besonderer Abschnitt „vom bruch des Herren Nachtmals“. Begreiflicherweise kehrte er sich in aller Schärfe gegen das Meßopfer, mit dem üblichen Argumente, daß Christus ein einmaliges Opfer vollbracht habe. Die positive Darlegung der reformatorischen Lehre beschränkte sich auf die Auffassung als Gedächtnismahl — „gedechtnüß der grossen schencke des lydens Christi“ — und sittliche Verpflichtung — „Christenliche lieb und einigkeit, wie glydern eins lybs gebürt, zu bezügen“. Über die Realpräsenz war nichts gesagt; betont wurde, daß Christus „zu der gerechten des Vatters sitzet“. Das war der ältere Zwinglische Standpunkt; er ließ Raum für weitere Möglichkeiten, die aber zu erwähnen in einer Kirchenordnung nicht der rechte Ort war, da sie nur neuen Streitigkeiten rufen konnten.[6])

---

1) Man vergleiche nur 2_2, 175ff., speziell 196.

2) 2_2, 196. 3) Strickler, Aktens. 2, Nr. 327.

4) Die Darstellung von Egli ist an vielen Stellen unrichtig, weil sie die Entwicklung der Abendmahlslehre Zwinglis verkennt und daher Gügi nicht gerecht werden kann. Daß Gügi „die später Calvinische Anschauung vorausgenommen“ habe, ist sachlich richtig, übersieht aber, daß das schon Zwingli getan hatte. Im Texte des Synodalprotokolls wird statt „dem so gots“, woraus Egli die göttliche Allmacht macht, „dem sō = Sohn Gottes“ zu lesen sein. 5) Abgedruckt in Bullingers Ref. Gesch. II, 82ff.

6) Als „Präambel“ zur Reformationsordnung darf man Oekolampads „ad fratres, qui evangelium Christi in agro Basiliensi annunciant, epistola paraenetica“ betrachten

Neu strömten seit etwa 1527/28 von der Schweiz aus Zwinglische Einflüsse nach Kempten. Der dortige Helfer Jakob Haystung trat seit 1529 offen für Zwinglis Abendmahlslehre ein, und der bejahrte Pfarrer an S. Mangen Sixt Rummel stand ihr sympathisch gegenüber. Der Rat aber suchte den Ausgleich.[1])

Alles in allem: die Entwicklung der Abendmahlskontroverse ist 1528/29 auf den Punkt gelangt, daß ein Unionsbedürfnis weitgehend vorhanden ist und die notwendigen Unionsformeln auch schon im Werden sind. Eine mittlere Linie ist gezogen, es fragt sich nur, ob es gelingt, sie so zu kräftigen, daß sie Erfolg haben kann gegen die Extreme rechts und links. Dabei ist der Widerstand auf der Zwinglischen Linken schon jetzt schwächer als auf der Lutherschen Rechten; denn die Linke hat selbst an der Gewinnung der Mittellinie mitgearbeitet. Parteipolitisch gesprochen, hatte Straßburg einen Erfolg errungen, es hatte Zürich gefügig gemacht und wollte Wittenberg gewinnen. In einer großen, besonders zu würdigenden Aktion haben die Straßburger 1528/29 ihr Programm noch einmal nachdrücklich entwickelt.

(Staehelin, Oekolampadbibliographie Nr. 157, vgl. 158, Exemplar der Stadtbibliothek Zürich). Ich hebe folgendes heraus: „Quis mensae dominicae participes dicet absque dominicae passionis memoria, etiamsi panem calicemque benedictum sumat? . . . Jam qui corpus Christi in pane locant sine circumscriptione, hoc faciunt et volunt corpus Christi incircumscriptum alicubi esse; at id veritati corporis repugnat et consectaneum oret, etiam nostrum corpus gloriosum fore eiusdem generis corpus. Exponunt nonnulli ex eis: hoc est corpus meum, id est: sub hoc est corpus meum; si circumscriptive et localiter hoc dicere volunt, unde similem nobis tropum allaturi sunt? Verum panem esse monumentum passionis dominicae et ipsa domini nostri Jesu Christi expositio confirmat dicentis: hoc facite in meam commemorationem . . . Hic plaustra nobis offendunt contumeliarum et calumniarum, inter quas praecipuae, quod corpus Christi verum dicamus figuram corporis auferamusque plebi verum corpus Christi.“ Dagegen sagt Oekolampad: „Ita nos quoque, quum sciamus Christum affirmasse de pane, quod sit corpus suum, quod pro vobis et nobis datur, minime haesitemus, quod pro nobis corpus mortuum sit, et proinde gratias agentes spiritualiter reficimur, vereque manducamus carnem Christi, cuius carnis spiritu, quia caro nostra facta est, vegetamur, insuper et per eam aeternam vitam nos indepturos confidimus, fitque panis, quem frangimus, vere communicatio non solum corporis Christi, sed et participatio vitae aeternae . . . Viderint igitur obtrectatores nostri, quam Christiane agant, nobiscum scriptis suis nos traducentes, quasi et Christo et Christianis verum corpus auferamus, quum tamen ad hoc unum enitamur, ut pure ac religiose de sacramentis loquentes crassos ex hominum pectoribus errores auferre studeamus . . . Vix enim vanius loqui possent, sicut et quum dominicum panem dicunt nobiscum esse communem panem . . .“ Es sind die bekannten Gedankengänge Oekolampads.

1) O. Erhard, Kempter Reformationsgeschichte o. J., S. 25ff. Entscheidendes fällt hier erst in die Jahre 1530ff.

Kapitel 14.

Die Aktion der Straßburger 1528/29.

In Bibelkommentaren zunächst legten die Straßburger ihre Ansicht nieder. Bucer eröffnete den Reigen mit seiner Enarratio in Evangelion Johannis. Die Vorrede, laut Titel „Summam disputationis et Reformationis Bernensis complectens“[1]), datierte vom 18. März 1528, der Schlußvermerk des Druckers Johannes Herwagen vom „Monat April“.[2]) Capito glaubte Bucer der Selbstsucht bezichtigen zu dürfen, weil er Zwingli in dem Bericht über die Disputation nicht erwähne[3]), aber die „Selbstsucht“ war kluge Vorsicht, Bucer erwähnte auch Luther nur einmal ausdrücklich, trotzdem er ihn sehr lebhaft bekämpfte. Verleugnet hat Bucer den Zürcher Freund keineswegs, und daß das ganze große Kommentarwerk der Klarheit über die Abendmahlskontroverse diente, verriet die auf der Titelrückseite angebrachte Tabelle der praecipui ex locis communibus in hac enarratione tractatis. Mehr oder minder standen sie alle zum Abendmahl oder wenigstens zur Sakramentsfrage in Beziehung; so wenn die Aufmerksamkeit gelenkt wurde auf die Stellen „de divinitate Christi“, „de veritate carnis Christi contra novos Marcionitas“ — „Marcioniten“ pflegte Zwingli die Lutheraner zu nennen —, „de vera manducatione Christi“, „de descensu Christi ad inferos“. Konzentriert war natürlich die Abendmahlsanschauung Bucers um Kap. 6 des Evangeliums.[4])

Christus, so heißt es, hat sich selbst oft das himmlische Brot genannt, das allein die Herzen der Menschen sättigt, wenn sie ihn als Heiland anerkennen. Das geschah „per translationem“. Um zu zeigen, wie er unser Heil vollbringen würde und mit welcher Art Glauben sein Fleisch gegessen werden müsse, nennt er sich das Brot, das er den Seinen geben werde. Allen nämlich, für die er sich je als Heiland darbot, prägte er durch den Geist ein, daß sie auf ihn, den Gekreuzigten, hofften und gewiß wären, durch das Opfer seines Fleisches sei ihr Heil erworben. So gibt er also ihnen sein Fleisch zur Speise, indem er sie durch den Glauben an das Opfer seines Fleisches des ewigen Heiles gewiß macht. Er selbst ist das Brot des Lebens und lebenspendend, er sättigt ewig, wo er gegessen, d. h. erkannt wird. Damit war sofort die Geisteshöhenlage ge-

1) Vgl. oben S. 586 Anm. 3.

2) Exemplar der Kantonsbibliothek Zürich. Capito kündigte das Erscheinen des Kommentars Farel Ende Februar 1528 an, Bucer sandte ihm am 15. April ein Exemplar (Herminjard II, Nr. 221, 230), an Vadian am 14. April (Briefs. Nr. 513). Über die Entstehung des Werkes schreibt hier Bucer: „cum Bernam abirem, primum caput nondum absolutum erat; reliqua omnia reverso a Berna praecipitanda magis quam scribenda fuerunt“.

3) IX, Nr. 705. Zu beachten für Capitos Urteil ist seine damalige Spannung mit Zwingli.

4) pag. 131 ff.

wonnen, die Bucer unerschütterlich festhält. Die Polemik setzt ein: es gibt gewisse Leute, die hier zu beweisen suchen, das Fleisch Christi werde leiblich (corporaliter) im Abendmahl gegessen. Für Bucer ist es „Blindheit", nicht zu sehen, daß Christus metaphorisch an jener Stelle rede. „Wie viele, guter Gott, essen das Eucharistiebrot, die schlechthin nichts von Christus in ihrem ganzen Leben spüren und in Ewigkeit von diesem Leben, über das hier Christus spricht, nichts schmecken?" Ein Kind kann sehen, daß credere in eum und edere eum identisch sind. Sehr geschickt spielte Bucer dabei Luther gegen die Lutheraner aus: „wunderlich ist's, daß gewisse Lutheraner sich dieser Erdichtung bedienen, wo doch Luther redlich (ingenue) gesteht, nicht ein Wort sei in diesem Kapitel vom Abendmahl gesagt". Hätten die Lutheraner Recht, so würde Christus das Leben an den Genuß der Eucharistie binden; er sagt aber doch so oft: „wer an mich glaubt, hat das ewige Leben". „Wenn das Eucharistiebrot vere, realiter et corporaliter der Leib Christi ist oder der Leib Christi realiter et corporaliter in jenem Brote ist, so muß der Esser des Eucharistiebrotes, einerlei ob fromm oder unfromm, vere et realiter atque corporaliter den Leib Christi essen und sein Blut trinken, folglich auch das ewige Leben haben". Es gibt angesichts Joh. 6, 54 nur diese Alternative: entweder man ißt vere Christi Fleisch und trinkt vere sein Blut und hat dann das ewige Leben, oder man ißt nicht re ipsa Christi Fleisch, sondern sein Symbol. Die Einsetzungsworte des Abendmahls lehren aber nur die manducatio fidei. Wer nun aber vere credit, et vere carnem domini edit — womit Bucer unerachtet der soeben gestellten Alternative dem vere edere einen weiteren Spielraum gibt. Sehr geschickt findet Bucer ein Eingeständnis der Richtigkeit dieser Auffassung selbst bei den Gegnern, sogar bei den primarii unter ihnen, d. h. bei Luther[1]): wenn sie nämlich sagen, os corporis accipere panem et vinum, os fidei accipere corpus et sanguinem. Sogleich gewinnt er von da aus die Einheitsbasis: „Was, bitte, empfängt der Mund des Glaubens, was ist die Nahrung, die er perzipiert? Doch nur etwas, was zum ewigen Leben nährt. Das aber ist Christus selbst, sein Fleisch und Blut, erkannt und im Glauben perzipiert als unbezweifelbarer Preis unserer Erlösung. Das nennen sie die Speise des inneren und geistigen Menschen, und sie tun recht daran, wenn sie je irgendwie die Erquickung des inneren Menschen gespürt haben, wie ich nicht zweifle, denn ich halte sie für Brüder im Herrn, wie sie uns, occupati iam a φιλονικίας spiritu, möchten sie diesen Geist dem Satan übergeben und bedenken, wie sie jene Erquickung gespürt haben!" Wie der Leib leiblich genährt wird[2]), wie der innere Mensch durch Christi Kraft besteht, so muß er auch nur durch diese genährt werden. Nur dann wird etwas perzipiert, wenn der Geist Christi da ist.

1) Vgl. WA. XXIII, 203f. Bucer setzt sich hauptsächlich mit dieser Lutherschrift: „Daß diese Worte ... noch fest stehen" auseinander.

2) Corpus eisdem alitur, quibus compactum est.

Ein religiose edere ist ein gemeinsames Glaubensbekenntnis, eine gemeinsame Danksagung, eine Erneuerung des von Christus gestifteten Liebesbundes, nicht aber ein Anbeten oder Essen von Leib und Blut als realiter et corporaliter präsent.[1]) „Mit seinem lebenschaffenden Geiste ist er bei uns bis an der Welt Ende, insbesondere, wenn wir in seinem Namen zusammenkommen." Daß die Worte „hoc est corpus meum" den Leib zum Brote hinzubringen, steht nirgendwo, wie überhaupt die Rezitation der Einsetzungsworte über dem Brote nirgends geboten ist[2]), geboten ist uns nur die viva expositio gratiae, und wenn die Gegner die Transsubstantiation leugnen, so geben sie damit selbst zu, sagen es auch[3]), daß die Einsetzungsworte nicht simpliciter zu verstehen sind, vielmehr zu ihrem Verständnis ein Tropus notwendig ist.

Kaum vollziehen so im Geiste Bucers die Gegner eine Annäherung, so kommt auch er ihnen entgegen bis zum Äußersten, d. h. bis zur Annahme einer Präsenz des Leibes Christi — natürlich so, wie er sie versteht. Er bezeichnet die Ansicht als falsch, daß „der Leib Christi fern sei, wenn man auslege, das Brot bedeute Christi Leib".[4]) Denn dann müsse auch Gott bei der Wortverkündigung fern sein, wenn anders diese Gott „bedeutet". Die für die Sinne bestimmten Zeichen geistiger Dinge machen diese Dinge selbst dem Geist gegenwärtig.[5]) „Vester Coriphaeus (Luther), so trumpft Bucer auf, scribit verbum plus esse quam panem eucharistiae." „Gebe ich also dem Brote den Wert einer Bedeutung, wie rede ich Unwürdiges vom Brote?" Hingegen die Gegner machen unberechtigt das Brot zu einem instrumentum et medium des Leibes Christi; das Brot kann höchstens das Gedächtnis an diesen auffrischen, nicht aber ihn geben und verteilen; der Glaube hat den Leib Christi als fidei corpus längst in sich vor dem Brotgenuß.

---

1) Religiose quoque panem domini edemus et calicem bibemus, sed ut ipsius in communi memoriam celebremus, ut mortem eius annunciemus, donec veniat, eaque communi fidei nostrae professione atque pro tanto beneficio gratiarum actione institutum ab ipso cum fratribus foedus innovemus et confirmemus ... non autem, ut corpus domini et sanguinem in pane et vino realiter et corporaliter praesentia adoremus, multo minus ut edamus et bibamus.

2) Nusquam nobis est mandatum, ut haec verba recitemus super panem. Damit wird die Konsekration aufgehoben. Aber nicht das Zitieren der Einsetzungsworte selbst, wie Bucers folgende Worte deutlich besagen.

3) Nuper aedito libro ita scribunt, omnino tropo quodam opus erit ... Jam ergo — so schließt Bucer kühn — nobis cesserunt hanc dudum sacram ipsorum anchoram. Gemeint ist von Bucer etwa WA. XXIII 183, 231, 271f. u. ö.

4) Si enim dicatur panis corpus Christi significare, sequatur corpus abesse. (So die Gegner, dazu Bucer): O fratres, si sustineretis colloquium, quam facile ostenderetur vobis, somnia esse, quae scribitis. Ob Bucer unter dem colloquium nur die dialektische Auseinandersetzung in seiner Schrift verstand?! Vielleicht schwebte hier doch Realeres, das Religionsgespräch, vor!

5) Quod sensibus signa adfero rerum spiritualium, eo ipso mentibus illas ipsas spirituales res praesentes statuo.

Bucer erweitert diese Gedanken zu einer grundsätzlichen Besprechung des Sakramentsbegriffes. Gut Lutherisch faßt er dabei die Sakramente als appendices verbi externi. Sind Wort und Sakramente Gnadenmittel? Gemeinhin, antwortet Bucer, gebraucht Gott zur Belehrung der Seinen das verbum externum, aber damit ist dieses nicht medium et instrumentum, quo detur spiritus et alia dei dona. Vielmehr sind Geist und Schrift zu trennen: „non cum verbo spiritus offertur, sed e supernis infunditur, ut verbum intelligatur." „Nemo unquam orthodoxorum hunc spiritum vel communi vel privata lege sic verbo addixit, ut medium et instrumentum illud faceret, quo ille sanctis daretur." Das Wort wird ja auch den reprobi verkündet, ohne instrumentum spiritus zu sein. Der Geist ist Lebenskraft von oben[1]), nicht derart eingespannt. „Sophistarum est ista de instrumentis et mediis spiritus et gratiae dei philosophia, non Christianorum." Die Schrift weiß nichts davon, daß die Sakramente causae instrumentales gratiae sind. Jene Anschauung lenkt zur Scholastik zurück, der man doch glücklich entronnen war. „Welcher Unterschied ist zwischen der Lehre der Scholastiker, die Sakramente des neuen Bundes geben die Gnade, und der Ansicht jener? Schreibt doch einer von ihnen[2]) wörtlich: Gott hat für keinen Menschen die inneren Gaben, d. h. Geist, Glauben und andere Gaben bestimmt ohne äußere, d. h. ohne Wort und Sakrament, und zwar derart, daß diese äußeren Gaben vorausgehen und die inneren, Geist und Glaube, folgen müssen, und zwar durch jene äußeren, nämlich Wort und Sakrament." Mit Ablehnung dieser Ansicht geraten natürlich externa und interna in eine Spannung, die zum Spiritualismus führen muß, wenn es nicht gelingt, sie wieder zu verknüpfen. Bucer vollzieht die Verknüpfung durch die Annahme einer inneren cooperatio Gottes. „Wir bekennen gerne, daß das Wort, das wir reden, und das Sakrament, das wir reichen, ein bloßes Zeichen sind, wenn nicht Gott mitwirkt, d. h. dem Geiste das zur Überzeugung bringt (animo persuadeat) und schenkt, was wir aus den Worten selbst darbieten (proponimus) und durch die Sakramente repräsentieren; wirkt er aber mit, daß die significatio verbi praedicati et sacramentorum wirkungskräftig ist, ... dann sind es nicht mehr bloße, sondern wahre und heilbringende Zeichen."

Von dieser allgemeinen Basis aus wird dann die Lutherische Synekdoche von Brot und Leib und Blut Christi als „Wahnwitz" (deliramentum) verdammt. Das von Luther[3]) gebrauchte Bild vom Wein im Krug ist inadäquat. „Es wäre zu beweisen, daß der Leib so im Brote sei wie der Wein im Krug, dann würden Synekdoche und Beispiel stimmen." Durch das Brot wird vielmehr Christi Leib „repräsentiert", und ist dann

1) Neque latet in carne sicut ignis in calce, sed imprimitur e supernis in eos, qui ad vitam electi sunt. Prodit se quidem ille in omni vita aliquantulum, plenius autem et clarius nunc ante, nunc post perceptum Evangelion.

2) Luther vgl. WA. XXIII, 261f.

3) Siehe oben S. 502, vgl. 635.

den Herzen der Gläubigen „keineswegs fern, sondern voll gegenwärtig“[1]), aber Christus, nicht der Verwalter des Sakramentes bewirkt das, des letzteren signifikative Tätigkeit bleibt ohne Mitwirkung des Geistes Christi unwirksam.[2]) Es handelt sich um eine pastura fidei, die corporalis Christi praesentia et manducatio ist müßig (ociosa). Die Stelle 1. Kor. 10 ist zu verstehen von der Bezeugung einer gemeinsamen Erlösung durch Christus; nur weil er diese Gemeinschaft „repräsentiert“, wird der Kelch „Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi“ genannt. Unwürdig ißt, wer diese feierliche Danksagung irreligiös begeht[3]); eine Realpräsenz in Brot und Wein ist dazu nicht erforderlich. „Christus verachtet, wer seinen Apostel verachtet; muß deshalb Christus leiblich im Apostel sein?“ Deutlich aber bahnt Bucer alsbald wieder eine Annäherung an, wenn er sagt: „wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, d. h. glaubt, wird ganz in Christus hinein gerissen und verändert“.[4])

Auch auf den Begriff „Rechte Gottes“ geht Bucer ein und berührt dabei naturgemäß die Christologie. Seiner Gottheit nach ist Christus nicht in den Himmel erhoben worden, denn er war der Gottheit nach stets dort, gleichen Wesens mit dem Vater, wohl aber der Menschheit nach; er hat ein corpus loco addictum angenommen und hat das noch, muß also der Menschheit nach an bestimmter Stelle sein.[5]) Eine Rechte hat Gott nur ἀνθρωποπάθως, Sitzen zur Rechten bedeutet bei Fürsten proxima ab eis potestate fungi, und Gott hat dem erhöhten Menschen in Christus wirklich die potestas omnis carnis gegeben. Aber er ist als glorifizierter doch stets umgrenzt, kann also nicht in tot panibus corruptibilibus et simul in diversis locis sein. Gewiß ist Gott Alles möglich, aber er ist zugleich der Wahrhaftige und bezeugt, daß er uns seinen Sohn zum wahren Menschen gemacht, und daß er einen wahren Leib angenommen hat, das bedeutet Weilen an einem Ort. Jetzt ist dieser Ort der Himmel, beim ersten Abendmahl war es der Ort der gemeinsamen Feier, „er konnte nicht zugleich in den 12 Brotstücken sitzen“. Joh. 6, 63 auf „fleischlichen Sinn“ deuten, ja, die Behauptung wagen, so sei „Fleisch“ immer zu deuten, wo es dem „Geist“ gegenüberstehe — Luther hatte das be-

---

1) nequaquam absens, sed praesentissimum.

2) sed id illis exhibente ipso Christo, non ministro, nisi quantum fit significatione verborum et symbolorum, ineffícaci tamen ea semper, ubi non cooperatur spiritus Christi.

3) qui solennem gratiarum actionem, qua haec celebrantur pro nobis imolata, irreligiose adeunt.

4) totum rapi in Christum et transmutari oportet. Im folgenden wird dann wieder, wie bei Zwingli, der Ausdruck ἀνθρωποφάγοι in Anspielung an die Lutheraner gebraucht.

5) Vgl. hierzu auch Bl. 77 bei Bucer. Den descensus ad inferos deutet er Bl. 264 so: vita vel animatum corpus domini in infernum h. e. vere mortuum repositum fuit in sepulchrum, sed quia a morte detineri authorem vitae impossibile erat, ideo non potuit in sepulchro et inter mortuos relinqui aut permitti . . . Caeterum spiritus Christi, ubi corpus reliquit, in paradisum concessit, ubi secum futurum et latronem illi promiserat.

hauptet[1]) — ist ebenso „stupid“ wie „arrogant“.[2]) „Christus sagte, sein Fleisch nütze nichts, wenn es körperlich genommen werde, es müsse deshalb in den Himmel versetzt werden, damit der lebendig machende Geist es durch den Glauben, d. h. geistig zu essen gebe. Nur durch den Glauben und deshalb nur geistig kann Christus gegessen werden; die manducatio Christi ist nichts anderes als fides et certa eius ut Christi et salvatoris cognitio.“

Gleichzeitig mit Bucers Johanneskommentar gab Capito seine umfangreiche Erklärung des Propheten Hosea heraus; der Verfasser machte Zwingli ausdrücklich darauf aufmerksam.[3]) Auch dieses Werk stand — der Leser wurde im Vorworte darauf verwiesen[4]) — unter ausgesprochenem Konkordienzweck. Zwar setzte sich der Straßburger zunächst mit den Täufern auseinander, aber die beständige Auseinandersetzung mit der Abendmahlsfrage bei sich bietender Gelegenheit fehlte nicht, und sie zielte auf die Einheit ab. „Verum doctorem intus habemus, spiritum veritatis, qui fere in silentio erudit.“[5]) Kraft dieses untrüglichen Lehrers „sehen wir klar, daß in den Abendmahlsworten: ‚das ist mein Leib‘ entweder ein Tropus steckt oder das Brot nach Art der Schrift Typus des für uns dahingegebenen Leibes Christi ist, wie das Lamm Typus war des Vorüberganges an den Häusern der Israeliten Exod. 12“ — Zwinglis Lieblingsexempel! „Das äußere Zeichen einer bezeichneten Sache, wird, wie sie im Geiste geschah oder geschehen wird, für diese Sache genommen, kraft Metonymie, eine in der h. Schrift nicht seltene Redefigur, wie: ‘das ist mein Leib, der für Euch gegeben wird’. In diesen Worten wird durch das Brot der natürliche Leib, das für uns gegebene Opfer, aufs Einfältigste verstanden, dessen Glieder wir sind, wie er uns im Geiste angeboten ist. Daher ist’s ein Symbol der Liebe, an das wir im Abendmahl erinnert werden, weil wir ein Leib, ein Brot sind“ — wiederum folgte darauf das Beispiel Exod. 12.[6]) Aber diese wahre Erkenntnis des Abendmahls ist noch nicht allenthalben durchgedrungen, es herrscht zum guten Teile noch „krasse Unwissenheit“, und damit ist der Antichrist noch nicht ganz enthüllt.[7]) „Wir haben zwei Zeichen, eines des Glaubens . . . eines der Liebe und der Gemeinschaft des Leibes Christi“, Capito nennt sie aber mystica signa, das Abendmahl speziell coena mystica. Wie die Juden durch das Essen des Passahlammes ein Bekenntnis ihrer Befreiung aus der ägyptischen Gefangenschaft ablegten, so bekennen wir unsere Ent-

1) WA. XXIII, 169ff., 193f., siehe oben S. 499.

2) mittendi domino sunt, qui docebit eos olim sapere modestius!

3) IX, Nr. 705. An Farel sandte Capito Ende Februar den ersten Teil (Herminjard II, Nr. 221). Es handelt sich bei Bucers und Capitos Werk um die Ausarbeitung von Vorlesungen „frequentissimo auditorio“ (Jak. Bedrot an Vadian, Briefsammlung Nr. 471).

4) quo pacto inter electos concordia constare possit, pie lector, legendo haec quam facile deprehendes.

5) Bl. 9. 6) Bl. 41, vgl. Bl. 155ᵇ, 277ᵇ. 7) Bl. 128ᵇ.

reißung aus der wahren Tyrannei der Seelen durch Christus; wir wissen, daß wir zur Erbschaft berufen sind." Aber der gegen die Täufer Schreibende hütet sich, der „Mystik" eine zu starke Bedeutung zu geben. „Usus talis signorum nihil confirmat animum, sed ecclesiae me esse confirmatum, certe ut per primitias spiritus confirmandum in dies declaro." Damit ist dann aber doch wieder eine innere, vorab sittliche Besserung verbunden. „Unde fit, ut fratres me, qui simul ausus fui participari mysteriis, diligentius iuvent impeditum necessitate aliqua, liberius corrigant aberrantem, constantius vitent rebellem, ut me mei tandem pudescat, quo desinam esse contumeliae nomini Christi. Nam pii refugiunt testari signis unitatem spiritus sibi intercedere cum eo, qui illam veris documentis de se non prodat." So ist das Abendmahl gleichsam „Siegel auf die kirchliche Konfirmation". Das innere Moment treibt das äußere aus sich hervor, nicht umgekehrt. „Baptismus et eucharistia foris de animo ut symbola a Christo in hoc relicta externa sunt, et ex internis, quo foris legitime fiant, originem ducunt. Propriumque usum habent, ut de fide et charitate nostra fratres admoneant, quae tamen certioribus indiciis spiritus, qui intus gerit omnia, declarantur."[1] „Nos baptismo et eucharistia nullo pacto continemur ..., qui adglutinati esse foris horremus, nisi quatenus intus per spiritum conglutinamur."[2] So werden, wie bei Bucer, Geist und Zeichen deutlich geschieden, nicht die Sakramente, sondern der Geist macht uns zu Gläubigen.[3] So wenig das gegenwärtig noch klar ist, so ist doch Capito fest überzeugt, „daß der überscharfen Geistesschlacht ein sehr süßer Trost folgt".[4] Dieser Trost ist die Eintracht, und Capito bietet einen besonderen Abschnitt darüber, „wie sie unter den Erwählten bestehen wird".[5] „Es gibt einen Mittelweg, den wollen wir alle ergreifen."[6] War das auch allgemein gesagt, es zielte, wie der ganze Kommentar besagt, auch auf den Abendmahlsstreit.

Wenn nun auch das Erscheinen von Luthers „Bekenntnis vom Abendmahl" die Straßburger etwas verstimmte[7], so beurteilten sie diesen „Garaus" doch durchaus optimistisch. Gerade der Zorn Luthers, meinte Capito in einem Briefe an Zwingli vom 15. April 1528[8], werde nutzbringend sein; denn die bisher durch die Autorität des Wittenbergers gebundenen Lutherfreunde seien beleidigt, die „Unsrigen" fühlen sich gestärkt. Bucer fand auch sofort den Punkt heraus, bei dem ein Konkordie zwischen den beiden Gegnern einsetzen konnte, trotz allen „Wütens" Luthers: „auf Bogen V

1) Bl. 275 ff. Vgl. speziell auch über Wort und Geist: Verbum (!) utitur (Christus) externo quidem, sed quod ad spiritum excitandum famuletur. Ideo ab eo primum gradum facit, ut reliqua ex animo pie comparato fluant.

2) Bl. 278.

3) Internum foedus spiritus nos continet, sine quo ecclesia externa ecclesia non est, sed congregatio Satanae (ib.).

4) Bl. 231^b, vgl. 58^b. 5) Bl. 31. 6) Bl. 178.

7) Siehe o. S. 644, 618. 8) IX, Nr. 712, vgl. o. S. 618.

gesteht er zu, daß zwischen dem Brote und dem Leibe Christi nicht eine unitas naturalis, auch nicht eine personalis oder operationis, vielmehr eine unitas sacramentalis sei. Hätte ich zu schreiben, so würde ich zu zeigen versuchen, daß zwischen uns ein Einvernehmen besteht (inter nos convenire), wie es ja auch tatsächlich, in Wahrheit der Fall ist, nur daß Luther die Worte „das ist mein Leib" rezitiert wünscht und Christus dadurch auch für die Gottlosen (impii) anwesend gemacht sein läßt".[1]) Die ganze Differenz zwischen Luther und Zwingli schmilzt also hier zusammen auf den Punkt des Genusses des Leibes Christi auch seitens der Ungläubigen, dank des durch Rezitation der Einsetzungsworte in die Elemente hineingebrachten Christus. Es geht nicht etwa mehr um die Realpräsenz als solche; die wird vielmehr von Bucer ausdrücklich bekannt: „Denn daß für die Frommen Christus präsent ist und von ihnen gegessen wird, bekennen auch wir, aber (es handelt sich um eine Präsenz und einen Genuß nur) durch den Glauben, und das Brot ist nur sakramentlich Christi Leib und kann nur in diesem Sinne so genannt werden". Der Begriff der unio sacramentalis also soll die Einheitsformel werden. Das wurde möglich nur, weil „eben wo Begriffe fehlen, ein Wort zur rechten Zeit sich einstellt". Nur die Unbestimmtheit, in der Luther, selbst zwischen der Scylla einer rein geistigen Präsenz, die er aus Scheu vor Spiritualismus nicht wollte, und der Charybdis einer kraß sinnlichen Präsenz, deren von Zwingli ihm vorgerückte Konsequenzen Schwierigkeiten boten, sich windend, den Begriff gelassen hatte, gab Bucer diese Handhabe. Und allzuviel traute er, wenigstens was Luther selbst anbelangte, ihr nicht. „Und wenn betreffs Luthers wenig Hoffnung ist, so doch große bezüglich der Unzähligen, die ihm noch anhängen". Um deretwillen muß die Konkordie gepflegt werden. Wer allerdings Luthers nähere Ausführung über die unio sacramentalis las: „wer dis brod mit zenen oder zungen zudrückt, der zudrückt mit zenen oder zungen den leib Christi, und bleibt doch allwege war, das niemand Christus' Leib sihet, greift, isset oder zubeisset, wie man sichtbarlich ander fleisch sihet und zubeisset"[2]), der konnte rücksichtlich Luthers wirklich „hoffnungslos" werden, so gewiß die durch das „sakramentlich" markierte Realpräsenz in ihrer Abwehr der krassen Sinnlichkeit ein Zugeständnis an Zwingli bedeutete; den lediglich per fidem Realpräsenten konnte man wahrlich nicht „mit Zähnen oder Zungen zerdrücken". — Aber durfte man auf die Lutheranhänger hoffen?

Auf einen schwerlich: auf Bugenhagen. Am 26. September 1528 meldete Bucer an Zwingli[3]): „der Pommer wollte durch erneutes Wüten den Affen Luthers gegen uns spielen durch Herausgabe seines Bekenntnisses vom Abendmahl, wie wenn es Wert hätte, so viel zu wissen, was jene glauben

1) IX, Nr. 713. Zu Luthers Ansicht s. o. S. 625. Vgl. denselben Gedanken im Briefe Bucers an Farel vom 15. April 1528 (Herminjard II, Nr. 230). Ferner Bucer an Farel 1. Mai 1528 (ib. Nr. 232), Capito, Bucer, Bedrot an Vadian 14. April 1528 (Vadian. Briefsammlung Nr. 513). Oben S. 644. 2) WA XXVI, 442. 3) 8, 224.

und nicht vielmehr, was das Wort Gottes glauben lehrt". Zwei Tage später wiederholte Oekolampad das gleiche Urteil über den „Affen Luthers".[1] Der Basler hielt eine Antwort Zwinglis auf Bugenhagens Schrift für möglich und bat ihn, da dieser sein Werk Brenz gewidmet hatte, doch zu lesen, „was Brenz töricht gegen Dich geschrieben hat, ziemlich am Ende seines Kommentars zum Prediger, falls Du vielleicht gleichzeitig auch ihm seine Verwegenheit zeigen willst. Lies auch, was er zum 6. Kap. des Johannesevangeliums schrieb".[2] Es handelte sich um Bugenhagens: „publica de sacramento corporis et sanguinis Christi, ex Christi institutione, confessio, qua suae fidei de coena domini reddit rationem et dicit vale iis, qui audire nolunt".[3] Die Widmung an Brenz datierte vom 7. Mai 1528 und verherrlichte den Schwaben als Vorkämpfer „für das Wort Gottes zum Heile vieler".

Bugenhagen wollte in seiner Schrift „wiederum Rechenschaft seines Glaubens vom Abendmahl contra sacramentarios negatores ablegen". Er empfand das als Pflicht; zugleich galt es der Abwehr Bucers, dessen Psalterübersetzung ihn „zum Sakramentierer gemacht" habe; außerdem soll in Nikolsburg durch die Täufer ein Buch unter seinem Namen ausgegangen sein[4] — „eine glänzende Tat von Männern, mit Lügen und Verleumdungen behaupten sie, was sie als Gottes Wahrheit lehren wollen!" Jede Konkordie, von dem Gesichtswinkel aus, die Sache sei nicht so wichtig, lehnt Bugenhagen als „Verleugnung des Wortes Christi" ab, das sind „Satanslisten". Ohne jene „externa, quae verbo et institutione Christi nobis consecrata sunt et data", kann das Evangelium nicht bestehen. Die Formel — das zielte auf Bucer[5] —: „Da Christianum et accipiet in coena corpus Christi etiam corporale, non quod pani aliquid accedat etc." ist ebenso verwerflich wie die päpstliche Evangeliumsschändung durch

1) 8, 226: at nunc prodit Bugenhagius, illius simia, asserens et ipse confessionem suam ultimam, magisque hoc spectat, ut de Bucero ac te se ulciscatur, si posset, quam ut firmis argumentis vos impetat.

2) Siehe darüber oben S. 439ff. Im Kommentar zum Prediger Salomos hatte Brenz zu Cap. 12, 9 sich scharf für eine Bücherzensur ausgesprochen und die Druckerfreiheit bitter beklagt: „nam nihil est rebus publicis perniciosius quam malum librum et mendaciis refertum evulgare, id quod in Germania nimis usitatum est. Nemo fere est, qui non scribat librum, sive is prosit, sive noceat, modo aliquid lucelli ac gloriolae inde paretur. Et hoc scribendi κακόηθες causa est tot et tam horribilium certaminum, quibus ecclesia tantum non evertitur (opp. Brentii 4, 121). Das war allerdings unmißverständlich und für die Zwinglianer doppelt kränkend, sofern sie ja, wie wir wissen, die Zensur gegen ihre Bücher bitter empfanden.

3) Vgl. Geisenhof: Bibliotheca Bugenhagiana 1908, Nr. 234. Ich benutzte die Ausgabe von Alexander Weyßenborn in Augsburg 1529, Exemplar der Stadtbibliothek St. Gallen, die mit dem Urdruck identisch ist; vgl. Geisenhof Nr. 235. Zur Sache vgl. die kurze Notiz bei L. Lavater S. 12.

5) Das „etiam corporale" will freilich zu Bucer nur schlecht passen, insofern nämlich nur, als Bucer eine Anwesenheit des (geistigen) Leibes behauptete. Man darf corporale nicht mit "leiblich" übersetzen, sondern „als Leib".

Entziehung des Laienkelches. „Non consentiamus quacunque specie pacis“ — das genaue Gegenteil zu Bucer — „non enim est nostra causa, sed dei“. Um jeden Verdacht auf Sakramentiererei abzuwehren, stellte Bugenhagen seinen Brief an Johann Heß und seine Abwehrschrift „de Psalterio suo Germanice translato“[1]) voraus, um dann mit einer „novissima confessio de consecratione“ einzusetzen.

Das Schlußwort des Buches kennzeichnet den Geist des Ganzen: „Coelum et terra transibunt, verbum autem Christi stabit in aeternum“. Immer wieder ist der langen Rede kurzer Sinn bei Bugenhagen: es stehet geschrieben, und am Wort Gottes darf nicht gedreht noch gedeutelt werden. Seinen ersten Abschnitt überschreibt er: „von der sogenannten Konsekration, d. h. woher uns im Abendmahl Christi Leib und Blut Christi werde, und kraft welcher Gewalt wir dieses Sakrament geben und empfangen“. Dank der Auferstehung ist Christus „glorifiziert“, besaß aber doch ein corpus tam crassum, daß er berührt werden konnte und nach Berührung und dem äußeren Anblick Fleisch und Bein zu haben schien, was ein Geist nicht besitzt[2]); seine Glorie verließ er dabei nicht. In terris aderat corporaliter et tamen regnabat in dextera patris. Damit ist gleichsam der Präzedenzfall für die leibliche Realpräsenz im Abendmahl geschaffen. Sie ist ein Wunder, an das man mit der Vernunft nicht herantreten darf: „wir erlauben es gerne, daß Gott weiser ist als wir“. Dem Worte Gottes fügen wir nichts hinzu — wie die Papisten mit dem Meßopfer und der Anbetung der Hostie — noch nehmen wir ihm etwas — wie die Sacramentierer mit ihrem Tropus, ihrer „ehernen Mauer“, wie es in Anspielung an Zwingli[3]) heißt. Schlicht und einfach[4]) „kommen wir zusammen, empfangen Brot und essen Christi Leib zum Gedächtnis des für uns am Kreuze gestorbenen Leibes“; von einem deus impanatus ist dabei keine Rede, wir sagen nicht, Gott sei Brot geworden, auch vertrauen wir nicht auf die Kraft unserer Konsekrationsworte, sondern auf Christi Geheiß, der nicht sagte: „nehmet und esset Brot und trinket Wein“, sondern: „nehmet und esset meinen Leib, sic instituo, sic volo, sic iubeo. Ich gebiete nicht, daß Ihr das Brot zu meinem Leib machet, sondern daß Ihr es eßt, das schon mein Leib ist“. Es werden ja auch gar nicht nur die Worte: hoc est corpus meum, hic est sanguis meus über Brot und Wein gesprochen, sondern die ganze Abendmahlseinsetzung (d. h. 1. Kor. 11, 23b—25)[5]) wird „über Brot und

1) Vgl. über beides oben S. 362ff.

2) tamen adeo crasso corpore, ut potuerit tangi et tactu visuque iudicari habere carnem et ossa, quae spiritus non habet.

3) Siehe o. S. 88. — Ein andermal bestimmt Bugenhagen den Unterschied zwischen Papisten und Sakramentierern so: impietas sacramentariorum negat, quod Christus dicit, impletas autem papistica mutat.

4) Haec est simplicitas nostra in Christo.

5) Mit der Änderung nach Lukas: in meo sanguine, qui pro vobis effunditur in remissionem peccatorum. Über die Art und Weise der Wiederholung sagt Bugenhagen: „Haec verba sacrae Christi institutionis publice recitat minister nostrae

Becher wiederholt". Reklamationen der Sinne und Vernunft sind hier gänzlich unangebracht, und die Behauptung, diese Darstellung sei gegen Schrift und Glaubensartikel, kann „nur der Satan" aufstellen. „Ist Dir Christus an irgend einer Stelle seines Evangeliums zum Ärgernis, so wird er es Dir hernach allenthalben sein". Beweis: das falsche Verständnis der Erbsündenlehre durch die Sakramentierer. Natürlich muß man das Sakrament mit Glauben empfangen, und der „unwürdige" Genuß besteht darin, zwischen dem Empfang von Leib und Blut des Herrn, der auch den „Unwürdigen" zuteil wird, und der vorhergehenden Mahlzeit nicht zu differenzieren. Es wird Leib und Blut Christi „verächtlich" behandelt, wie bei den Meßpriestern.[1]) Brot und Kelch waren vorher ‚gewöhnliches Brot und gewöhnlicher Kelch", jedermann konnte es essen, selbst Hunde und Schweine; sobald aber Brot und Kelch „ad institutionem Christi" kommt, sind sie domini panis et domini poculum. „Töricht also wäre es, diese Einsetzungsworte Christi auszulassen, gottlos, ihnen nicht zu vertrauen; denn was sollten wir ohne sie in Brot und Kelch suchen?" Es liegt ein göttlicher Schöpfungsakt (opus creationis dei) im Abendmahl vor, und „was einmal Gott schuf und einrichtete, das bleibt so". Und ist denn dieses Wunder so außergewöhnlich? „Der Gläubige sieht die ganze Welt voller Wunder" — Bugenhagen vergißt nur, daß, wenn alles ein Wunder ist, nichts mehr Wunder ist.

Der Genuß des Leibes und Blutes Christi ist für Bugenhagen im Abendmahl die Hauptsache. „Praeterea iubet, ut haec faciamus in sui commemorationem" — dieses Moment war für Zwingli die Hauptsache! Mit dem Empfang von Leib und Blut „gibt uns Christus die Vergebung der Sünden". „Visibiliter per manum ministri, tamen invisibiliter ex manu Christi" empfangen wir Leib und Blut. „Er ist da und gibt uns seinen Leib und sein Blut, indem er so seine Einrichtung und die Wahrheit seines Wortes bewahrt". Irgend einen „horror" vor dem Genuß dieser Gaben braucht man nicht zu haben; sie zu genießen, ist „ebenso leicht" wie der Genuß von Brot und Wein. Töricht ist es[2]), die leibliche Realpräsenz etwa für das erste Abendmahl, das Einsetzungsmahl, zuzugestehen, aber nicht für die folgenden Feiern. Wenn auch, was Bugenhagen zu betonen nicht müde wird[3]), die Menschen nicht das Brot und den Wein

---

ecclesiae super panem et poculum, super mensam sive altare posita, nullo eis adhibito flatu (ut irridemur), quando agnoscit nihil his sua fieri virtute, sed omnia virtute institutionis et ordinationis Christi. B. gebraucht für die Feier unbefangen noch den Namen missa: communicaturi nisi adsint, nulla unquam nobis missa est.

1) Doch muß Bugenhagen diesen gegenüber den ungläubigen Korinthern ein Zugeständnis machen: utcunque peccarent, tamen esse communicatores volebant secundum Christi institutionem.

2) Auf wen spielt hier Bugenhagen an? Er sagt: Egregie quidam fertur nuper alicubi docuisse.

3) Z. B. Si tantum nostra consecratio posset dici et non Christi, cederemus sacramentariis. Wie aber trotzdem hieraus ein starkes priesterliches Amtsbewußtsein sich

zu Leib und Blut Christi „machen", so dürfen, ja, müssen sie doch tun, was Christus ihnen gebot, so gut wie Moses beim Durchschreiten des roten Meeres tat, was er geheißen war. Die von den Gegnern vertretene Meinung[1]), ein Wunder müsse gesehen werden, tut Bugenhagen ab mit dem Hinweis auf die Wunder der Evangeliumsverkündigung, des Glaubens, des Wachsens in ihm, der Hoffnung auf die Auferstehung — lauter Dinge, „die auch die Engel gelüstet zu schauen", Dinge aber, deren gewaltigen Unterschied von dem im Abendmahl ihm zugemuteten Wunder Zwingli wohl empfand. Im übrigen, „wir verlangen hier nicht den Glauben an Wunder, sondern an Christi Einrichtung und Wort", also den einfachen Gehorsamsakt. Der Genuß seitens des Ungläubigen ist für Christus keine Beleidigung: „quam nihil patitur hoc corpus, dum editur a bono, tam nihil etiam patitur, dum editur a malo, sed ille bono corpore Christi utitur in salutem, hic autem ad iudicium". Die Sakramentierer aber haben „nichts Anderes als Brot und Wein" im Abendmahl; von einer „invisibilis et spiritualis communio" ist jedoch keine Rede, vielmehr ist 1. Kor. 10, 16 die „visibilis communicatio, qua omneis communiter visibilia suscipimus Christi sacramenta" gemeint, so gewiß es ein corpus mysticum Christi als unsichtbare Glaubensgemeinschaft gibt, die aber an jener Stelle nicht zur Diskussion steht.[2]) Wir sind vielmehr communicatores Christi, quia participes sive communicatores edendo et bibendo sumus eorum, quae Christi sunt et quae ipse instituit. Die communicatio an jener Stelle ist also „die äußere Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, kraft derer wir gemeinsam essen und genießen den Leib Christi, während wir das Brot Christi, das wir brechen, essen." Zu dieser äußeren Gemeinschaft können auch solche gehören, die der inneren Gemeinschaft nicht angehören, wie etwa Judas. „Tolle institutionem Christi, et panis est panis, vinum vinum. Ubi autem institutio Christi servatur et ei creditur, ibi sunt vere, quae Christus instituit". Geben das nicht letztlich die Sakramentierer selbst zu, wenn sie sagen, daß die Gläubigen „dort den wahren Leib Christi essen und das wahre Blut Christi trinken?"

Vom Worte aus entscheidet sich auch das Problem der Concomitanz. Sie wird von Bugenhagen abgelehnt und als im Interesse der laikalen Kelchentziehung erdacht bezeichnet. Denn Christus sagt: „das Brot ist mein Leib", und nicht: „das Brot ist mein Blut", Paulus nennt das gebrochene Brot nur „die Gemeinschaft des Leibes Christi". So sind es „Menschengedanken", ob der Wein Christi Leib sein könne ohne Blut, wie der Leib eines lebenden Ochsen nicht ohne Blut sein könne, und ob auch im Kelche Christi Leib sei, „alioqui non sanguis, sed cruor diceretur".

---

entwickeln konnte, zeigen die Worte: Ecclesiae ministri, qui verbum annunciant salutis, potestatem habent dandi etiam aliis panem domini, de quo ipse dicit: hic est corpus meum. 1) Siehe o. S. 678f., 372 u. ö.

2) In diesem Zusammenhang teilt Bugenhagen mit: Et nos Wittembergae hanc excommunicationem servamus, ut criminosos ad Christi sacramenta non admittamus.

Die Gewißheit: das Brot ist mein Leib, der Kelch mein Blut, genügt. „Wie aber hier Leib und Blut Christi sind, kann, glaube ich, niemand wissen, man braucht es auch nicht zu wissen, da Christus das nicht gebietet". Auch die Frage, ob mit Christus die ganze Trinität realpräsent sei, lehnt Bugenhagen als müßig ab.[1] Immerhin gibt er hier schließlich insofern eine Konkomitanz zu, als der Unwürdige peccat in totum Christum et totam trinitatem, der Gläubige aber apprehendit totum Christum et totam trinitatem[2]

Den Einwand, da Paulus 1. Kor. 10, 21 den Tisch des Herrn und den Tisch der Dämonen in genaue Parallele stelle, müßten folgerichtig auch die Dämonen substantialiter et realiter da sein, löst Bugenhagen so: „participatio mensae domini est participatio corporis Christi, participatio mensae daemoniorum est participatio idolothytorum, quae participatio sine dubio est daemoniorum, sicut illa Christi; Satan enim eius author est sicut illius Christus". Auf dem Tische der Dämonen ist was ihnen und nicht Gott geopfert wurde, auf dem Tische Christi ist Christus selbst. „Ich bekenne, daß hier der wahre Leib Christi ist, kein eingebildeter, kein erdichteter oder lügnerischer. Wenn ich des Sakramentes und des Mysteriums gedenke, so meine ich, daß das Brot der wahre Leib Christi sei und wahrhaft (vere) gegessen wird wegen des Wortes und der Einrichtung Christi, aber „invisibiliter, insensibiliter[3], incomprehensibiliter, ita ut non videatur ibi esse corpus Christi neque sentiatur neque intelligatur nisi fide verbi Christi. Man muß daher gegen alles für die menschliche Vernunft scheinbar Absurde die Ehre dem Worte Gottes geben". Cyprian, Augustin, Chrysostomus bestätigen das gute Recht dieses Bekenntnisses.

Wenn Bugenhagen, der durch Luthers „Bekenntnis vom Abendmahl" sich einer allzu eingehenden Widerlegung enthoben glaubt, nunmehr auf einige Spezialfragen eintreten will, so behandelt er zunächst das Problem der Ubiquität, im Anschluß an eine Erörterung von Mt. 24, 23 „Ich glaube, Satan hat sehr gelacht, als er die Sakramentierer zuerst überredete, dieses Christuswort zu misbrauchen gegen diese h. Einrichtung Christi". Treffend weist der Wittenberger in eingehender Exegese nach, daß es sich an dieser Stelle überhaupt nicht um die Sakramentsfrage handle, vielmehr um die Antichristfrage. Die falschen Christusse „werden anfangen zu lehren: schau, hier ist Christus oder das Reich Gottes, schau, dort ist es, d. h. sie werden anfangen, ohne Gottes Wort und gegen Gottes Wort zu lehren, der eine so, der andere anders". Freilich verpfuscht dann Bugenhagen den guten Gedanken etwas durch die positive Wendung:

---

1) Unter Entrüstung über das Verslein: Sag mir an, ob Du's weißt, daß Vater, Sohn und Geist usw. bei Zwingli 2 1, S. 468.

2) Totum Christum edere et bibere et totam simul trinitatem est Christo veraciter incorporari et deo uniri.

3) Natürlich mit der Einschränkung: nisi attendas ad externum sacramentum sive signum, panem et vinum, quae sunt corpus et sanguis Christi.

„Christus regiert überall nach Empfang der Gewalt im Himmel und auf Erden; an keinen Ort ist er gebunden, an keine Observanzen, dort wirst Du ihn sicher finden, wo er sich durch sein Wort offenbart, wo Du an ihn infolgedessen glaubst, dem Nächsten dienst und für die Wahrheit leidest, da ist Christus oder das Reich Gottes."

Weiter geht Bugenhagen auf die an den Bericht bei Markus angeschlossene Einrede ein, was denn die Jünger vor den Worten: „das ist mein Blut des neuen Testamentes" getrunken hätten, da diese Worte, die nach Ansicht der Lutheraner den Wein zum Christusblut machten, doch denen folgten: „und sie tranken alle daraus"?! Offenbar hätten sie dann doch nicht Leib und Blut Christi gegessen oder getrunken, folglich müßten jene Worte anders ausgelegt werden. Dem hält Bugenhagen mit Recht entgegen, daß Markus nichts anderes sage als die übrigen Evangelisten, diese bestätigten nur ausdrücklich, daß Christus die Worte vor dem Essen und Trinken gesprochen habe, während Markus weder das noch das Gegenteil sage. Beim Brote sage er übrigens: Nehmet, esset, das ist mein Leib, stelle also die Forderung des Essens voraus. Außerdem ist es bei Geschichtsschreibern Brauch, oft das Spätere vor dem Früheren zu erzählen. „Wenn ich also sagte: am Sonntag Abend essen wir zur Nacht, am Mittag frühstücken wir, frühmorgens nüchtern hören wir die Predigt, was verfehlte ich bei einem solchen Bericht?" Aus dem Markusbericht steht ein Doppeltes fest: sie tranken alle daraus, und: er sprach zu ihnen „das ist mein Blut", aber man darf diese Worte nicht hinter das Trinken setzen.

Wozu nützt denn der Genuß von Leib und Blut Christi? Wo man doch an Christus gedenken kann? Darauf weiß Bugenhagen nur wenig zu antworten! „Rechnet mit Christus ab, der es so einrichtete und seine Kirche dieser Ehre würdigte, den Gottlosen aber auf diese Weise ein Stein des Anstoßes und Fels des Ärgernisses sein wollte." „Sodann wünschte er seinen Leib und sein Blut dort, damit wir nicht so dieses Sakrament verachteten wie Ihr oder die Eurigen." Das Gedenken allein tut es nicht, Christus gebot und übergab auch seinen Leib und sein Blut, zwar unsichtbar und „sub sacramento", aber doch wahrhaft (vere) zu essen und zu trinken, damit wir nicht zweifeln an dem für uns Dargegebenen. Der Genuß von Leib und Blut Christi ist der Empfang des „pactum Christi et certissimum signum salutis", Du bist gewiß, Christus ist Dein, dessen Leib und Blut Du nimmst. Zugleich sollen wir — Bugenhagen drückt sich sehr vorsichtig aus — glauben, daß auch unsere Leiber, die ein Tempel des h. Geistes sind, zur Auferstehung gehören (ad resurrectionem pertinere); denn Christus ward Fleisch, um den ganzen Menschen zu retten. „Nun gehe hin und sage, wozu Euch Leib und Blut des Herrn im Abendmahl nütze! Auf daß Du ein Disputator und Seelenverführer werdest, weil Du die Güte Christi gegen uns nicht verstehen kannst, fährst Du fort, den anzuklagen, dem Du danken solltest!"

Nach diesem allgemeinen Teile geht Bugenhagen auf einige Sondermeinungen ein und fügt eine Exegese aus Joh. 6 bei. Es zielt auf die Buceraner, wenn die Meinung als „Spielerei“ abgetan wird, man esse den wahren Leib und trinke das wahre Blut Christi „in vivo verbo dei per veram fidem“. Damit mache man dem Volke nur Rauch vor, um die Meinung zu verhüllen, das Brot sei nicht der Leib und der Wein nicht das Blut Christi. Glauben forderten die Lutheraner auch, so gut wie sie sich auf das Wort Gottes stützten, aber der Schluß aus dem an sich richtigen Satze: „semper edunt fideles et bibunt carnem et sanguinem domini, nam credere sive fidere in Christi carnem et sanguinem, illic est edere et bibere: ergo non opus est, ut aliquando edatur eius corpus et bibatur eius sanguis in sacramento panis et vini“ ist falsch. Bugenhagen möchte da vor allen Dingen Conrad Ryss v. Ofen[1]) treffen. Auch die Meinung ist irrig, die die Abendmahlsworte nach Joh. 6 auslegen will.[2]) Überdies spricht die Uneinigkeit unter den Sakramentierern nicht zu ihren Gunsten; Bugenhagen führt die einzelnen Ansichten vor, um namentlich gegen Schwenckfelds „Inversion“ zu spötteln: „Gestattet uns, die Worte in der Ordnung anzunehmen, in der sie Christus ausdrückte und die Evangelisten sie beschreiben.“ Zur Sache Wertvolles wird nicht vorgebracht, und die Autorität der Patristik damit beiseite geschoben: „wenn einige aus den Alten sagen sollten, das Abendmahlsbrot sei nicht der Leib Christi, und der Becher nicht das Blut, so würden sie nicht sowohl gegen uns sprechen als gegen Christus, gegen Paulus, gegen den Brauch der ältesten Kirche“. Der „gelehrte und der Lektüre der Alten begierige Oekolampad“ hat übrigens den Chrysostomus falsch verstanden. Dieser so gut wie Cyprian und Hilarius werden für die Ansicht Luthers reklamiert. Die Christologie hält Bugenhagen im Sinne des Wittenberger Meisters fest und wirft den Zwinglianern Trennung der beiden Naturen vor.[3]) Zu Joh. 6 bemerkt er: „fromm ist die Meinung, das Fleisch Christi, im Sakramente lediglich fleischlich gegessen, nützt nichts, ja, es wird nach Paulus zum Gericht gegessen; es nützt aber viel, d. h. es wird zum ewigen Leben empfangen, wenn der lebendigmachende Geist da ist, d. h. wenn Du nicht nur mit dem Munde das Sakrament empfängst, wie es auch die Unwürdigen empfangen, son-

1) Siehe oben S 274ff. B. setzt hinzu: quem postea vidi appellatum alio nomine.

2) B. berichtet in diesem Zusammenhange von einem nach Wittenberg gerichteten Schreiben des Inhalts: uni eorum (sacramentariorum) dum esset nimis anxius p o sua causa eucharistiae, visum quasi admoneretur a spiritu sancto, ut legeret; hunc statim aperuisse librum b. Cypriani martyris et invenisse libro 1. Cp. 6, unde non posset postea dubitare, panem domini non esse corpus eius.

3) Ego quidem non ignoro in Christo esse duas naturas, alteram divinam, alteram humanam, et hanc non esse illam, sed has duas naturas secundum evangelium fateor ita in unitate personae in Christo coniunctas, ut separari non possint . . . Usque adeo vero ne Christus quidem nunc dicendo potest separare diversas in se unitas naturas divinitatis et humanitatis, ut etiam istum filium hominis, nempe seipsum transeuntem super terram dicat fuisse in gloria patris in coelis, etiam ante incarnationem.

dern auch mit dem Glauben, d. h. mit zuversichtlichem Vertrauen auf Fleisch und Blut des Sohnes Gottes; das nennt man recht geistig essen, ohne doch damit die leibliche Nießung des Leibes Christi im Sakrament zu leugnen". Im übrigen hat Joh. 6 mit dem Abendmahl nichts zu tun, „weil Christus hier nicht nur nicht von ihm zu reden scheint, vielmehr offenbar auch einige Worte mit der Einrichtung des Abendmahls nicht stimmen. Denn hier soll man immer und unaufhörlich essen und trinken, d. h. immer glauben an Christus, dort nicht immer, sondern, heißt es, so oft Ihr dieses Brot esset und den Kelch des Herrn trinket, wie auch Christus sagt: das tut, so oft Ihr's trinket etc." [1] Joh. 6 redet von der Inkorporation in Christus durch den Glauben, nicht von der manducatio sacramentaria. Jener ist die manducatio spiritualis, die allein die digni genießen, ohne die die äußeren Sakramente sogar „schaden", aber sie allein genügt nicht. Augustins „crede et manducasti" geht z. B. nur auf die manducatio spiritualis, die manducatio sacramentaria aber genießen Würdige und Unwürdige, Gute und Böse. Es ist nicht Schuld Christi, wenn die letzteren zum Gerichte essen, so wenig wie es des Gastgebers Schuld wäre, wenn bei einem Gastmahl Bugenhagen den vorgesetzten guten Wein seines schwachen Magens wegen nicht vertragen könnte; der Wein bleibt darum doch gut. Die wahren und echten Esser des Abendmahls sind die, qui non solum sacramentaliter edunt corpus Christi, sed simul etiam spiritualiter. Wer nur sacramentaliter genießt, ißt damit doch das verum corpus Christi. Wie steht es dann aber mit den Kindern? Den leiblichen Genuß des Sakramentes erhalten sie nicht, den geistigen können sie noch nicht erfahren (desiderant), werden sie also nicht verdammt? Wenn anders Joh. 6, 54 gilt? Bugenhagen antwortet: Joh. 6, 54 gilt nur denen, die „das Sakrament empfangen müssen und können", und dazu gehören die Kinder nicht. Im übrigen ist gerade diese Frage Beweis, daß Joh. 6 sich nicht auf das Abendmahl bezieht; denn sie kann uns zumuten, den Kindern die Eucharistie zu reichen, wie das ja auch in der alten Kirche geschah [2], heute noch bei den Böhmen, wie es scheint, geschieht [3], und woran die in vielen deutschen Kirchen übliche sogen.

1) Vgl. die Zusammenfassung: breviter: hic nihil dicitur de pane et vino, immo Christus negat se de aliquo pane aut poculo externo dicere . . . Habes itaque, quare nos sextum caput Joannis non interpretemur de illa novissima coena, quam Christus instituit. Immerhin kommt B. entgegen: Non improbamus, quod quidam haec de sacramento externo accipiunt dicta, modo interim pie dicant et non studeant per hanc suam interpretationem negare veritatem, quae alibi dicitur, ut nunc fieri video per illos, qui dicunt.

2) Quando aliquid periculi timetur ex ista sententia, quam 6. capite Joh. non esse nativam iudicamus, cedat omnis omnium doctorum veterum authoritas, ut aliena interpretatio non sit alicuius erroris confirmatio . . . Periculum non ferendum, ut ego sentio, nobis est, ne propter hanc interpretationem cogamur nostris infantibus dare corpus et sanguinem Christi.

3) Tatsächlich ist das ein Irrtum. Vgl. Gg. Rietschel RE³ X, 289ff. Ebenda auch über die absolutio.

ablutio der getauften Kinder am Altar noch erinnern dürfte.[1]) Angesichts dieser Tradition wird Bugenhagen offensichtlich etwas unsicher, kommt aber schließlich doch zu dem Ergebnis; die Abendmahlsfeier der Kinder sei „nicht notwendig", sie sei aber andrerseits „keine Sünde"; ja, man „könnte sie erlauben", da ja die Kinder zu der Gemeinschaft derer gehören, in qua fit commemoratio et in qua diiudicatur corpus domini, quod ipsi facere non possint, non debent, sed alii faciunt, ad quos ipsi pertinent — also genau wie bei der Taufe der Glaube der Gemeinde stellvertretend mit eintritt, so hier beim Abendmahl, gut Lutherisch! —

„Gott weiß, was ich vom Brot und Kelch des Herrn denke, und Alles das, was ich jetzt geschrieben habe, soll mir ein Zeugnis sein vor allen Menschen, Amen", stand am Schlusse der Schrift Bugenhagens. Hart und unerbittlich ist sie gehalten, kein Wort vom Verständigungsfrieden! „Was ich hier geschrieben habe, sei mir ein Zeugnis vor der ganzen Welt, daß ich mit den Sakramentierern, die da leugnen, das Brot sei der Leib Christi im Abendmahl und der Kelch das Blut, . . . daß ich mit diesen Leugnern nicht denke. Niemand wolle es mir fortan verargen, daß ich einen anderen Weg gehe, ich glaube dem Worte Christi, von dem zu Menschenträumen zurückzukehren gottlos wäre." „Gott ist mein Zeuge, wie ich vor der gottlosen Lehre Zwinglis zurückschaudere, sowohl wenn er die Erbsünde keine verdammenswerte Sünde, sondern einen Defekt sein läßt, als auch wenn er lehrte[2]), die Worte Christi: ‚mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise' seien so zu verstehen: mein Fleisch, d. h. meine Gottheit, weil das Fleisch Christi nicht wahrhaft ernähren könne, da es ja (nach ihm) nichts nütze." Diese Anschauung ist „der Geist des Antichrists, der leugnet, daß Jesus Christus im Fleische gekommen sei; denn die Behauptung, das Fleisch Christi nütze nichts, und die andere, es sei nichts oder existiere nicht, decken sich". Wenn die Hoffnung der Bucerauer auf dem dehnbaren Begriffe sacramentaliter stand[3]), so läßt Bugenhagen die Formel „in sacramento" oder „sacramentaliter" gelten, gibt ihr aber einen Sinn, der unmißverständlich die leibliche Realpräsenz einschließt.[4]) Und wenn er auch zugibt, daß die Gläubigen „immer das Fleisch des Herrn geistig essen und sein Blut geistig trinken, so lange sie an Christus glauben", die hier vorhandene Möglichkeit der Verständigung wurde doch sogleich illusorisch, wenn damit nur der Glaube eingekleidet wurde, neben den als Handlung mit selbständigem, neuem Inhalt das Sakrament trat. Man kann den Ärger der Straßburger über diese Schrift des Wittenbergers nur zu gut verstehen. Bucer übernahm die

1) Videtur enim post communicationis abolitionem hac specie ablutionis vulgo non admodum in hoc acquiescenti satisfactum.

2) nuper docuit publico scripto. Gemeint ist 2 2, 85ff.

3) Siehe oben S 737 u. ö.

4) Veteres doctores sic (scil.: in sacramento) locuti sunt, nec tamen negaverunt panem hunc domini esse corpus eius, et poculum sanguinem.

Beantwortung in seinem Kommentar zu Zephanja vom September 1528.[1]) Seine Widmung an den Schenken von Erbach[2]) wagte ein wackeres „Dennoch!“ und suchte in gewandter Dialektik selbst aus Bugenhagens Unversöhnlichkeit Waffen für die Konkordie zu gewinnen.

Die scheinbaren Gegner, Luther, Oekolampad, Melanchthon, Capito, Zwingli, besitzen schon darin einen Einheitspunkt, daß sie „eine herrliche Gabe, die h. Schrift und die göttlichen Aussprüche zu erklären“, besitzen, „reiner und reichlicher als die Alten“ — „o daß sie doch so gut wie andere, denen dieselbe Gabe vom Himmel her gegeben ist, die Zwistigkeiten fahren ließen, die Streitfragen aufgäben, die die Kirche nicht so erbauen, wie sie mit glühender Streitsucht behandelt werden, sich ganz darauf würfen, das zutage zu fördern (eruere), was in den h. Schriften noch nicht ans Licht gefördert ist!“ Satan versucht freilich alles, sie davon abzuziehen und andere Disputationen zu erregen, die nicht nur mit der Behandlung der h. Schriften nicht zu vergleichen sind, vielmehr auch oft sehr schaden. Dazu gehört auch die „mehr als zu viel bekannte“ Kontroverse über die Abendmahlsworte. Gewiß soll man auch diese Worte des Heilandes sorgfältig erforschen, aber Bucer haßt „den Wahnsinn und die Raserei, sich gegenseitig zu zerfleischen und zu zerreißen, Brüder, die doch einen und denselben Christus vollgläubig (summa fide) predigen“. Die Alten waren auch in der Schriftauslegung uneins, selbst in wichtigen Lehrfragen, aber in den Dingen, die nach heutiger Predigt Christus betreffen (in quibus Christum referens spiritus hodie praedicatur), haben sie nichts geduldet, was irgendwie dem mehr als barbarischen Taumel, den heute einige sich erlauben, ähnelt. „Ein Teil von beiden muß ja freilich irren und die Worte Christi von ihrem echten Sinne auf seine falsche Meinung ziehen, wenn aber beide Christus als unseren alleinigen Heiland bekennen und predigen, wenn sie beide anerkennen, daß er bei den Seinen im Abendmahl ist (suis in caena adesse) und dementsprechend feiern, wenn sie auch das Abendmahlsbrot nicht ungern seinen Leib nennen und bekennen, daß es der Leib sei (esseque fatetur), wo liegt dann, bitte, so große Gefahr für Glauben und Frömmigkeit, daß man in der Uneinigkeit über die Art und Weise, wie das Brot Christi Leib sei, so wütend lästern dürfte? Zumal wo die Verfechter der leiblichen Gegenwart des Herrn im Abendmahl selbst in ihren Schriften bekennen, daß über jene Art und Weise ihnen gar nichts feststeht.“ Dafür sollte Bugenhagens „Bekenntnis“ Kronzeuge sein, sofern dort gesagt war, die Art und Weise könne wohl niemand wissen und man brauche sie auch nicht zu

1) Vgl. Baum: Capito und Butzer S. 593 Nr. 18 (Exemplar der Stadtbibliothek Zürich).

2) Bucer begründete sie so: non tam propter singularem tuam erga me, nihil huius meritum, benevolentiam, quam Lovanii primum, deinde et in tuis ad me literis declarasti, quam quod cum parentis tui D. Eberhardi . . . tum et tua in Christum, servatorem nostrum, pietas mereatur ecclesiis sanctorum singulariter commendari . . .

wissen, da das aus Christi Wort nicht erkannt werde[1]) — die Worte waren freilich ganz anders gemeint gewesen! Ist es nicht, meint Bucer, unerträglich, zu sagen, daß durch die Rezitation der Worte des Herrn über Brot und Wein er selbst leiblich im Brote sei? Diese Behauptung der leiblichen Realpräsenz ist doch eine Erklärung der Art und Weise steht also in Widerspruch mit Bugenhagens Satz, daß man jene nicht wissen könne!

Aber, meint Bucer, wenn man nicht streitsüchtig ist, kann auch die Art und Weise einheitlich festgestellt werden im Sinne einer Konkordie. Sie liegt in dem von den Gegnern gebrauchten Worte sacramentaliter — Bucers Lieblingsformel! Sie muß dann, wie die Gegner „und wir" bekennen, so verstanden werden: „ex pane et Christi corpore unum fit, non natura, non persona, non denique operatione, sed sacramentaliter." Gewiß durfte Bucer in diesem Zusammenhange betonen, „die Konkordie der Parteien" gesucht zu haben, auch den Gegnern vorhalten, daß sie Joh. 6, 54 bald vom Fleische Christi, bald vom fleischlichen Verstande auslegten das Wort sacramentaliter blieb Wort, wo Begriffe nicht nur fehlten, sondern auch fehlen sollten.

Doch Bucer suchte noch an anderer Stelle einen Ausgleich: in der Christologie. Beide Teile stimmen darin überein, daß Christus, der Logos, der Gott war, einen wahren, uns ähnlichen Leib annahm, abgesehen von der Sünde. In diesem Leibe ist er nach Vollbringung seines Sühnewerkes zum Himmel d. h. zur unsichtbaren Glorie des Vaters aufgestiegen und sitzt zu seiner Rechten „h. e. proxima ab ipso potestate ad instaurationem ecclesiae suae pollens regnat". Die Erhöhung bezieht sich auf seine Menschheit so gut wie seine Erniedrigung. Zwar wird er leiblich erst zum Gerichte wiederkehren am Ende der Welt; dennoch ist er bei den Seinen bis an der Welt Ende „und zwar nicht nur als Gott, sondern auch als Mensch und unser Mittler vor Gott und Administrator des h. Geistes". Man merkt sofort, worauf das hinaus will: indem Bucer Christus aufs Engste an den h. Geist heranrückt, kann er ihn gegenwärtig sein lassen, verzichtet aber darauf, nun gerade die entscheidenden Worte: „sondern auch als Mensch" zu begründen. „Es genügt uns, wie er selbst seine Gegenwart durch den Geist, den Parakleten, uns versprach. So empfinden und verkünden wir ihn nicht nur inmitten der Seinen, sondern auch in den Herzen der Einzelnen gegenwärtig als unser Leben und Heil. Endlich bestreiten wir auch nicht, weil wir es erfahren, daß sein Fleisch, die wahre Lebensspeise, und sein Blut, der unzweifelhafte Heilstrank in der Eucharistie, obwohl nicht nur in der Eucharistie, zum ewigen Leben genommen wird. Aber das ‚leiblich' fügen wir nicht hinzu, weil er selbst es nicht hinzufügte und die Notwendigkeit der Hinzufügung durch keine Schrift bewiesen werden kann." Mit dieser ausdrücklichen

1) Vgl oben S. 742.

Bestreitung der Leiblichkeit der Präsenz zerrann doch auch die „Menschlichkeit" derselben unter den Händen — oder wollte Bucer wirklich eine Grenzlinie zwischen „leiblich" und „menschlich" ziehen? Das wäre doch nur denkbar gewesen bei Annahme eines völligen Aufgehens der Menschheit in die Gottheit. „Ich habe an die Führer jener geschrieben[1]) und beharrlich gebeten, sie möchten bezüglich des Sinnes der Abendmahlsworte schreiben, was sie für wahr, widerlegen, was sie für falsch hielten; wenn aber Schrift und Analogie des Glaubens uns hinderten, so sollten wir nicht ihrer Auslegung beitreten müssen, trotzdem möchten sie uns für Brüder halten und das Sonstige von Christus (caetera Christi) in uns, was sie selbst auch predigen, nicht so stark verunglimpfen." Es liegt, trotzdem die Gegner das unterschieben, keinerlei wissentlicher Widerstand gegen die Wahrheit auf Seiten der Buceraner vor; dann sollten jene aber, wenn sie ihres Glaubens so sicher sind, die Glaubensschwäche Andersdenkender tragen, sollten sich um ihre Besserung bemühen, aber nicht so „verwünschen und alles Unsrige dem Satan zuweisen".[2]) Die Abendmahlsfrage betrifft ja doch nur „eine Stelle der Schrift, noch dazu eine äußere Zeremonie", sie „ist es nicht wert, daß ihretwegen so grausam Brüder gegen Brüder wüten und die Kirchen verderblich zerrissen werden". Muß denn immer sogleich verdammt sein? Die Stoiker haben doch schon Unterschiede unter Fehlgreifenden erkannt?! „Unendlich gefährlicher, das sollte man doch einsehen, irrt man bei den Stellen der Schrift, in denen uns Christus als alleiniger Gott und Erlöser gepredigt wird, als bei den Abendmahlsworten! Ohne rechtes Verständnis und ohne Gebrauch der Eucharistie kann ich ein Sohn Gottes sein, nicht aber ohne Glauben an Christus als an den einzigen Heiland. Ich gebe zu, wer bewußt nicht nur die Eucharistie, sondern den kleinsten Buchstaben (minimum iod) verachtet oder umkehrt, daß der auch Christus verwirft und lästert. Aber wie groß ist der Unterschied zwischen einem Irrenden und bewußt Lästernden?!" Das Evangelium hätte keinen Schaden gelitten, wenn sie „auch uns wie Brüder geduldet und das empfohlen hätten, was sie auch selbst lehren". So appelliert Bucer an die Billigkeit und entwaffnet die überall böse Absicht witternden Gegner. „Ob sie damit nicht ihrerseits jenem Feinde der Konkordie und alles Guten nur zu sehr zu Gefallen sind, mögen sie selbst sehen, mich wollen sie ja als Warner nicht leiden" — so springt der Satanspfeil auf den Schützen zurück. „Wo liegt denn das Gefährliche bei unserer Lehre? Wir glauben, daß die Abendmahlsworte wahr sind, da sie aber nur zu den Jüngern gesagt sind und nur für diese der Leib des Herrn gegeben worden ist und das Blut vergossen,

1) Hier ist wohl vorab zu denken an den Brief der Straßburger an Luther vom 23. Nov. 1524 (Enders 5 Nr. 847, oben S. 209f.). Sonstige Briefe Bucers an die Wittenberger aus dieser Zeit vermag ich nicht ausfindig zu machen. Möglicherweise ist manches verloren.

2) Wie er alsbald angibt, zielte Bucer damit auf Bugenhagens Confessio.

so machen wir hier den Söhnen Belials kein Zugeständnis, da er ja mit dem Herrn keine Gemeinschaft hat.“ Damit spielt Bucer die ganze Differenz auf die Frage nach dem Genießen der Ungläubigen hinaus, geht aber sofort wieder zum Positiven über. „Wir verwerfen nichts, was mit Sicherheit aus den Abendmahlsworten erschlossen werden kann, so weit wir glauben, daß auch unsere Gegner es tun (tantum quod et ipsos facere credimus), beobachten genau alles, was Christus einsetzte, richten hauptsächlich die Menschen auf den Glauben an ihn und die Danksagung für seinen Tod, indem wir betonen, ohne diese beiden Stücke sei das Äußerliche nicht nur unnütz, sondern auch schädlich. Was wir sonst immer lehren, ist dies: Glaube an Christus, Deinen Heiland, verleugne Dich selbst, trage das Dir von ihm auferlegte Kreuz, diene Deinem Nächsten und warte geduldig, bis Dich der Vater von hier zu sich in den Himmel nimmt.“

Bucer ist ehrlich genug, einzugestehen, daß auch er und die Seinen irren können „besonders dann, wenn wir des Irrtums eines Bruders ganz sicher zu sein scheinen“. Das wird nun, fürchtet er, von den Gegnern wieder als Schwäche ausgelegt werden, aber Gott ist Zeuge, daß sie selbst unter Martern zu ihrem Glauben stehen: „Wir würden das auch öffentlich bekräftigen, wenn Gelegenheit gegeben würde, vor beherzten Christen über diese Dinge untereinander uns zu unterreden, wie wir das durch einige treffliche und bedeutsame (princi-pales) Männer mit allem Eifer erstrebt haben, aber ich weiß nicht weshalb die ersten unserer Gegner das hartnäckig abgelehnt haben, wo doch unsere Partei bereit ist, jedem, der es verlangt, Rechenschaft von unserem Glauben und unserer Hoffnung zu geben“ — so deckt Bucer auch seine politischen Karten auf, um den Schenken von Erbach für sie zu gewinnen.

Aber Bucers Übersetzung des Bugenhagenschen Psalters? „Jedermann, der da zu urteilen weiß, muß zugestehen, daß eine dem Werke sehr nützliche Erweiterung durch mich geschah.“ In der Abendmahlsfrage will er kein Wörtchen gegen die Meinung des Autors eingefügt haben. Ja, „ich hatte nur gesagt, daß ohne die geistige Nießung die leibliche nicht nur nicht nützlich, sondern auch schädlich sei“.[1]) Er will sterben, wenn Bugenhagen in irgendeiner seiner Schriften als seine Ansicht findet, Christus habe geheißen, Brot zu essen, das nicht sein Leib sei. Bugenhagen habe ihn da in seiner Confessio unmittelbar gefälscht! Formell hatte Bucer mit dieser Zurückschleuderung der Waffe auf den Schützen Recht, Bucer hatte von einer Anwesenheit des Leibes Christi gesprochen, aber sachlich lag das größere Recht auf Bugenhagens Seite, denn die „leibliche“ Nießung war für Bucer tatsächlich eine geistige[2]),

1) Das mußte und sollte auch in diesem Zusammenhange den Sinn erwecken, als wenn mit dem Glauben, der geistigen Nießung, die leibliche nützlich sei. Das entsprach aber nicht Bucers Meinung. 2) Siehe oben S. 750f.

und das Brot war wirklich nicht Christi Leib. Das gab Bucer unmittelbar nach jenen Worten zu, wenn er „von der alten Leier spricht, daß zu dem Brote das Wort komme", worauf er aber nicht eingehen will. „Es wird wohl noch in einem eigenen Buche, sei es durch mich, sei es durch einen anderen — dabei war wohl an Zwingli oder Oekolampad gedacht — auf die Confessio des Pommers geantwortet werden." Das ist ebenso unterblieben wie die „für diesen Winter" geplante Psalmenerklärung Bucers.

Auch im Kommentare selbst kommt der Straßburger wiederholt indirekt und direkt auf das Abendmahl, „das Symbol höchster Einheit", zu reden.[1]) Im Hinblick auf die Wittenberger Konkordie ist z. B. wertvoll Bucers an Cicero angeschlossene Erklärung des Begriffes „impius"[2]): „impii deum esse credere non possunt"; aber tatsächlich steht es doch mit ihnen etwas anders. Wenn sie wirklich die Existenz Gottes leugneten, wären sie von aller Furcht vor den Göttern frei, das ist aber nie der Fall. Folglich: „impii deum nec vere cognoscunt nec vere ignorant". In einer „digressio ad nostra tempora" heißt es[3]): „allenthalben hört man die Namen ‚Papist, Lutheraner, Katabaptist' u. dgl. Das ist einzig zu bedauern, daß die, welche mit aller Kraft auf die Beseitigung der Spaltungen bedacht sein sollten, sie hauptsächlich erregen und begünstigen, und das Evangelium des Friedens, das die Ursache höchster Eintracht sein sollte und das seine wahren Jünger zu einem Leibe macht, zu verderblicher Zwietracht mißbrauchen. Aufrichtige Christen haben, soweit an ihnen liegt, mit allen Menschen Frieden und lieben die, von denen sie ihn nicht erlangen können, nichtsdestoweniger; daher ist von ihnen nichts Böses zu erwarten. Denn wenn auch einige Unklügere . . . etwas Öl ins Feuer gießen, so werden sie doch, weil sie Christi sind, der allenthalben den Frieden wiederherstellt, schließlich wieder verständig werden, von ihm zu Besserem zurückgerufen". Vom Gebrauche der Tropen heißt es[4]): „wer seine eigene Sprachweise sorgsam beachtet, wird sich über die Freiheit im Tropengebrauch in der h. Schrift gar nicht wundern". Nicht ganz harmlos ist das von Bucer Vadian, dem Kommentator des Pomponius Mela, gemachte Kompliment: „vis eruditione et pietate, tum civili prudentia ac singulari animi constantia plane admirandus, rarumque ornamentum patriae suae, oppidi s. Galli, ubi primi ordinis senatorem agit plurimumque ad id contulit, ut cives reiecta omni superstitione et idololatria quam simplicissime se ad Christum converterint".[5]) Das

1) Hingegen bezieht sich der Hinweis auf Zeph. 3, 8 im Briefe Bucers an A. Blarer (Schiess I Nr. 124) nicht auf das Abendmahl, sondern auf täuferische eschatologische Erwartungen: „Expendant nunc spiritualiores, an non expectandum sit" (scil. mit dem Kommen des jüngsten Tages).

2) B . 17r, 18. 3) Bl. 22. 4) Bl. 32.

5) Bl. 33. — Zu Vadians Melakommentar vgl. RE³ XXI S. 25 und meine Schrift: H. Zwinglis Bibliothek, 1921, S. 27 Nr. 222.

Alles sind gleichsam Präliminarien, bis dann eine unmittelbare Diskussion über die Abendmahlsfrage eröffnet wird.[1]) Schuldig an Leib und Blut des Herrn wird, wer unwürdig (indigne, h. e. irreverenter, non observata probe ecclesiae communione) vom Brot des Herrn aß und aus seinem Kelche trank. Die Teilnahme am Abendmahl ist zwar an sich ein äußerer Ritus, auf den Gott an sich keinerlei sonderlichen Wert legt[2]); indessen, da in ihm das Gedächtnis an den Tod des Herrn gefeiert wird, wäre ein unziemliches Verhalten dabei undankbar und unfromm. „Denn in der Taufe werden wir dem Herrn gleichsam geweiht, durch die Eucharistie bezeugen wir das Beharren im Glauben an ihn." Indem er Gal. 3, 28 zitiert, bricht Bucer in die bewegliche Klage aus[3]): „ach, daß doch die das zu Herzen nähmen, die so feindselig heutzutage um die äußeren Zeremonien und Sakramente streiten, dadurch das Evangelium in schlechten Geruch bringen, die Kleingläubigen beleidigen . . .! Wahrhaftig, das Reich Gottes ist in uns Gerechtigkeit, Freude und Friede im h. Geist, nicht anders lebt man in ihm oder dient Gott als im Geist und in der Wahrheit, als in aufrichtiger Verkündigung seines Namens und emsiger Erbauung des Nächsten". Das ist die Hauptsache; hingegen Taufe und Eucharistie sind nur Mittel zum Zweck, „Zeremonien, durch die bequemer (commodius) die Gemeinschaft im Herrn rücksichtlich Lehre und Ermahnung zu pflegen war". „Jetzt machen gewisse Leute es zum Gegenstand verderblichster Uneinigkeit und Spaltung, und nichts hemmt heutzutage mehr den Lauf des Evangeliums." Wiederum folgt, wie in der Widmung[4]), der Appell an die Konzentration auf den Mittelpunkt Christus: „Wirklich, wenn ewiges Leben hat, wer an Christus glaubt, ihn als seinen Heiland anerkennt . . ., warum soll den ein Mensch zurückweisen, weil er nicht in allen Punkten ihn gleich ihm anerkennt? Wie oft und schwer irrten die Apostel, wie gütig und nachsichtig aber behandelte sie Christus? Gewisse Leute — das zielte auf Luther —, die jetzt in der Kirche das Reich der Heiligen, unklug zwar, wie ich glaube, zu erstreben scheinen, sehen darin freilich Satanslisten." Gerade umgekehrt dürfte in der Zerstörung der Konkordie Satanswerk liegen. „Es geht nicht immer sofort gegen Gottes Wort, wenn nicht jede beliebige Auslegung angenommen wird." „Wieviel haben jene verkehrt in der h. Schrift ausgelegt, wie auch aus ihren Schriften bewiesen werden kann; wollen wir sie deshalb verwerfen? Das sei ferne, wenn sie nur den Glauben an Gott und die Liebe zum Nächsten aufrichtig lehren."

Auch sonst noch hatte Bucer hie und da kleine Notizen zur Abendmahlsfrage eingestreut, wie über das Sitzen Christi zur Rechten Gottes u. dgl.[5]) Alles in allem war es wohl ein wenig Selbstschmeichelei, wenn Bucer an Zwingli schrieb, er möge nicht böse sein, daß er in der Vor-

1) Bl. 56. 2) quem deus per se haudquaquam moratur.
3) Bl. 62ᵇff. 4) Auf die auch ausdrücklich verwiesen wird.
5) Bl. 84ff.

rede zu seinem Zephanja nicht „forscher (fortius) und voller die Eucharistiesache behandelt habe“.[1]) Es war wirklich das Menschenmögliche geschehen!

Mitte Mai 1529 kam Caspar Schwenckfeld nach Straßburg.[2]) Der „wahrhaft vornehme Mann, der ganz Christum atmet“, machte auf den leicht entzündlichen Capito Eindruck; es empfahl ihn, daß er ein Opfer des „idolum impanationis“ war: Zwinglis Ausgabe seines Abendmahlstraktates[3]) hatte die Aufmerksamkeit Johann Fabers erregt, der nun seinen königlichen Herrn Ferdinand von Österreich mobil machte — so berichtet wenigstens der Straßburger.[4]) Zwingli wurde aufgefordert, den „hervorragenden Zeugen Christi“ mit einem frommen Briefe zu grüßen. Daß der Zürcher dem entsprochen habe, verlautet nicht. Aber Capito legte sich für ihn ins Zeug: er gab Schwenckfelds „Apologie“ mitsamt einem Briefe des Schlesiers an einen Freund über das Sitzen des Herrn zur Rechten Gottes vom November 1528 und einem eigenen Vorwort in Straßburg bei Balthasar Beck am 1. Juli 1529 heraus.[5]) Die Vorrede des Straßburgers war, so bestimmt sie den eigenen Standpunkt wahrte, doch deutlich auf den Friedenston gestimmt. Capito lehnte die vermeintliche Uneinigkeit im eigenen Lager ab: „kein secten ist auch under uns, sunder im grund seind wir in erkantnüß der warheit allenthalb vergleichet und vereinbaret“; Schwenckfeld insbesondere ist ein „lieber Bruder“, den der h. Geist als „sein geliebstes Werkzeug“ benutzt. Sachlich wird von ihnen Leib und Blut Christi im Abendmahl nicht verleugnet, im Gegenteil, „wir wissen aus Gottes Gnaden mehr, wie fern oder wie nah Christus bei und in uns ist, als vielleicht das Gegenteil weiß oder vermeint“. Gerade dafür ist Schwenckfelds Apologie Zeugnis. Deren Grundgedanken kennzeichnet Capito so: „Christus eine geistliche Speise, welche nähret, führet und zu allem Guten stärket die wahren Gläubigen, so seines Todes und was daraus gefolget, im Brotbrechen erinnert wurden“. Darin steckt ein „Mysterium“, aber scharf wird die leibliche Gegenwart Christi abgelehnt: „Zwingli und Oekolampad haben auf den Grund der Sachen gesehen und sich beflissen, den wüsten Greuel und Irrsal der leiblichen Gegenwärtigkeit des Leibs Christi im Brot bei des Herren Nachtmahl anzuzeigen“[6]); bei aller Weitherzigkeit ist für sie condicio sine qua non: „sofern man nur in diesem Handel die Kreatur des irdischen Brots nicht für den wesentlichen Leib Christi halte, sondern als ein simbolum und Brot des Herrn erkenne“. Wohl aber ist Christus „wahrhaftig im Nachtmahl der Gläubigen durchs Wort im h. Geist“. Der Leib Christi „speist die gläubige Seele und wahre

1) 8, 224 (26. Sept. 1528).

2) Schwenckfeldius Silesita his diebus huc appulit (Capito an Zwingli, 18. Mai 1529) 8, 291. 3) Siehe oben S. 573.

4) a. a. O. Vgl. dazu Corp. Schwenckf. III, 398.

5) Vgl. Corp. Schwenckf. III, 392 ff.

6) Schwenckfeld unterscheidet aber die beiden Schweizer; Zwingli sagt „est pro significat“, Oekolampad „corpus pro figura corporis“.

Christen; das sind aber alle diese, in welcher Herzen der Herr Christus wohnet durch den wahren Glauben, und dieselbigen werden wahrhaftig durch ihn geistlich gespeiset in seinem Nachtmahl mit seinem Leib und Blut zum ewigen Leben". Wer keinen Zank sucht, wird aus Schwenckfeld die Liebe heraushören, „welche gern von einem jeden annimmt, Gott geb, die Worte der Auslegung seien wie sie wollen, allein daß des Grundes, Christi Jesu und des wahren Glaubens nicht verfehlet werde" — das war gut Straßburgisch Bucers Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen im Glauben.

Capito hatte Schwenckfelds Gedanken damit richtig wiedergegeben. Nur an einer, nicht unwichtigen Stelle hatte er etwas verschwiegen: die Ansicht, „daß der Leib Christi leiblich in der Kreatur des irdischen Brots oder unter der Gestalt desselbigen leiblich sei", wurde nur „dem Papsttum" in die Schuhe geschoben, während Schwenckfeld vielmehr „Doktor Martin Luthers neue Opinion" bekämpfte. So kurz vor dem Religionsgespräche durfte der Straßburger den Wittenberger nicht reizen!

Schwenckfeld verteidigt sich wegen der von Zwingli besorgten Ausgabe seines „Büchleins"[1]), die König Ferdinands Mißfallen erregt hatte: es ist ohne sein Wissen an Luther und an Zwingli — „davon die K. Majestät sonderliche Beschwerde tragen" — überantwortet worden. Er ist also an der Publikation unschuldig, kann aber ihren Inhalt nicht leugnen. Ja, er präzisiert ihn sehr scharf, in Abgrenzung nach rechts und links. Nach rechts: gegen Luther und die Katholiken; nach links: gegen die radikalen Symbolisten, die im Abendmahl „bloßes Brot" sehen. Positiv gewinnt damit auch Schwenckfeld eine mittlere Linie — das war für Capito das Wertvolle. Luthers Meinung, „daß der Leib und Blut unseres Herrn Jesu Christi wesentlich und leiblich nicht allein in der Kreatur des Brotes und Weins, sondern auch in allen andern Kreaturen und in einer jeglichen besondern hie und da sei[2]), und daß das Brot des Herren .... der wesentliche Leib Christi sei und leiblich auch von den gottlosen, bösen Menschen, ja von den Gliedern des Satans, möge genossen und empfangen, dazu mit Zähnen zerbissen oder zerdrückt werden"[3]), wird abgelehnt und unter Beihilfe der Kronzeugen Bischof Fisher und Faber als „schwere Abgötterei" gebrandmarkt. Christus ist „in keiner Kreatur auf Erden hinfort leiblich"[4]); denn er hat das leibliche, sichtbare, sterbliche Wesen mit seinem Tode abgelegt, „auf daß er viel ein ander Wesen, ein ganz herrlich, göttlich Wesen nach seinem Leibe und nach dem Fleische desselbigen an sich nehme, in welchem er das geistliche, göttliche Regiment führet". Ebensowenig liegt eine Transsubstantiation im Abendmahl vor; beide, Impanation und Transsubstantiation, begehen den Fehler, „die

1) Siehe oben S. 573.

2) Damit spielte Schwenckfeld auf die pantheisierenden Gedanken in Luthers „Sermon von dem Sakrament" etc. an, s. oben S. 386.

3) Corp. Schwenckf. III, 405. 4) ib. 409.

zwei Brote, nämlich das geistige und das leibliche, damit der Herr in der Einsetzung des Sakraments auf beide Naturen des gläubigen Menschen gesehen, in solchem geistlichen Handel Gottes nicht ordentlich wissen zu unterscheiden".[1]) Auf der anderen Seite ist Christus nicht lediglich „imaginarie als im Zeichen und mit Gedanken alleine" gegenwärtig. Vielmehr vertritt Schwenckfeld eine geistige Realpräsenz. Sie ist Mysterium, aber der Schlesier sucht sie sich nach Möglichkeit zu veranschaulichen. „Und also will auch der Herre Christus im Geheimnis des Sakraments .... alle Christen oder Gläubigen wahrhaftig speisen, nicht aus den irdischen Kreaturen, sondern aus ihm selbst".[2]) Wie wird das möglich? „Es wird sein wahrer Leib von uns geistlich empfangen, sein wahres Blut geistlich getrunken durch den lebendigen Glauben". Dieser geistliche Empfang ist ein realer, eine wahrhaftige Speisung mit Fleisch und Blut Christi; sie hat auch die Wirkung, den Menschen zu erneuern und wiederzugebären zur Erkenntnis des Reiches Gottes. Des näheren denkt sich Schwenckfeld diese geistige Realpräsenz durch den h. Geist vermittelt, der aus dem Worte heraus wirkt. „Es kann ja niemand den Leib und Blut Christi ins Herz erlangen, wenn (als) durch den h. Geist aus der Kraft des lebendigen Worts, mit welchem[3]) der Leib und Blut Christi in leiblicher Gesellschaft der Person um unsers Heils willen ist vereiniget". D. h. nur die trinitarische Einheit mit dem h. Geiste kann die Realpräsenz gerade von Leib und Blut Christi garantieren; tatsächlich kommt Schwenckfeld auf eine Wirkung des h. Geistes im Worte hinaus, weiß jedenfalls von einer Realpräsenz des verklärten Christusleibes im Sinne der griechischen Väterlehre hier nichts.[4]) Natürlich findet eine Speisung nur der Seele statt, und Schwenckfeld, die Gleichsetzung Christi mit dem h. Geiste fortspinnend, unterscheidet ein geistliches und leibliches Abendmahlsbrot so gut wie ein innerliches und äußerliches Wort oder das äußerliche Taufwasser und das Waschen des h. Geistes im Worte. Beides darf man nicht vermengen; „das Geistliche sieht auf die geistliche gläubige Seele, das Leibliche auf den äußerlichen Menschen". Immerhin ist doch beides zusammen da, und darum „hat es von wegen des göttlichen Handels und Geheimnis gar einen großen Unterschied von anderm natürlichem, gemeinem Brote, Trank oder Speise. Aber gleichwohl ist's nicht Gott, es ist nicht die göttliche Kraft noch der Herr selbst, sondern es ist ein herrliches Brot, ein Brot der Eucharistien und Wiedergedächtnis, von Gott als die Kreatur von ihrem Schöpfer unterschieden".[5]) Augustin glaubt

1) ib. 412 f. 2) ib. 410. 3) d. h. mit dem Geiste, wie das ff. klar macht.

4) Das verkennen Ecke und F. W. Loetscher (Schwenckfelds Participation in the eucharistic controversy of the 16. Century. Princeton Theol. Rev. 1906, S. 456 ff.). Schwenckfelds Abendmahlslehre hat sich entwickelt!

5) a. a. O. 412. Schwenckfeld erläutert das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem — am Priester. Der ist seiner Substanz nach ein natürlicher Mensch „und doch von wegen seines geistlichen Amts und Dienstes viel höher und ehrlicher wenn andere gemeine Leute billig soll gehalten werden".

der Schlesier dabei auf seiner Seite zu haben. „Und dem also nach halte und glaube ich, daß der Leib und Blut Christi allen Christen im Sakrament unter der Gestalt, Gleichnis oder Eigenschaft des Brots und Tranks vorgetragen, von ihnen im Geheimnis durch einen rechten Glauben im lebendigen Worte Gottes werde empfangen und zur Speise und Trank der Seelen genossen".[1]) Die Konsekration kann unmöglich den Leib Christi ins Brot hineinbringen oder die irdische, vergängliche Kreatur des Brotes in seinen himmlischen, göttlichen Leib verwandeln; sie ist vielmehr nur eine Weihe und Segnung, die die Elemente vom Profangebrauche absondert und zu einem sonderlichen Brauche verordnet.[2]) „Drum so konsekriert, benedeiet und reicht der Diener allein das Brot des Herrn, das Brot der Danksagung und Eucharistien zum Wiedergedächtnis". Die Realpräsenz ist genau dieselbe wie beim Dienste des Wortes, bei der Taufe und Buße; auch da „ist der Herr Christus im h. Geiste bei seiner Kirchen im göttlichen Handel gegenwärtig".[3]) Ist diese Gegenwart an den Glauben geknüpft, so kann Schwenckfeld diesen subjektiven Faktor so stark und so psychologisch in den Vordergrund rücken, daß es den Anschein gewinnt, als handle es sich um eine lediglich immanente, gedenkende Reflexion. „Das ist aber allwege sicher, gewiß und beständig: so der gläubige Mensch beim Brauche des Sakraments sein Herze über sich erhebet und dasselbige alleine auf Gott den Herren richtet, damit er dann also den Leib und Blut Christi wahrhaftig empfängt aus dem lebendigen Worte durch einen rechten Glauben".[4]) „Wer die Worte des Nachtmahls also geistlich verstehet, glaubet, erkennet und zu Herzen nimmt, daß er darin auf den Sinn, Willen, Herz und Gemüte des Herrn sieht und auf die Kraft seines göttlichen Wortes Achtung habe, der wird im Nachtmahl wahrhaftig gespeiset mit dem Leibe und Blute Jesu Christi aus dem lebendigen Worte".[5]) Genau so sind auch die gläubigen Jünger beim ersten Abendmahl „gewißlich mit seinem wahren Leibe und Blute" gespeist und getränkt worden, nämlich geistlich. So ist letztlich das Abendmahl nichts anderes als ein Glaubensakt, schillert daher genau wie dieser zwischen dem objektiven Momente, der Gabe des h. Geistes, und dem subjektiven, der Herzenserhebung. „Aus diesen Ursachen so ist auch das Sakrament des Leibes und Bluts Christi mysterium fidei, das ist: ein Geheimnis des Glaubens genennet worden, daß man dasselbige alleine durch das Licht des Glaubens erkennen, verstehen, handeln und im Geiste des Glaubens empfangen möge."[6]) Das kommt nach Schwenckfeld auch in dem Sursum corda! der Liturgie vor dem Sakramente zum Ausdruck. Dabei sieht er sich — begreiflicherweise — genötigt, seine Auffassung nachdrücklich gegen bloßen Subjektivismus sicher zu stellen. „Es folget aber aus diesem nicht, daß der Leib und Blut Christi nicht solle den Gläubigen gegenwärtig sein im Sakrament . . . weil doch ihnen auch der Himmel und der Herre Christus

1) a. a. O. 414. 2) a. a. O. 416. 3) ib. 417.
4) ib. 418. 5) ib. 419. 6) ib. 423.

selbst nach seinem geistlichen, göttlichen Wesen mit allen himmlischen Gütern gegenwärtig ist in ihren Herzen."[1]) Aber eben nur geistig; im übrigen „soll man Christum alleine im Himmel suchen; denn es ist der Herre Christus, wahrer Gott und Mensch, heute nach verbrachter seiner Dispensation ja nirgend als im Himmel". Doch betont Schwenckfeld, daß Leib und Blut Christi „im Geheimnis der Wahrheit als ein wahrer, lebendiger Leib wesentlich, wirklich und kräftig von den Gläubigen wird genossen".[2]) Dieses beständige Hin und Her beweist nur die Schwierigkeit, die Mittelposition dogmatisch zu sichern.

Der von Capito beigegebene Brief Schwenckfelds[3]) vertrat in breiter Ausführung die Anschauung, daß die Rechte Gottes „nichts anderes denn die Weisheit des Vaters, der einige Gottessohn selbst, Christus, das ewige Wort" sei. Daraus wurde dann die Allgegenwart Gottes „durch seine Macht, Christum, im h. Geist" abgeleitet. „Gott ist aber durch seine Rechte oder durch seine Macht Christum dennoch also in allen Kreaturen, daß er auch auswendig allen, über allen und von allen Kreaturen gesondert ist . . . Alle Kreaturen werden in ihn beschlossen und erhalten. Also mag man auch sagen, daß alle Kreaturen in Gott seien als in ihrem Schöpfer, Erhalter, Begreifer."[4]) Aber Schwenckfeld betont, mit ausdrücklicher Spitze gegen Luther, daß das keine „wesentliche" Ubiquität sei; es ist letztlich nichts anderes als die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer. Vom Schöpfungswerke unterscheidet dann Schwenckfeld die „Wiederschöpfung". Hier wohnt Gott den Gläubigen, und nur ihnen, ein in der Gnade. „Zu solchem gnadenreichen Werk tröstlicher Gegenwärtigkeit und Einwohnung Gottes gehört nun das Sakrament oder Geheimnis des Leibs und Bluts unseres Herrn Jesu Christi." Denn Gott ist Mensch geworden und durch die Erhöhung wieder Gott[5]) und teilt sich nun in der früher geschilderten Weise mit. „Deshalben wirkt und regiert Christus aus Kraft und Macht der Rechten Gottes im h. Geist, er teilet sich, seinen Leib und Blut dadurch aus in alle gläubigen Herzen im h. Geist, und also empfangen und haben Gemeinschaft die gläubigen Menschen, nicht andere Kreaturen, an seinem Leib und Blut im Glauben, aus Kraft seines göttlichen Worts und der rechten Hand Gottes."[6]) Das klingt ganz realistisch, war aber ganz spiritualistisch gemeint. Jeder realistischen Deutung winkt Schwenckfeld ab, wenn er sich nun der Formel „Sitzen zur Rechten Gottes" zuwendet. Es bedeutet „nichts anderes, wann daß das Fleisch oder der Leib Christi von Gott in alle Macht und Herrlichkeit seiner Rechten, wiewohl in unvermischter Natur, gesetzt ist, im göttlichen, himmlischen Wesen, daß Christus auch nach der Menschheit von Gott, seinem Vater, alle Macht

1) ib. 422. 2) ib. 425.

3) Corp. Schwenckf. III, 237 ff. 4) ib. 245.

5) „Gott ist Mensch worden und hat den menschen Jesum Christum durch sich und sein Rechte in Gott zu der Rechten getragen und erhöhet" (ib. 248).

6) ib., dazu am Rande: communicatio corporis Christi.

in Himmel und Erden empfangen hat".[1]) Die Menschheit Christi „ist nun der göttlichen Macht, Kraft und Ehren gleich".[2]) „Es ist ebensoviel gesagt: Christus sitzt zur Rechten Gottes, als daß der Leib und Blut Christi im ewigen, lebendigen Wort im himmlischen Wesen sei . . . daß das Fleisch die Macht, Ehre, Glorie und Vollkommenheit habe, welche das Wort und der Sohn Gottes bei dem Vater gehabt, ehe diese Welt ward." Soll das wirklich voll gelten, dann ist nicht einzusehen, warum nicht auch das Fleisch Christi omnipräsent sei. Wirklich behauptet das ja auch Schwenckfeld, aber es handelt sich für ihn nur um eine rein geistige Allgegenwart, und er macht es Luther zu schärfstem Vorwurf, von der Rechten Gottes secundum iudicium carnis zu reden. Luther „zeucht sie in Zeit und Stelle, bindet sie an die Elemente dieser Welt, daß man sie da suchen, holen und ergreifen möge".[3]) „Ubique esse est esse in toto, non in parte. Überall sein stehet allein Gott zu, und es heißt nicht in einer jeglichen Kreatur und Stelle besonders sein oder alle Örter und Kreatur des voll sein, das überall ist, sondern es heißt in einem Wesen sein, da keine irdische Kreatur, keine leibliche Stelle noch Zeit ist." Soweit sind Schwenckfelds Gedanken klar und folgerichtig; sie berühren sich mit Zwingli in der scharfen Trennung zwischen finitum und infinitum, nur daß Schwenckfeld den verklärten Christus in dieser Gedankenreihe auf die Seite des infinitum setzt, da ja das Fleisch Christi die göttliche Vollkommenheit des Logos besitzt.

Daneben jedoch schiebt sich eine zweite Gedankenreihe ein, die, um dem drohenden Ineinanderfall von göttlicher und menschlicher Natur vorzubeugen, Gottheit und Menschheit Christi trennt und Luther vorwirft — wie Zwingli —, daß er „das der Menschheit zuschreibt, was allein der Gottheit zuständig ist".[4]) „Es würde auch folgen, daß die Menschheit Christi so weit als die Person des Vaters, ja, als die unermeßliche Gottheit reichte, ja, daß die Gottheit von der Menschheit oder in der Menschheit Christi wär beschlossen." Diese „Vermischung" lehnt Schwenckfeld scharf ab.[5]) Vielmehr „obwohl Gott und Mensch eine vereinigte Person auf Erden gewest und nun allweg ist, so sind sie doch in ihren Naturen in Christo unterschieden, deshalben auch also in eine liebliche Vereinigung zusammengefügt, daß dennoch einer jeden Natur ihre Art und Eigenschaft für sich selbst vollkommenlich bleiben".[6]) Das ist ganz traditionell-kirchlich gedacht, berührt sich auch stark mit Zwingli, aber Schwenckfeld gerät sogleich in Schwierigkeiten, sobald er näher erläutern will. Denn dann gilt es für ihn die Klippe zu vermeiden, die verklärte menschliche Natur, die er laut der ersten Gedankenreihe der göttlichen gleichgesetzt hatte, zu stark menschlich zu nehmen, und darum kommt er wieder nicht herum, wenn er sie scharf von der göttlichen scheiden will. So gerät er in eine verworrene Unklarheit hinein. Eine Unklar-

1) ib. 2) ib. 249. 3) ib. 251.
4) ib. 253. 5) ib. 254. 6) ib. 258.

heit, von der auch Zwingli nicht frei war, und die eintreten mußte, wo man die verklärte menschliche Natur einerseits über-menschlich, andrerseits nicht voll-göttlich sein lassen wollte. Nur Luther mit seiner communicatio idiomatum kam um die Klippe herum. Schwenckfeld sagt: „So ist doch auch heute die menschliche Natur von der göttlichen unterschieden und die Menschheit Christi ist nicht das göttliche Wesen selbst, also daß die Natur des Fleischs oder Leibs Christi nun ausgelöschet oder vermenget wäre mit der göttlichen Natur und Wesen, wiewohl sie gleichwohl im göttlichen Wesen ist, alle Ehre und Herrlichkeit der göttlichen Natur hat ererbet, und ist nach ihrer menschlichen Natur eben das, was Gott und das göttliche Wesen oder Natur ist, sitzet zu der Rechten und in der Rechten Gottes, des himmlischen Vaters.“ Hier hebt ein Satz den andern auf. Und der eben noch Zwingli nahe Schwenckfeld biegt jetzt bestimmt von ihm ab: „Wir sollen aber nicht verstehen, daß der Mensch Christus mit seinem Leib und Blut zu der Rechten Gottes sitze als an einem sonderlichen Ort oder Stuhl, sondern er sitzet dermaßen als wie im Anfang. Denn wie die Menschheit, wie der Leib Christi nun ganz geistlich, göttlich, ja, das was Gott und Gott selbst ist im Worte, so ist auch das Sitzen, der Ort und Stuhl, geistlich und göttlich.“[1]) So gewiß auch Zwingli — allerdings vergeblich — sich bemühte, Christus der Menschheit nach nicht im Himmel festsitzen zu lassen, er hatte doch niemals diese praedicatio identica de diversis naturis[2]) vertreten. Wie in der Hauptschrift betonte Schwenckfeld auch in diesem Briefe die geistige Realpräsenz „im lebendigen Wort durch den h. Geist, im Geheimnis des Sakraments wahrhaftig“, fügte aber hinzu: „das aber geschieht allhie alles zum Teil, das ist: noch unvollkommen und allein nach der Art und nach dem empfindlichen Wesen des wahren, lebendigen Glaubens, dort nach diesem Wesen in jener Welt von Angesicht zu Angesicht ganz vollkommen in ewiger Ewigkeit“.[3]) Die früher betonte Unterscheidung des äußeren und inneren Wortes kehrt hier wieder in der Unterscheidung des geistlichen und leiblichen Essens, und der Brief schloß mit der energischen Betonung, daß Luthers Ansicht von der Impanation und Christi wahre Meinung „wohl so weit unterschieden seien als Himmel und Erde“. Alles in allem stand auch dieser Brief auf einer Mittellinie, wie man sie in Straßburg wünschte. Darum hat Capito ihn beigefügt.

Angesichts der Verhandlungen um ein Glaubensbekenntnis[4]) muß

1) ib. 259.

2) Vgl. WA. XXVI, 439. Es ist ganz folgerichtig, wenn Schwenckfeld weiterhin Luther einige Komplimente macht. Dem stand er hier näher als Zwingli, so gewiß er sich nicht mit ihm deckte.

3) a. a. O. 267. Dieser Hinweis auf das jenseitige Genießen „von Angesicht zu Angesicht“ ist bester Beweis, daß Schwenckfeld nur an einen rein geistigen Genuß im Abendmahl als Vorstufe des Jenseits denken kann. Der verklärte Christus ist nur insofern präsent, als er mit dem h. Geist identisch ist.

4) Vgl. Bd. II.

es schon hier als bedeutsam gebucht werden, daß Schwenckfeld am 1. Juli 1529 den von Capito veranlaßten Druck an Markgraf Georg von Brandenburg sandte, „auf daß wir auch einmal lernen möchten, wie und wo wir unsern Herrn und Gott Christum mit wahrem Glauben suchen, nießen und empfangen mögen, auf daß er ewiglich bei uns wohne und bleibe“ [1]).

Noch eine zweite Schrift Schwenckfelds verließ im Sommer 1529 die Straßburger Presse: „Ein Christlich bedencken. Ob Judas vnd die vngleubigen falschen Christen den leib vnnd das blut Jhesu Christi jm Sacrament des Nachtmals etwan empfangen, oder auch noch heüt empfahen vnd niessen mögen.“ [2]) Der Titel „dieser kleinen Anweisung“, wie sie der Schlesier nannte, gab das Problem an, das ja schon wiederholt berührt worden war. Die Antwort war diese: Judas, der Verräter, hat „den wahren Leib und Blut Christi, die herrliche Speise des ewigen Lebens, im Nachtmahl keineswegs empfangen oder genießen mögen“; nur „das sichtige Sakrament“ hat er empfangen. Warum? Jene Speise ist eine „geistliche“. „Drum so kann sie durch nichts anders wenn durch etwas, das geistlicher Art oder Natur, . . . nämlich durch einen wahren Glauben, erreicht, begriffen und empfangen werden.“ Nicht etwa durch den Mund. Im anderen Falle „müßte sich der göttliche, jetzt unwandelbare Leib und Blut Jesu Christi unseres Herren, der nun in der Glorie ist des Vaters im himmlischen Wesen, nach der sündlichen, dürftigen Kreatur wandeln, lenken oder richten“. Es gibt nur dieses eine, geistige Essen des Leibes Christi, nicht daneben noch „ein ander leiblich Essen seines Leibs“. Christus ist ja die Gerechtigkeit Gottes; „was hat aber die Gerechtigkeit für Genieß mit der Ungerechtigkeit?“ Nur wer ein Geist mit Christus ist und sich an das Haupt hält, kann Leib und Blut Christi genießen und essen; es hieße Christus zerteilen, seinen Leib vom ewigen Wort des Vaters sondern, wollte man auch die ungläubigen, falschen Christen seinen Leib empfangen lassen. Er ist als unser Hohenpriester von den Sündern abgesondert, und es hieße Perlen vor die Schweine werfen, hätte er Judas seinen Leib und sein Blut zur Speise gegeben. „Und drum so können die gottlosen, ungläubigen, falschen Christen eben als wenig als Judas an dem großen Geheimnis der Menschwerdung und an der Speisung des Leibs und Bluts Christi weder Teil noch Gemeinschaft haben.“

Das scheinen einfache Gedankengänge. Aber bei näherer Betrachtung ergeben sich Schwierigkeiten und Unklarheiten, z. T. dieselben wie schon früher. Wie denkt sich Schwenckfeld das geistige Genießen? Er redet einmal [3]) von einem „Ergreifen den Leib seiner (Christi) Klarheit“, dann aber heißt es [4]): „Christus will mit seinem Leib und Blut allein geistlich im Wort die wahren Christen speisen durch einen rechten Glauben. Also hat auch der Herr Christus im Nachtmahl die gläubigen Jünger durch

1) Corp. Schwenckf. III, 491. 2) Corp. Schwenckf. III, 492 ff.
3) a. a. O. 499. 4) ib. 506.

die allmächtige Kraft seines göttlichen Wortes mit seinem Leib und Blut geistlich im Worte gespeiset zum ewigen Leben." Hier ist also vom glorifizierten Leib keine Rede, vielmehr handelt es sich um eine Speisung durch das Wort, die nicht näher definiert wird. Droht hier die Verflüchtigung zu einem rein subjektiven innergeistigen Akte, so beugt Schwenckfeld dem vor durch Proklamation des Mysteriums: „dieweil aber das Nachtmal des Herren ein groß Geheimnis ist".[1]) Von jeher war es der bequemste Weg, alle begrifflichen Schwierigkeiten mit dem Schleier des Mysteriums zuzudecken. Sakramentale Bedeutung aber hat das Abendmahl bei Schwenckfeld so wenig, daß die Handlung des Brotbrechens, das, was er die „Eucharistia" nennt, ganz losgelöst erscheinen kann vom geistigen Genuß des Leibes und Blutes Christi. „Zudem befiehlt er auch ferner seinen Jüngern, daß sie zu seinem Wiedergedächtnis (nämlich der himmlischen Gaben und gnädigen Geschenke Gottes durch Christum) das halten und tun sollen, was sie vom Herren im Geschicht des Brotbrechens gesehen hatten. Das ist, daß sie sollen mit einander in einer Christlichen Versammlung des Herren Brot brechen, dasselbig bei des Herren Nachtmahl essen, seinen Tod auskündigen, ihm, dem Herren der geistlichen Speisung des wahren Himmelbrots, welches er selber ist, dabei Lob und Dank sagen."[2]) Diese „Eucharistie" ist eine ganz subjektive Handlung und im einzelnen in sichtlichem Anschluß an den älteren Zwingli komponiert, daneben steht die objektiv-subjektive Verbindung mit dem erhöhten Christus. So hatten Bucer und der jüngere Zwingli nicht getrennt; es lag eine Verschärfung des Spiritualismus vor[3]), deren letzte Konsequenz die Abschaffung der Eucharistie, wie sie Quäker und Heilsarmee vollzogen, war.

Daß wir damit Schwenckfeld richtig verstehen, beweisen seine etwa September 1529 niedergeschriebenen Randglossen zu Brenzens Kommentar zum Johannesevangelium.[4]) Seine ganze Polemik läuft hier darauf hinaus, den Geist frei zu halten von irgendwelcher Verknüpfung mit Ungeistigem, wozu er selbst das Wort rechnet, d. h. auf verschärften Spiritualismus. „Wir empfangen den h. Geist nicht durch das Schriftwort, sondern durch das inkarnierte Wort oder Christus". Bei der Taufe vermischt Brenz unberechtigt das himmlische und irdische Wasser[5]), Christus kann nicht in Brot und Wein gegeben werden, so wenig wie im Worte des Buchstabens.[6]) Und wie deutlich werden bei zugestandener Möglichkeit der Verbindung

1) ib. 504. 2) ib. 507.

3) Doch ist zu beachten, daß Schwenckfeld, wie aus früheren Stellen (siehe oben S. 689 ff. u. ö.) hervorging, innerlich doch den geistigen Genuß Christi wesentlich mit der Abendmahlshandlung verbunden dachte. Aber es bleibt beachtlich, daß er die beiden Momente äußerlich so scharf trennen konnte.

4) Corp. Schwenckf. III, 508 ff. Zu Brenz vgl. oben S. 439 ff.

5) Duplicem aquam commiscet in unam.

6) Qualis Christus donatur in verbo literae, talis etiam donatur in pane et vino; omnia litera sunt et praeterea nihil.

doch Sakramente und Gnadengabe von einander geschieden!: „Sacramenta constant ex visibili signo et invisibili gratia, sed unum non est in reliquo neque datur per reliquum.“ Wäre die gratia, die Brenz mit dem „Glaubensmund“ empfangen ließ, wirklich notwendig mit dem Abendmahl verbunden, so hätte ja auch Judas sie empfangen![1]) Nur symbolisch propter cognatas proprietates[2]) wird Christi Leib Brot und sein Blut Wein genannt. Von einem Tropus ist daher in den Abendmahlsworten in keiner Weise, auch nicht im Sinne Zwinglis, die Rede, weil eben der Tropus eine Verbindung zwischen den Elementen und der himmlischen Gnadengabe herstellt.[3]) Dabei heißt es dann aber doch: „tollimus corpus et sanguinem non a cœna, sed e pane“. Dem steht dann wieder gegenüber, daß es „dem h. Geist in sein Amt greifen heißt“, wenn man Christus ein Abendmahl austeilen will.

Brenz hat am Jahresschlußtage 1529 dem Schlesier entgegnet.[4]) Er kommt natürlich darauf hinaus, Wort und Geist möglichst enge zu verknüpfen, ohne doch in Buchstabenglauben zu verfallen. Das Wort ist das Instrument des h. Geistes[5]), und dieser beseelt und verlebendigt das Wort: „sic et verbum spiritus ac verbum literae distinguimus“, aber das Wort des Evangeliums ist ohne weiteres, einerlei ob innerlich oder äußerlich, „Geist“.[6]) Nun sind die Sakramente „verbo adiecta ut media instrumenta“ d. h. sie sind zum Worte als weitere Heilsmittel hinzugekommen — nach der gut Lutherschen Ansicht, daß die Sakramente ein „sichtbares Wort“ seien.[7]) Es ist das Wort mit ihnen verknüpft. Beim Abendmahl, auf das Brenz alsbald die Betrachtung konzentriert, haben wir zuerst die res corporales, Brot und Wein, dann das Wort: „Das ist mein Leib“; dank der Verbindung beider wird uns Leib und Blut Christi gegeben.[8]) Brenz präzisiert diesen Vorgang so: „Christus hat durch seine allmächtigen Worte das Brot in seinen Leib geheiligt und gegenwärtig ihm empfohlen, so daß

1) Ubi interim manebit Judas cum ore fidei, qui tamen nihil minus panem cœnę accepit quam ceteri discipuli?

2) d. h. wie weiterhin erläutert wird, weil der Leib Christi „nährt und speist“ (pascat et cibet).

3) Nullus tropus est in verbis cœnę, neque Zwinglianus neque Brentianus. Gegen das von Brenz im Anschluß an Luther gebrauchte Beispiel, daß man doch den Krug Wein nenne, sagt Schwenckfeld treffend: Cantharus nunquam est vinum neque dicitur esse vinum.

4) Depulsio eorum, quae Schuuenckfeldius in exegesin Brentii supra Johannem de Sacramento adnotavit (Th. Pressel: Anecdota Brentiana 1868, S. 71 ff.).

5) per verbum externum donatur [spiritus] instrumento Vgl. das Folgende bei Brenz.

6) omne autem verbum evangelii, sive internum sive externum, vocatur spiritus ... Vides, evangelion externum ab apostolis praedicatum et in corda auditorum acceptum vocari spiritum?

7) Vgl. die Nebeneinanderstellung bei Brenz: consectaneum erit, verbum et baptismum esse media instrumenta seu organa, quibus Christus ecclesiam suam sanctificet.

8) quibus una coniunctis datur nobis corpus et sanguis Christi.

der Leib gegenwärtig ist und gegenwärtig uns verteilt wird“ [1]) — die bekannte Anschauung Brenzens, daß das Wort den Leib ins Brot bringe, ohne daß er sie durch die Wahl dieser Worte gerade besonders verdeutlicht hätte. Als Träger des heilbringenden Leibes und Blutes Christi sind die Sakramente Heilsmittel, media communicationis bonorum coelestium, media salutis adsequendae, die der einzigen Mittlerschaft Christi aber nichts nehmen.[2]) Wenn Schwenckfeld ihm nicht ohne Grund vorgeworfen hatte, er könne die gratia visibilis und invisibilis nicht von einander trennen, so lehnt das Brenz brüsk ab, ohne weitere Rechtfertigung.[3]) Hingegen erläutert er sehr eingehend das Judasproblem. Er unterscheidet — in Anpassung an katholische Gedanken[4]) — ein Empfangen mit dem os corporis und dem os fidei. Ersteres ist nur ein accipere, letzteres auch ein percipere. In beiden Fällen wird nicht nur Brot und Wein, sondern auch Leib und Blut Christi „accipiert“, aber das os fidei „perzipiert“ dazu noch corporis Christi praesentiam utpote rei spiritualis gustu suo. Sowie ein Mensch mit kranker Zunge (infectus lingua) zwar süßen Honig „accipiert“, aber die Süßigkeit selbst nicht „perzipiert“. „So hat Judas, weil er des Glaubens entbehrte, zwar den Leib Christi empfangen, aber ihn mit dem Glaubensmunde nicht perzipiert, nicht empfunden, nicht genossen.“ Damit kam Brenz allerdings um die Klippe herum, daß Judas die gratia empfangen hätte, aber es blieb die Frage, warum die fides sich notwendig an den realpräsenten Leib Christi richten mußte. Scharf lehnt Brenz die Lokalisierung des Leibes Christi im Brote ab[5]) — „fern sei von mir diese Meinung, die nicht einmal je die Sophisten bewiesen haben!“ „Ich gestehe offen, daß der Leib Christi im Brot gegenwärtig ist, sed non tanquam in loco .... Die Schwärmer mögen hören, daß der Leib Leib bleiben kann, auch wenn er nicht in loco ist. Der Leib Christi ist vielmehr im Brote tanquam in continente, sed non loco.“ „Denn daß das Brot den Leib Christi enthält, steht aus den Worten des Abendmahls fest.“ Damit war die Argumentation Zwinglis, ein Leib sei immer begrenzt, schroff abgelehnt. Aber ihr zugleich auch in etwas der Anlaß genommen. Hier konnte man sich nach der negativen Seite hin einigen — das wurde in Marburg wichtig![6]) Eine rein geistige Präsenz ist Brenz aber unbegreiflich; sofort sieht er darin die Stempelung jedes Brotes zum Abend-

1) propterea quod Christus verbis suis omnipotentibus panem in corpus suum sanctificaverit et praesens ei commendaverit, ut et corpus praesens adsit et praesenter nobis distribuatur.

2) Denn sie sind nicht media autoritativa, sed ministerialia.

3) quae omnia ... a nobis ... eadem facilitate contemnuntur, qua a Schwenckfeldio dicuntur.

4) Vgl. z. B. Thomas v. Aquino Summa theologiae pars 3 quaest. 73 ff., in IV libri sentent. dist. 9, 10.

5) Neque enim mihi impingere potest, quod sentiam corpus Christi esse in pane tanquam locatum in loco.

6) Vgl. Bd. II.

mahlsbrot. „Wie kann Schwenckfeld sagen, daß das Brot deshalb Christi Leib genannt wird, weil es etwas mit dem Leibe Christi gemein hat, nämlich zu nähren und zu speisen; also ist jedes Brot, auch das gewöhnliche, nicht nur das Herrnbrot, Leib Christi?! Denn jedes Brot nährt und speist.“ Da will Brenz doch lieber Zwingli, den er zwar nicht nennt[1]), zustimmen, das Abendmahlsbrot werde deshalb der Leib Christi genannt, weil dort die durch den Leib und die Passion Christi uns erworbenen Wohltaten verkündet werden. Er erklärt sogar sein ausdrückliches Einverständnis zu diesem Gedanken[2]), aber er genügt nicht, vielmehr wird das Brot im Vollsinn (proprie) Leib Christi genannt, weil dieser wirklich präsent ist. Diese praesentia corporis ist die Hauptsache, und gerne will auch Brenz auf den Tropus verzichten[3]), nur natürlich aus einem anderen Grunde als Schwenckfeld. Und diese Präsenz muß, wie er nicht müde wird, zu betonen, eine leibliche sein; der Argumentation des Schlesiers: „tollimus non a coena, sed e pane“ setzt er gegenüber: „at his rationibus corpus e pane tollere, quibus vos tollitis, est e tota coena aufferre“. Und gerade diese leibliche Präsenz ist ihm „ein Trachten nach dem, was droben ist“.[4]) Beachtlich bleibt dabei die Ablehnung eines Zerbeißens des Leibes mit den Zähnen: „mag auch Christi Leib im Sakramente gegessen werden, er wird doch nicht consumiert, nicht zerrieben, nicht gemindert, bleibt vielmehr immer ganz, weil er nicht mit den Zähnen zerrissen und mit dem Geschmacks- und Tastsinn perzipiert werden kann“. Der Unterscheidungspunkt war also fest markiert, aber Momente des Entgegenkommens fehlten nicht ganz.

Ein paar Monate früher hatte Brenz in einem Schreiben an Kanzler Georg Vogler in Ansbach seine Position gegenüber den Zwinglianern abgegrenzt.[5]) Vogler hatte ihm ein Gutachten eines zwinglianisch gesinnten Geistlichen zur Beurteilung zugesandt. Brenz wittert sehr fein die Kompromisstimmung in der Ansicht des Zwinglianers heraus: „aber von dem nachtmal seyen etlich punkten, so mich ansehen, als wolle diser mit worten die gegenwertigkeit des leibs im nachtmal bekennen und im grund verleucknen“. Zunächst darf Joh. 6 nicht auf das Nachtmahl gezogen werden, „dieweyl darin allein vom glauben in Christum mit den entlehenten worten ‚Essen und trinken‘ geredt“. So hatte Brenz stets gedacht[6]), fühlt sich aber jetzt darin bestärkt „durch den Pomeranum in seiner confession“.[7]) Der Gegensatz der Standpunkte konzentriert sich auf

---

1) Er sagt allgemein: alii sane Suermeri melius scripserunt.

2) Sentio quoque panem dici corpus Christi, quod in coena adnuncientur beneficia per corpus eius parta.

3) De praesentia corporis cura est, non de tropis.

4) Proinde si quaeramus corpus et sanguinem in coena, quaerimus etiam superna.

5) Vgl. Hartmann-Jäger I, 440 ff. (6. Sept. 1529), Keim a. a. O. S. 214, doch sieht Keim nur das „gröblich Realistische“, nicht die Konkordienmomente.

6) Siehe oben S. 440. 7) Siehe oben S. 737 ff.

Annahme bzw. Verneinung der leiblichen Realpräsenz. Will auch Brenz gelten lassen, „das consecriren sey, wein und brot nach der einsazung Christi dem glaubigen mit den worten Christi darreichen", so betont er doch aufs Energischste, daß „auß craft der wort Christi das brot sein leib und der wein sein blut zur außteylung wurde"; auch der Ungläubige empfängt mit dem Brote den Leib Christi, und aufbewahrtes konsekriertes Brot bleibt der Leib Christi. Denn „consecrare est aliquid a prophano usu in sacrum usum separare"; folglich wird das Brot beim Nachtmahl „verbo dominico sic a communi usu separatur, ut iam non sit prophanus panis, sed corpus Christi ad edendum ordinatum". Gewiß ist die Ausstellung zur gleißnerischen Verehrung im Monstranzenhäuslein ein Mißbrauch, aber abusus non tollit usum, und gemeinhin wird alles mißbraucht, ohne daß dadurch „dem Wesen eines Dings etwas entzogen" wird. Die Konsekration ist nicht etwa auf das Essen des Nehmers gegründet, sondern auf das Wort Christi, folglich ist das Brot nicht nur in usu Leib und Blut des Herrn. „Dan wo es also wer, das das brot nit ee der leib Christi were, man esse es denn, so wurt hieruß volgen, das in dem intervallo, so sich zwischen dem sprechen der wort und eßen verlauft, dise wort, auf das brot lautend (das ist mein leib) noch nit war weren". Christus hätte dann sagen müssen: „das würdt mein leib, hoc erit corpus meum". Es könnte auch vorkommen — und Brenz beruft sich auf eigene pfarramtliche Erfahrung in Hall — daß nach dem gesprochenen Wort dem Empfänger plötzlich etwas zustößt, so daß er das dargereichte Brot mit dem Munde nicht empfängt; sagt man da nun, das Brot sei nicht Christi Leib, „so hett der minister gelogen, als er gesagt: Nement, Eßent, das ist mein leib; wie kann er aber an dem wort Christi lügen?" Muß aber für dieses Intervall die Realpräsenz zugestanden werden, so auch für das aufbewahrte konsekrierte Brot; denn die Dauer der Zeit kann da keinen Unterschied machen. So gut wie eine in den Kot geworfene neugebackene Semmel doch eine solche bleibt, so gut behält ein konsekriertes, übrig gebliebenes und bis zur nächsten Abendmahlsfeier aufbewahrtes Stück Brot sein Wesen, Leib des Herrn zu sein.

Damit ist dann zugleich entschieden, daß auch die Ungläubigen den Leib Christi empfangen. „Incredulitas impiorum non facit fidem seu veritatem dei irritam." Ist es wahr, daß das Brot der Leib Christi sei, „so muß es der leyb Christi bleyben, es werde von einem unglaubigen oder glaubigen geeßen". Nur „die Güter" des Leibes Christi empfängt der Ungläubige nicht, d. h. das ewige Leben und die Vergebung der Sünden. „Aliud est rem aliquam accipere, aliud re frui et fructus eius percipere." Ein Fieberkranker, dem man süßen Wein gibt, genießt die Süßigkeit nicht, sie wird ihm vielmehr Bitterkeit, aber der Wein an sich bleibt darum doch süß.[1]) Die Ungläubigen werden insofern an dem Leibe Christi

1) Damit wird also die Wertung des Sakramentes in das Subjekt verlegt, und es taucht wieder die für die Lutheraner peinliche Frage nach der Notwendigkeit der

schuldig, als der Unglaube eine Sünde ist; man soll sie daher vom Nachtmahle abschrecken. Gewiß ist das Nachtmahl allein den Gläubigen verordnet, aber Judas hatte sich doch unter die Gläubigen vermischt, und wenn eine Kuh einen Kübel Wein austrinkt, so bleibt der Wein doch Wein, und ein Buch bleibt Buch, auch wenn ein ungelehrter Bauer, der nicht lesen kann, darüber kommt. „Also dem gottlosen ist das brot des Nachtmahls kein leib Christi, dennoch bleibt er an ihm selbs der leib Christi . . ., ja, es wil unser Her Jhesus Christus villmer ehe, das der unglaubig sein leib entpfahe, den das sein wort ein luge sey." Der Glaube macht ja nicht aus dem Brot den Leib Christi, sondern das Wort Christi. „Macht es der glaub nit, so kan es der unglaub nit verhindern."

Aber wenn die Ungläubigen Leib und Blut Christi genießen, so müssen auch Mäuse und Ratten den Leib Christi essen, „wo sie etwan das brot des nachtmals kiften"? Brenz besitzt den Mut der Konsequenz auch dieser Frage gegenüber und bejaht sie.[1]) Im anderen Falle „muß der mauß kraft sterker und gewaltiger sein dan das wort unsers Herrn Jesu Christi". Mag die Bejahung noch so ungereimt sein, die Vernunft hat hier zu schweigen. „Wollan, es schick sich oder reum sich vor der menschlichen vernunft, wie es woll, so müssen ee wir einen ungereumbts und vor der welt ungeschickts zulassen, ee wir wolten dem warhaftigen und ewig bestendigen wort Gottes ein unwarheit und luge aufftrechen." Eher müssen die Mäuse „Leibesser" sein, als daß Christus als Lügner erfunden würde. Ja, Brenz versteigt sich zu Folgendem: wenn der Leib Christi sich nicht scheut, sich auf die Patene, eine goldene oder silberne Schale, legen zu lassen, wo doch Gold und Silber zu von Gott verabscheuten Sünden führt, warum sollte er dann Scheu tragen vor einer Maus, wo doch „gegen Gott zu rechnen ein mauß eine edlere creatur, die weyl sie das leben und animam sensitivam von gott entpfangen dann silber und goldt, quae carent anima sensitiva et ideo minoris coram Deo estimationis sunt"!! Der Genuß seitens einer Maus ist nicht so schlimm wie seitens eines Ungläubigen und Unwürdigen[2]); denn diese „verunehren" ihn, die Maus nicht „auß mangel des unverstands". Gott, der alles in allem erfüllt, kann auch „die mauß mit seiner herrlichen majestet erfüllen". Aber Brenz lenkt alsbald ein: da die Maus keinen Verstand und keine unsterbliche Seele hat, sich infolgedessen weder versündigen noch beseligen kann an dem Brot des Leibes Jesu Christi, so darf man wohl

---

leiblichen Realpräsenz auf. Allerdings täuscht sich Brenz über diese Schwierigkeit hinweg dadurch, daß er „die Güter" mit der Sache unlösbar verknüpft: manet tamen illud vinum in se dulce. So bleibt der Leib Christi Träger der Sündenvergebung. Aber dann müßte sie der Ungläubige auch empfangen an sich, und nur nicht empfinden (wie er ja zwar süßen Wein empfängt, aber bitteren schmeckt); das käme auf Magie hinaus. Der Vergleich hinkt also sehr bedenklich und beleuchtet die Schwierigkeit der Lage.

1) Vgl. noch ihre Verneinung durch Link oben S. 610.

2) „unglaubig und unwirdig" steht bei Brenz ohne Unterschied nebeneinander.

sagen: die Maus ißt nicht den Leib Christi, sondern das Brot, welches ist der Leib Christi; denn Beseligung und Versündigung hängen an Glauben und Unglauben, den die Maus nicht hat. Wurde dieser Gedanke scharf zu Ende gedacht, so hing wirklich der ganze Wert des Abendmahls am Glauben oder Unglauben des Empfängers und die leibliche Realpräsenz wurde überflüssig.[1]) Dann war die Verständigung mit den Zwinglianern da.

In der Tat streckt Brenz, eben noch der konsequente Lutheraner, Fühler in dieser Richtung aus. Er kann es verstehen, daß sein Widerpart „verneint[2]), (daß) bey dem Sacrament vergebung der sund zu suchen sey". Das ist sogar richtig, wenn man es richtig versteht. „Wan man wil de authoritate remissionis peccatorum reden, so ist sie allein bey unserm Herrn Got zu suchen . . ., wan man wil reden de merito et impetratione remissionis peccatorum, so ist sie allein zu suchen bey unserm Herren Christo . . ., wan man will reden de applicatione et incorporatione in remissionem peccatorum, so ist sie bey dem tauf zu suchen . . ., wan man wil reden de susceptione remissionis, so ist sie im glauben zu suchen . . ., wan man aber redt de confirmatione fidei in remissionem peccatorum, so ist sie bei dem Nachtmal zu suchen. Also das es war ist, bei dem nachtmal sey die vergebung der sund nit zu suchen intelligendo autoritate vel merito vel applicatione, sed modo(?)[3]) est verum intelligendo confirmatione." Wenn Luther schreibt, die Vergebung der Sünde sei bei dem Nachtmahl zu holen, „verstee ich nit anderst dan das er gmein, wie man im nachtmal den glauben auff die verzeihung der sund sterke und confirmire". Dann aber ist unmittelbare Einheit mit dem Gegner erzielt. „Welcher meinung ouch diser ist, so er schreibt, dis sacrament mach nit erstlich cristen und giebt niemands den glauben, sonder die vor gemachte Christen und den erlangten glauben sterkt es ymmerdar." Auch den Zwinglianischen Ausdruck, das Nachtmahl sei „ein Freudenfest'„ kann Brenz akzeptieren; denn „welchem steet es billicher zu (ein solches) zu halten dan einem betrübten beschwerten gwissen, auf daß es durch dises freudenfest seines leids ergözt und in ein freyd gesetzt werde". Hier schied die Frage nach der leiblichen Realpräsenz ganz aus, und beide Teile fanden sich auf religiöser Basis zusammen, wobei der Zwinglianer zugab, daß man im Abendmahl etwas empfange. Aber sogar wenn man der Realpräsenzfrage näher tritt, gibt es Einheitsmomente. Der Zwinglianer sagte, Leib und Blut Christi sei „ein gantz geistlich speys", „darumb man sie auch allein im glauben entpfahen muß". Brenz antwortet: „ist woll geredt, wan es wol verstanden wurdt". Nämlich „von dem genieß und nutzung, dem leib und blut Christi anhengig" verstanden, d. h. von der Sündenvergebung und dem ewigen Leben, so kann man die ja nur mit dem Glauben, also wirklich „gantz geistlich" empfangen. Gibt es nun daneben

1) Vgl. S. 765 Anm. 1.

2) So ist zu lesen; Hartmann-Jäger irrig: vermeint.

3) Hartmann-Jäger bieten non, was aber sinnlos ist. Man erwartet tantum.

auch „leiblich speis und trank“, so gibt doch Brenz unter dem Eindruck von Joh. 6 dem geistlichen Genießen einen so starken Nachdruck, daß das leibliche tatsächlich überflüssig wird. „Und also — d. h. auf Grund von Joh. 6, 54 — ist auch die essung des fleischs und bluts Christi[1]) an das ewig leben ganz und gar gebunden, es ist aber an das essen im nachtmal nit gebunden, dan an derselben essung kan man auch das urteyl, ja . . . die ewig verdamnuß essen.“ Das heißt: der Glaube ist das Entscheidende, weil durch ihn Sündenvergebung und ewiges Leben bedingt sind; diese Güter sind an das leibliche Essen (von Brot und Wein mit Leib und Blut Christi) nicht gebunden, woraus dann wieder die Frage sich ergibt, wozu dieses notwendig sei? Jedenfalls offenbart das Gutachten von Brenz in gleicher Weise Diskordie und Konkordie. Wenn Martin Frecht, der Ulmer Prediger, Jahresanfang 1529 an Bucer geschrieben hatte: „Einen eigensinnigeren und hartnäckigeren Mann habe ich wahrlich noch nie gesehen als ihn“[2]), so gab das trotz allem nicht den ganzen Brenz wieder. Ebensowenig sein Stillschweigen auf die ihm von Oekolampad zugesandte Antwort auf Luthers „Bekenntnis“.[3])

In einem merkwürdigen Kontraste zu seiner Übersetzung von Bugenhagens Psalter stand Bucers in vier Teilen herausgegebenes, im September 1529 abgeschlossenes eigenes Psalterwerk.[4]) Er schrieb zwar anonym als Aretius Felinus, aber die Anonymität diente nicht als Deckmantel gefährlicher Ketzereien, vielmehr nur dem Selbstschutze: das Werk war ein Vorläufer Calvinscher Arbeit und diente der Propaganda des reformatorischen Evangeliums in Frankreich.[5]) Bucer beschränkte sich auf die sachliche Erklärung und ließ nur hie und da kleinere Exkurse einfließen. Daß er seine Abendmahlslehre nicht verleugnete, ist selbstverständlich, aber daß er sie geflissentlich in den Vordergrund rückte wie ehedem, darf man nicht behaupten. Wir sagen, heißt es zu Psalm 4[6]), in der h. Eucharistie feierlichen Dank für Christi Opfer und wiederholen es gleichsam in frommer Erwähnung (pia commemoratione) und Danksagung. Als Beweis dienten

1) scilicet: im Glauben.

2) Hartmann-Jäger I, 170. Vgl. ebenda die Klage Brenzens über M. Fürfeld.

3) Denn das wird die bei Hartmann-Jäger I, 170 erwähnte „Apologie“ sein.

4) Bibliographische Beschreibung bei Mentz: Bucerbibliographie Nr. 23 (Exemplar der Stadtbibliothek Zürich). Zu der Entstehungsgeschichte des Psalterwerkes vgl. Herminjard III Nr. 223, 256 und meine Schrift: H. Zwinglis Bibliothek (1922) S. *7 Nr. 42. Zwinglis Urteil über das Buch gibt Pellican im Briefe an Bucer vom 6. August 1529 (Simmlersche Sammlung): „Legit Psalmos tuos Zwinglius et placet plurimum filum translationis. Ceterum explicationem non vacabat perlegere, sed mandavit mihi legendam . . . Judicium tuum de moderandis non nihil dogmatibus Lutheranis valde probo, quandoquidem multa potuerunt ab initio mitius et persuasibilius proferri, nisi libido novandae dictionis intercessisset.

5) Das Urteil Luthers darüber von 1538 s. Tischreden, WA. Bd. 4 Nr. 4185: M. B. Psalterium evulgavit alieno nomine Aretii Felini, quo facto ingenium suum improbum et arrogans satis indicavit.

6) Bl. 38a.

katholische Autoritäten, das geistliche Recht und Thomas von Aquino![1]) — sie waren hier zweckdienlich. „Wer den Tod des Herrn verkündet, bis er kommt, aus wahrer Christusreligion (ex vera Christi religione), wird so mit Blut und Leib des Herrn erquickt, so durch die fromme Betrachtung ... neu geboren ..., daß er sich ganz dem Willen des Heilandes hingibt ... Wer diesen Glauben entbehrt, nimmt unwürdig an diesem Mysterium teil und ißt und trinkt sich das Gericht.“ Zum 22. Psalm[2]) spricht Bucer von „jenem lebenspendenden Mahl des Fleisches und Blutes Jesu Christi.“ „Wer davon sich nährt, indem er glaubt, daß ihm dadurch das ewige Leben erworben sei, den kann nimmermehr hungern noch dürsten“. Das im Psalm (V. 27) verheißene selige Mahl wird in der h. Eucharistie nicht sowohl repräsentiert, als ausgeführt, was deren Gemüt recht erfährt, die unwürdig anwesend sind und sich den Tod essen. Was ist die Eucharistie anders als eine Art festliche Gratulation zur Inauguration und Erhöhung unseres Königs Jesus Christus? Wenn wir nämlich seinen Tod verkünden und erwähnen, zu welcher Macht er seitdem (ab illa morte) erhöht wurde, so feiern wir sicher das, worin unsere ewige Erlösung und unser Heil besteht . . . wir erinnern uns daran, daß wir zu Söhnen und Erben Gottes adoptiert sind.“ Auf die im Abendmahlsstreit bedeutsam gewesene Stelle 1. Cor. 10, 4[3]) kam Bucer zu Ps. 78 zu reden[4]): „gewisse Leute verstehen unter dem geistigen Fels, aus dem die Väter tranken, wie Paulus schreibt, Christus selbst, durch Glauben ergriffen (per fidem haustum), aber sie bemerken nicht, daß Paulus uns zum Exempel, dami wir nicht ohne Frömmigkeit auf die Ceremonien vertrauen, erwähnt, daß alle Väter aus dem geistigen Felsen tranken, und doch nicht alle Got gefielen, vielmehr wegen ihrer Gottlosigkeit in der Wüste umkamen. Wer Christus trinkt, kann niemals mehr nach Gütern dürsten“. Die Worte gehen offensichtlich gegen Luther[5]), und Bucer spitzt sie wiederum scharf darauf hinaus, daß nur der Gläubige wirklich „Christus trinkt“, nicht aber „alle“.[6]) Ausdrücklich aber, zur Vermeidung eines Verdachtes auf leibliche Realpräsenz, fügt er bei, Christus sei (nur) durch jenen Felsen „repräsentiert und angedeutet worden“. Bucer hat damit jetzt erfaßt, daß Luthers Deutung trotz aller „Geistigkeit“ die leibliche Realpräsenz nicht ausschloß. Natürlich führte die kritische Stelle in Psalm 110 zu einer Erläuterung des Begriffes „Rechte Gottes“. Bucer faßt sie als regnare super omnia.[7]) Und zwar ist Christus als Mensch in dieser Weise erhöht; dank dieser evectio hominis Jesu präsidiert er in der unsichtbaren

1) De Con. dist. 2 cap. Cum frangitur, Thomas v. Aquino: Summa theologiae p. 3 quaest. 73.

2) Bl. 129ᵇ. 3) Vgl. oben S. 496 u. ö. 4) Bl. 282ᵇ. 5) Vgl. oben S. 496 f.

6) Aber Bucer kann seinen Gedanken nicht recht klar machen; ihm macht Schwierigkeit das: patres omnes de spirituali petra biberunt. Er kann diese Allgemeinheit nur retten durch die gekünstelte Negation: keiner ist durch Ceremonien gerettet worden.

7) Bl. 341ᵇ.

Glorie Gottes. Sehr klug hatte der Straßburger damit gerade den entscheidenden Punkt, die Bewegungsfreiheit, daß ich so sage, des erhöhten Menschen umgangen; diese Formulierung brüskierte weder Luther noch Zwingli.[1] „Wie Melchisedek, heißt es weiter[2]), Abraham und den Seinen Brot und Wein brachte, sie zu erquicken, so gab Christus den Seinen Brot und Wein vom Himmel, lebendig und lebenspendend, nämlich sein Fleisch und sein Blut.“ Über das Wie? schweigt Bucer. Kurz, er vergab sich in diesem Kommentar tatsächlich nichts, aber er propagierte auch nicht.

Schon aber hatte Bucer einen anderen, entscheidenden Schritt getan: die Vorlegung eines Unionsprogramms. „Am letsten des Augsts“, mit einem Vorwort vom 21. Juni versehen, verließ 1528 Wolf Köpphels Presse in Straßburg die „Vergleichung D. Luthers und seins gegentheyls vom Abentmal Christi. Dialogus.“[3]) Ende Juli war ein Exemplar in Zürich, „Zwinglius besichtiget es“, von dort kam es durch Joh. Vogler in die Hände Vadians.[4]) Dem hatte freilich der Verfasser selbst schon am 7. Juli das Buch zugesandt.[5]) Es war wirklich, wie auf dem Titelblatt beigemerkt war, „ein freundlich Gespräch“. Auch formell hübsch, gewandt, ja stellenweise humoristisch komponiert. Dem Freunde Ambrosius Blarer gab der Verfasser am 13. September 1528 mit Zusendung eines Exemplars unzweideutig den Zweck an: „pro concordia in causa eucharistiae scripsi“.[6]) Als Vertreter des Luthertums erscheint im Dialog ein Nürnberger, Seboldt; „Arbogast, der die ander Person ist, tregt für die Gegenmeinung mit ihren Argumenten, doch nur den vornehmsten, und dasselbig auch mit christlicher Sittsamkeit und Lindigkeit“ — es ist Bucer selbst. Ihm steht die Gattin zur Seite, die sich freut, den Fremdling zum Abendimbiß einladen zu können. Reizend eröffnet der Verfasser eine Einschau in sein Studierzimmer: „Siehe, wie eine feine Liberey ist das, ich bin wohl in diesem Stüblein gewesen, daß es voller Schuld- und Rechenbücher lag, nun ist's Alles voller Theologie.“ Aber, o Schrecken, als der Fremdling den Blick auf die Bücher Luthers heftet, bricht er in den Ruf aus: „o Gesellschaft, Du läßt des Luthers Bücher gar bestaubet werden, ich sehe wohl, er schmecket Dir nimmer“. Worauf sich Arbogast-Bucer energisch verteidigt: „Ich lies noch oft im Luther, das Stüblein ist sonst so staubig, Du siehst doch, daß die andern Bücher ebenso staubig sind.“ Ein klein wenig ließ hier Bucer doch wohl den Schalk spielen!

---

1) Es hieß zwar Bl. 342 gelegentlich: habitat divinitas corporaliter, nempe caro Christi, in ecclesia credentium, aber es fehlte da jede polemische Spitze.

2) Bl. 343.

3) Vgl. Baum: Capito u. Butzer S. 592 Nr 17, Mentz Nr. 20, 20a (Exemplar der Stadtbibliothek Zürich).

4) Joh. Vogler an Vadian 22. Juli (Briefsammlung Nr. 531).

5) Briefsammlung, Ergänzungsband Nr. 15.

6) Schiess I Nr. 124. Enders 6 Nr. 1362 Anm. 3.

Der Dialogus war gedacht als eine Antwort auf Luthers „Bekenntnis vom Abendmahl“: „Gar nahe alles, so D. Luther in seinem letzten Buch ‚Bekenntnis‘ genannt, vorgebracht hat, wird hierin gehandelt, wie das zu Erkenntnis der Wahrheit und christlichem Frieden dienet.“ Der Name des Verfassers stand nicht auf dem Titel, sondern am Schluß der Vorrede, und wenn Bucer sich entschuldigte bei Zwingli, in der Vorrede zu seinem Zephanjakommentar nicht energischer die Abendmahlssache verfochten zu haben[1]), so ist es schwerlich Zufall, wenn nichts von einer Übersendung dieses Dialogs an den Zürcher Freund verlautet. Bucer wußte: auch Zwingli hatte seinen Kopf, nicht nur Luther. Als Motto gab Bucer seiner Schrift Phil. 2, 1f. in der Verdeutschung: „ist irgend eine Vermahnung in Christo, irgend ein Trost der Liebe, irgend eine Gemeinschaft des Geistes, irgend Herzlichkeit und Barmherzigkeit, erfüllet meine Freude, daß Ihr auf eins gesinnet seiet, habet gleiche Liebe, eines Muts und eines Sinnes, daß Ihr auf nichts, noch Zank und eiteler Ehre gerichtet seid, sondern aus Demut halte jeder unter Euch die andern für mehr. Ein jeder schaue nicht auf das Seine, sondern was den andern zuträglich ist“. Den Christen gebührt, so führte die kurze Vorrede aus, alles, was ihnen möglich ist, zu versuchen, um unter ihnen entstandenes Ärgernis und Spaltungen zu verhüten. Solche müssen zwar kommen, aber wehe dem, durch den sie kommen! Gott ist Zeuge, daß Bucer den Dialog geschrieben hat, „ob ich, wo nicht vielen, doch etlichen Ursache geben möchte, sich im Handel vom Abendmahl Christi unärgerlich zu halten, Spaltung zu fliehen und zu christlicher Einigkeit sich zu begeben“. Nichts soll uns höher angelegen sein, „denn daß wir unter uns und in ihm eins seien“. Und schon deutet Bucer leise an, wo denn zwischen den Streitenden auf alle Fälle ein Einigungsmoment liegt: „beide handeln sie als Mittelleute, die gern von Gott und nicht nur von Menschen wollten gelehrt sein und sich deshalb an keine Menschen ganz begeben haben“. Beide Teile wollen in Gott und seiner Offenbarung gegründet sein. Es geht aber nicht nur um die Führer, vielmehr ermahnt Bucer jeden Leser, „daß auch Du Fleiß anlehnst, Ärgernis und Spaltung, wo Du kannst, unter den Kindern Gottes hinzulegen“.

In 24 Punkten wird die Materie des Streites durchgesprochen, und keck setzt Bucer sofort die Behauptung an die Spitze: „Wie D. Luther und sein Gegenteil von der Gegenwärtigkeit Christi im Abendmahl der Christen eins seien.“ Wir erinnern uns[2]): so hatten die Straßburger von Anfang an geurteilt, und sie hatten ihr Urteil begründet mit Luthers Begriff der „sakramentlichen Einigung“. So auch jetzt.

Arbogast beginnt die Erörterung mit dem Bekenntnis, daß den Straßburgern Luthers „Büchlein“ — das Bekenntnis vom Abendmahl — „gefällt, wie es ist“, weil er nach fleißiger Lektüre nur seine frühere Meinung

1) Siehe oben S. 747f. 2) Oben S. 645.

bestätigt gefunden hat, „daß D. Luther in der Hauptsumm, von der Gegenwärtigkeit Christi im Abendmahl, nicht anders halte denn eben unsere Prediger". Auf die erstaunte Frage des Nürnbergers, wie das möglich sei, gibt ihm der Straßburger ein Exemplar des Lutherbuches in die Hand, er selbst nimmt auch eines, neben beiden liegt die Bibel, „die muß gemeiner Obmann sein" — das Vorbild der erhofften Disputation! Nun fixiert Arbogast den Streitpunkt, scharf und klar: „Du weißt, daß die ganze Disputatz darauf beruht, D. Luther will, daß diese Wort: ‚das ist mein Leib' etc. also sollen verstanden werden, daß in Kraft derselbigen, wenn sie über Brot und Wein gesprochen werden, das geschehe mit oder ohne Glauben, sei alsbald der Leib Christi leiblich im Brot und sein Blut leiblich im Trank. So halten die Unsern, die Wort seien also zu verstehen, nicht daß man wollte aus ihnen schließen, daß der Leib Christi leiblich im Brot des Abendmahls und das Blut im Kelch sein müsse, es wäre Glaube da oder nicht, sondern wo die Gläubigen durch die Zeichen und Worte des Todes Christi im Abendmahl erinnert, glauben und danken dem Herrn, daß er sein Leib und Blut für sie gegeben hat, daß sie alsdann durch den Glauben und im Geist den Leib Christi und sein Blut wahrlich haben und nießen, daß wie das Brot und der Wein leiblich, also der Leib und das Blut Christi geistlich genossen werden." Der Nürnberger — und wir pflichten ihm bei — gibt zu, daß die Straßburger so denken, und der gewiegte Politiker und geschickte Literat Bucer schlägt sofort die Brücke hinüber nach der Schweiz, wenn er den Nürnberger diese Ansicht bei Oekolampad gefunden haben läßt. Tatsächlich verneinen die Gegner nicht, daß Christus „wahrlich" im Nachtmahl genossen werde.[1]) Auch die Luthersche Meinung findet Seboldt richtig wiedergegeben — wiederum mit Recht. Aber wie will Arbogast beide eins machen?! Er weist darauf hin, daß Luther selbst die Worte: ‚das ist mein Leib' nicht „schlecht also wie sie liegen ohne einen Tropum, das ist Veränderung der Rede, verstanden sein läßt". Beweis: Bogen v. am letzten Blatt[2]) sagt Luther, es sei eine Synekdoche in diesen Worten; „nun, Synekdoche ist ein Tropus, eine Rede, vom gemeinen, einfältigen Gebrauch etwas geändert". Man sagt wohl statt Synekdoche bei den von Luther gebrachten Beispielen auch Metonymie, „einen andern Tropum, den man eine Nachnehmung verdeutschen möchte", aber an dem Namen liegt nichts, Tatsache ist, daß Luther

1) Hier bietet der Text offenbar einen bösen Druckfehler. Es heißt: „In denen hab ich wol vernommen, das es der ewern halb die meynung ist, wie du angezeygt hast, und nit als man jhn zumessen wil, das sie vermeynten Christum im nachtmal warlich genossen werden." Diese Orthodoxie hat man den Straßburgern schwerlich vorgeworfen! Der Druckfehler begegnet im folgenden noch einmal. Man käme um den Druckfehler nur so herum, daß man den Satz „das sie vermeynten etc." anschließt an „das es der ewern halb die meynung ist"; das ist immerhin möglich. Dadurch würde auch die zweite Stelle entsprechend sich erklären.

2) Vgl. WA. XXVI, 441 f.

die Worte nicht „einfältiglich“ versteht, so, wie sie lauten.[1]) Seboldt muß zugeben, daß Luther einen Tropus gebraucht, sieht damit aber die Einigung noch nicht gewonnen. Arbogast läßt ihn nunmehr die Stelle von der „sakramentlichen Einigkeit“ vorlesen[2]) und argumentiert: Luther bekennt hier, daß Brot und Leib Christi im Abendmahl nicht ein Ding dem Wesen und Natur nach werden wie etwa in der Trinität Vater, Sohn und h. Geist oder wie bei Christus selbst göttliche und menschliche Natur in persönlicher Einigung. Sakramentliche Einigkeit kann vielmehr — geschickt läßt Bucer den Lutheraner es aussprechen — nur bedeuten: zwischen dem Brot und dem Leib des Herrn ist eine Einigkeit wie zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten, zwischen dem Bild und dem „Verbildeten“. Wie etwa der „Überschritt“ durch das Osterlamm „verbildet“ wurde, „und war da auch eine sakramentliche Einigkeit, darum wird das Osterlämmlein in der Schrift der Überschritt genennet“, dabei war aber doch das Lämmlein „nur desselbigen ein Gedenkopfer“. „Also sagen auch nun unsere Prediger, das Brot des Abendmahls sei wahrlich der Leib Christi, aber, wie Luther sagt, nicht natürlich, daß des Brots und Leibs eine Natur sei und Wesen, nicht persönlich, daß die zwei in einer Person, wie die Gottheit und Menschheit in Christo, eins wären, nicht auch förmlich, daß der Leib Christi wollt eben in der Form und Gestalt erscheinen und wirken, sondern sakramentlich, daß das Brot und der Trank seien Sakrament, heilige Zeichen und Vorbildungen des Leibs und Bluts Christi, dadurch samt den Worten der Gläubigen Herzen erwecket werden zu glauben, daß sie durch den Leib und das Blut Christi erlöset seien.“ Darin sieht der Straßburger die Einigkeit hüben und drüben, und zur Verstärkung seiner Beweisführung mahnt er den Nürnberger, „im Unterricht der Visitation im Churfürstentum Sachsen im quatern c. des kleinen Drucks am dritten Blatt“ nachzulesen[3]), „so siehest Du, daß sie hell und dürr sagen, daß die Zeichen und Worte nur das Herz zu glauben ermahnen und erwecken“. — So geschickt Bucers Argumentation ist, unschwer erkennt der Leser, daß hier alles am Begriff „sakramentliche Einigung“ hängt und auch hängen soll, daß Bucer dabei aber nur in der negativen, nicht in der positiven Bestimmung sich mit Luther decken kann. Gerade

1) In diesem Zusammenhange macht Bucer eine interessante Mitteilung über die ökonomische Lage der Schulmeister in Nürnberg und Straßburg: in Nürnberg sind „die gelehrten Männer reichlich besoldet, der geringste unter ihnen hat Jahrs 100 Gulden“, in Straßburg „haben unsere Herren nicht so mit reichlicher Besoldung die Sache noch angegriffen“.

2) WA. XXVI, 442 23–28 („am dritten blat des quaterns v nicht weit vom anfang“).

3) Vgl. WA. XXVI, 217. Es spricht wieder für Bucers großen Ernst in der Erfassung der Ansicht Luthers, daß er gerade diese Stelle zitiert. Denn hier hat Luther gewiß die leibliche Realpräsenz vorausgesetzt, aber er vertritt hier ganz den früheren Standpunkt, daß das Genießen des Sakramentes — er sagt nicht: das Genießen von Leib und Blut Christi — „ist ein Zeichen des Trosts und der Vergebung der Sünden“. Vgl. dazu Graebke S. 56ff.

die hatte Luther vermieden; „sakramentlich" band für ihn Brot und leiblichen Leib Christi zusammen in einer mirakulösen Weise, die eben nicht erklärt werden konnte. „Sakramentlich" war das sich einstellende Wort, wo Begriffe fehlten, aber niemals im Sinne Bucers = signum pro signato. Und wenn er das Sakrament „Zeichen" nannte, so war es ihm niemals bloßes Zeichen im Sinne Bucers.

Es macht Bucer Ehre und spricht für den ehrlichen Ernst seiner Darlegungen, daß er den Lutheraner sich noch nicht zufrieden geben läßt, vielmehr nunmehr (Punkt 2) erörtert, „wie weit sich strecke sakramentliche Einigkeit, und vom Namen Sakrament". Seboldt gibt zu, daß Luther zwischen Brot und Leib Christi weder eine persönliche, noch eine natürliche, noch eine förmliche Einigkeit bestehen läßt, aber er kann sich unter sakramentlicher Einigkeit nichts Rechtes vorstellen.[1]) „Etliche unsrer Prediger zu Nürnberg wollen den Namen Sakrament nicht hören." Dem begegnet Arbogast durch den Hinweis darauf, daß Luther die Bezeichnung des Abendmahls als Sakrament „von Herzen gern" zulasse.[2]) Nach dem Sinn des lateinischen Wortes bedeute es, „daß wir dadurch uns christlicher Gemeinde verbinden und als viel als christlich leben dadurch geloben"; der Straßburger streckt dabei wiederum einen Fühler hinüber zu den Schweizern aus, wenn er dafür auf Zwinglis Commentarius de vera et falsa religione verweist[3]), erhält aber die scharfe Absage: „Lieber, der Luther warnet mich, ich soll seine Bücher meiden als des höllischen Satans Gift, denn der Mensch sei gar verkehrt und hab Christum rein ab verloren." So lenkt Arbogast zu Luther zurück und erzielt das Zugeständnis, daß dieser „Sakrament für Zeichen braucht". Sofort schließt er weiter: „so Luther denn aus dem Brot und Leib des Herrn nicht weiter ein Ding machet denn sakramentlich, so geben diese Worte (sakramentliche Einigung), daß Brot und Leib nicht weiter ein Ding wären denn wie Zeichen und das Verzeichnete" . . . „daß das Brot der Leib Christi geheißen werde eben wie S. Petrus Bild S. Peter". Aber Luther wolle doch, daß der Leib Christi leiblich im Brote sei?, hält Seboldt unter Berufung auf Luthers „Glaubensartikel" am Schluß des Buches — mit Recht — vor. Arbogast antwortet: das mündliche Essen gebe Luther dem Leib nicht in seiner Natur, sondern nur dem Brot zu, und dem Leib Christi „von Brots wegen, oder mehr: um der sakramentlichen Einigkeit willen, derenhalben dem Leib zugegeben wird, das doch nur dem Brot zusteht". Überraschend schnell ist nun Seboldt überzeugt, sogar mit Worten Luthers: „Also fortan ist es recht geredet, wer dieses Brot angreift, der greift Christus' Leib an, und wer dieses Brot isset, der isset Christus' Leib, wer dies Brot mit

1) „wie weit aber er eben dieß Einigkeit verstande, ist ime nicht zu wissen."

2) „im quatern i am 4. blat." Das Zitat stimmt aber nicht mit dem Urdruck. Vgl. WA. XXVI, 335f. Ob Bucer eine andere Ausgabe benutzte oder frei zitiert — der Sinn des Gedankens findet sich bei Luther —, bleibt offen.

3) Vgl. III, 761.

Zähnen oder Zungen zerdrücket, der zerdrückt mit Zähnen oder Zungen den Leib Christi, und bleibt doch allwegen wahr, daß Niemand Christus' Leib siehet, greifet, isset oder zerbeißet, wie man sichtbarlich ander Fleisch siehet oder greifet oder zerbeißet. Denn was man dem Brot tut, wird recht und wohl dem Leib Christi zugeeignet um der sakramentlichen Einigkeit willen." [1]) M. a. W.: Alles vom signum Geltende darf vom signatum ausgesagt werden. Wie Johannes, so ergänzt Bucer, nur die Taube wirklich sah, sein Gemüt aber auch den h. Geist, so entsprechend beim Abendmahl, und „wenn man nun wollte auch also reden lassen vom Leib Christi, möchtens die Unsern wohl leiden . . . Alsdann aber würde es den Verstand haben: der Leib Christi würde mündlich gegessen, d. i. das Brot, des Leibes Sakrament, würde leiblich gegessen. Wenn man also reden und die Sache verstehen will, so sind wir je eins". Man müßte jeweilig bei derartigen Formulierungen die nötigen Erklärungen geben. Z. B. wenn man sagt: ich habe heute den Leib Christi mit den Zähnen zerbissen, so ist zur Vermeidung von Mißverständnissen beizusetzen: „ich habe das Brot zerbissen, das sein Leib genannt wird, von wegen daß es des Leibs Sakrament ist". Eine wörtliche Auffassung jener Worte würde ja zu Absurditäten führen, denn: „man verdauet auch das Brot, sollte ich darum das auch dem Leib Christi zugeben?!" Es wäre aber gut, jene Redensarten überhaupt zu meiden, um der Mißverständlichkeit willen, zumal ja auch Paulus vom „Essen des Brotes", nicht vom Essen des Leibes redet. „Aber, so trumpft Arbogast zum Schluß auf, daß der Leib Christi wahrhaftig im Abendmahl da sei, das bekennen wir gern. Denn wo nur zwei oder drei versammelt sind im Namen des Herrn, da ist er mitten unter ihnen." Seboldt ist sichtlich betroffen: „Ich weiß schier nicht, was ich sagen soll; ich kann wohl vermerken, daß wir nicht so weit von einander wären, wenn wir einander recht verstünden." Wie kann solcher Mißverstand und solche Zweiung unter Leuten sein, die doch „zu allen Seiten begehren, die Ehre Christi zu fördern?" — Gut hat Bucer auf diese Weise die Diskussion weitergeführt. Man muß ihm auch ein gewisses gutes Recht zubilligen: es lag in Luthers Unvermögen, den Begriff „sakramentliche Einigung" wirklich klar zu machen. Die von Seboldt zitierten Lutherworte konnte, so wie sie dastanden, Bucer mit bestem Gewissen unterschreiben; die hier von Luther — wir stellten früher fest: unter dem Druck der gegnerischen Argumente — vollzogene Abladung alles Sinnlich-Konkreten auf das Brot traf mit Bucers Gedanken tatsächlich zusammen. Es ist unrecht, wenn man hier Bucer Sophisterei vorwerfen will; Einigungsmomente, und nicht unbedeutende, waren da. Trotzdem: si duo faciunt idem, non est idem. Einheit lag nicht vor, die von Luther festgehaltene leibliche Realpräsenz trennte.[2]) Bucer hat das gefühlt, und

1) Vgl. WA. XXVI, 442.

2) Das kommt darin zum Ausdruck, daß Luther (a. a. O.) Nikolaus II. lobt, weil er von Berengar das Bekenntnis forderte, er zerdrücke und zerreibe mit seinen Zähnen

wiederum ist er so ehrlich, dem Empfinden nachzugeben und tiefer zu bohren: die Erörterung geht weiter darüber: „wie verstanden werden soll, so man sagt, das Brot sei der Leib Christi leiblich, und der Leib Christi möge zumal mehr denn an einem Ort sein".

Arbogast sucht zu beweisen, daß Luther das Wort „leiblich" „nicht also leiblicher Weise verstehen will, wie der gemeine Mann pflegt", und greift zu dem Zwecke auf Luthers Erläuterung des „diffinitive" zurück.[1] Luther habe damit selbst zu verstehen gegeben, „ob schon Christus leiblich im Sakrament sei, so wolle er doch nicht sagen, daß er begreiflich da sei". Gerade diese leiblich-begreifliche Weise aber haben „die Unsern" stets bekämpft, während die Lutheraner „nicht genug gehabt haben, daß man die Worte ließ, wie sie liegen, daß das Brot der Leib Christi wäre, sie haben hier zugesetzt ‚leiblich, wesentlich, fleischlich, wie er von der Jungfrauen Marien geboren und am Kreuz gehangen ist'".[2] Lehnt also Luther jetzt die Begrenztheit des Leibes ab, so gibt er damit seinen Gegnern recht. Schlagfertig hält Seboldt entgegen, daß aber andrerseits[3] Luther sage, „er wolle in keinen Weg leugnen, daß Gottes Gewalt sollte so viel vermögen, daß ein Leib zugleich an viel Orten sein möge, auch leiblicher, begreiflicher Weise". Gewiß, so sagt Luther, meint der Straßburger, aber doch nur als potentiellen Fall göttlicher Allmacht denkt er es; für das Abendmahl redet Luther doch nicht von begreiflicher Weise im Brote, sondern von sakramentlicher. Zudem, wäre Christus begreiflicher Weise an vielen Orten, so hätte er viele Leiber, was aber Gottes Ordnung widerspräche, der ihm nur einen Leib gab. Das überzeugt Seboldt: „ich will dabei bleiben: Christus ist wahrer Mensch um unsertwillen geworden, hat wahren Leib, derselbig ist nirgend beschrieben, daß er zugleich an viel Orten leiblich begreiflich wäre". — Immer wieder profitiert Bucer von Luthers Negationen, in denen er mit ihm stimmt; sobald er aber seine Schlüsse daraus ziehen will, tritt die Differenz wieder zutage, mag auch Seboldt sich überzeugt erklären. „Nicht umgrenzt leiblich" hieß für Luther keineswegs: also nur geistig.

Es folgt die Diskussion über „die unbegreifliche Weise, wie Christus im Grabstein und in der Thüren, durch die er zu den Jüngern eingegangen ist, nach der Auferständnis war", d. h. in logischem Fortschritt die Diskussion über eine unbegrenzt-leibliche Realpräsenz. Hier verfällt nun freilich Arbogast in ziemliche Plattheiten. Wozu hätten die Engel

---

den wahrhaftigen Leib Christi, denn es werde ja das zerbissen, so der rechte, wahrhaftige Leib Christi ist und nicht schlecht eitel Brot; während hingegen Arbogast-Bucer betont: „Darum ist der Papst Nikolaus nicht also zu verteidigen. Denn man zerdrückt und reibt mit Zähnen das Brot, und nicht den wahrhaftigen Leib Christi."

1) Vgl. oben S. 628 f.

2) Bucer verweist dafür auf Luthers „Büchlein an die Waldenser", vgl. WA. XI, 431.

3) Gemeint ist wohl die Stelle WA. XXVI, 330 f. Aber Luther sagt dort Derartiges nicht, sondern verficht nur die Möglichkeit einer unbegrenzten leiblichen Ubiquität.

den Stein vom Grabe gewälzt, wenn der Herr „durch den Stein gewischet wäre"? Nirgends steht zu lesen, daß der Herr durch die Türe fuhr, vielmehr nur, daß er zu den Jüngern kam, als die Türen verschlossen waren, und, „wie, wenn er unsichtbarlich die Türen aufgetan und also sich augenblicklich mitten unter die Jünger gestellt hätte?!" Das mußte doch Christus möglich sein! (Seboldt gibt diese Möglichkeit zu.) Dann aber, so schließt der Straßburger schnell, ist es nicht gewiß, daß Christus leiblich in der Tür steckte, und damit wieder nicht gewiß, daß einmal zwei Leiber an einem Ort waren. Ist aber eine begrenzt-leibliche und unbegrenzt-leibliche Realpräsenz ausgeschlossen, so bleibt nur übrig eine geistige Allgegenwart, hingegen eine leibliche Lokalisierung: „Wie Christus allenthalben bei den Seinen sei, und nur im Himmel" (Punkt 5).

Christus besaß einen wirklichen Leib und konnte kraft desselben jeweilig nur an einem Orte sein. Folglich ist dieser Leib auch nach der Auferstehung lokalisiert, im Himmel, bis zu Christi Wiederkunft. Mit seinem Geiste und seiner Kraft ist freilich Christus überall. Den Rekurs auf das Wunder schlägt Arbogast damit zurück, daß das Wunder niemals gegen die Schrift sein könne. Wäre das Abendmahlsbrot auch Christi Leib leiblich gewesen, so hätte Christus zwei Leiber gehabt; denn mit einem Leibe saß er ja leiblich unter den Jüngern. Es kann sich nur um ein „Fürbild" beim Abendmahl handeln, so gut wie bei der Taufe (Punkt 6), die Wirkung liegt allemal bei Gott und ist nicht an das Sakrament gebunden. „Änderung des Herzens ist allein Gottes Werk und an unser Wort und Werk, sie seien wie heilig und göttlich sie wollen, gar nicht gebunden." Die erstaunte, aber berechtigte Frage Seboldts, was dann die Sakramente nützen?, beantwortet Arbogast dahin: „daß wir durch die ein äußerliche Gemein halten, dester bequemlicher das Wort der Ermahnung unter uns zu üben, und also neben dem Wort durch solche äußerliche Übung der Gnaden Gottes etwas erinnert werden". Damit fällt also der Wert der Sakramente ganz auf die subjektive Seite, wofern nicht Gott seine Gnade mit ihnen verbinden will, was ihm aber freisteht. Bucer streift also hier unmittelbar an die Grenze des Spiritualismus. Das Motiv dabei ist die Abwehr des Lutherschen (und Brenzschen) Gedankens, daß das Wort die Kraft besitze, den Leib Christi in das Brot zu bringen. „Nun müssen wir je vom Wort bekennen, daß es ein Geruch des Todes sei zum Tod, wo Gott nicht inwendig wirket." Andrerseits: „Freilich Du bekennest, daß das Wort mehr sei dann die Sakrament." Aber treffend spielt Bucer dagegen den früheren Luther aus, d. h. den Luther, dem das Sakrament ein verbum visibile war: „Wahrlich, ehe dieser Zank vom Sakrament erstanden, haben die Lutherischen nicht anders davon geredet und geschrieben, das wollt ich Dir an viel Orten der Lutherischen Schriften anzeigen." In ermüdender, von zahlreichen Wiederholungen durchzogener Diskussion sucht nunmehr Arbogast den Nürnberger zu überzeugen, daß „die Worte: das ist mein Leib, nicht mögen leiblich verstanden werden"

(Punkt 7). Dann wird 1. Cor. 10, 16 erörtert (Punkt 8). Natürlich steift sich hier der Lutheraner auf den Ausdruck „Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi". „So Paulus hätte hier nicht wollen von der leiblichen Gemeinschaft reden, so hätte er nicht dürfen eben die zwei Stücke Leib und Blut nennen, sondern wäre genug, daß er Christum genennet hätte." Aber Arbogast weiß geschickt zu widerlegen: die „Gemeinschaft" kann nur eine geistige im Glauben sein. „Christus selbst sagt: wer sein Fleisch und Blut nieße, habe das ewige Leben; daher wissen wir, daß Niemand des Leibs und Bluts Christi Gemeinschaft hat denn durch den Glauben, und darum ist's als ein Ding Gemeinschaft Christi und Gemeinschaft seines Leibs und Blutes. Aber, so im Abendmahl des Todes Christi Gedächtnis gehalten wird, so hat der Herr besonders seines Leibes Zeichen, das Brot, und des Blutes, den Wein, den Seinen gegeben. So sie solches in der Gemeinde nießen, haben sie leiblich Gemeinschaft des Brotes und Weins, geistlich aber des Leibs und Blutes Christi, wie die das Götzenopfer aßen leiblich des geopferten Fleisches, und geistlich aber der Teufel Gemeinschaft hatten." Die Gläubigen essen mit dem Brot Christum, aber nicht die Ungläubigen, ebensowenig wie diese Christum anziehen, wenn sie getauft werden. „Das rechte Christum Anziehen und Essen stehen beide im Glauben." Allen Einreden Seboldts gegenüber rekurriert der Straßburger darauf, Luther selbst habe oft geschrieben, daß Brot und Wein Zeichen des Leibes und Blutes Christi seien. Umgekehrt sagen die Straßburger: wer das Sakrament des Leibes Christi verachtet, der verachtet den Leib Christi selbst. So kommen sich beide Teile entgegen.

Es folgt die Besprechung des Relativsatzes: „der für Euch gegeben wird" (Punkt 9). Hier war Luthers Ansicht, die Arbogast rekapituliert, diese: wenn die Gegner behaupten, „so der Herr hinzugesetzt habe: der für Euch gegeben wird, so mußte er leiblich da sein, wie er für uns gegeben ist, das aber sei unmöglich, da ja Christus noch nicht in den Tod gegeben worden sei", so käme das dem Urteil gleich: der Schultheiß ist nicht mit seinen roten Hosen im Bad, darum ist er überhaupt nicht drin.[1]) Das bedeute „aus quod quale machen und accidens nehmen für substantia". Der Straßburger antwortet mit einem Gegenbilde: wenn ich sage: das ist mein Mantel, den ich Dir schenken will, so wird man das nur so verstehen, „ich wollte Dir eben denselben Mantel schenken in seiner Gestalt, Form und Farbe, wie ich ihn Dir zeigte und böte". Seboldt stimmt zu. „Nun, da der Herr saget: Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für Euch hingegeben wird, da hat er mit dem Wörtlein ‚mein' und dem Wörtlein ‚welcher' die Rede eben auf denselbigen leiblichen, sterblichen, tödlichen Leib, der am Kreuz für uns gegeben ist, gezogen und die leibliche Weise eingeschlossen . . . Das Wörtlein ‚quod' ‚der' oder ‚welcher' geht eigentlich eben darauf, darauf das Wörtlein ‚mein' . . . Darum will man die

1) Vgl. WA. XXVI, 301.

Worte: ‚Das ist mein Leib, der für Euch gegeben wird, schlecht leiblich verstehen und sagen, das Brot sei der Leib Christi leiblich, so muß das Brot eben der Leib Christi leiblich sein, wie er gekreuzigt worden ist, also sichtbarlich und empfindlich." Das ist aber unmöglich aus dem angegebenen Grunde; folglich sind die Worte tropisch zu verstehen. Christus kann nicht gemeint haben, „daß das Brot sollte derselbige Leib leiblich sein, sondern daß er denselbigen also . . . für sie in den Tod so gewiß geben wollte, als er ihnen das Brot zu essen gab, das er denn darum seinen Leib durch einen Tropum genennt hat, des es eine Vorbildung war, wie der Tauf auch die Anziehung Christi genannt wird, deren er nur eine Vorbildung ist". Seboldt verzichtet auf Entgegnung, mit der Begründung, daß er „kein Logikus" sei.

Er bringt statt dessen das Wort: „das Fleisch ist gar nicht nütz" vor (Punkt 10). Natürlich geht der Streit darum, ob der Spruch „vom Fleisch Christi verstanden werden soll oder vom fleischlichen Verstand?" Sehr geschickt bringt Arbogast den Nachweis, daß auch Luther „diese Worte vom Fleisch Christi ausgelegt hat". Und zwar „in einer Predigt über die Worte: mein Fleisch ist wahrlich eine Speise — das ist die oben S. 390 vgl. 406 besprochene, für die Beurteilung Luthers durch die Zwinglianer so wertvolle Predigt von 1524 — und danach wieder in der Postill über die Epistel in Septuagesima". Und hier nun ist für den Lutheraner besonders schwerwiegend, daß „dieser Teil der Postillen nach dem Büchlein wider die himmlischen Propheten ausgegangen", also neueren Datums[1]) ist. Es war in der Tat daran nicht zu rütteln, daß Luther Joh. 6, 55 u. 63 vom Fleische Christi verstanden hatte[2]) (womit freilich noch nicht die Ansicht Zwinglis und Bucers gegeben war.[3]) Der Nürnberger läßt sich daraufhin vom Straßburger Freunde die Meinung aufdrängen: „hat Christus nichts mögen nutzen, so er bei den Seinen leiblichen blieben wäre, so hätte es auch nicht nutzen mögen, wo sie ihn leiblich gegessen hätten". Er ist — das erläutert Punkt 11 eingehend — „leiblich und wesentlich nur an einem und (zwar) himmlischem Ort in der Herrlichkeit Gottes, durch seinen Geist aber und Kraft ist er allenthalben, besonders aber bei und in den Gläubigen". So hat er es bei seiner leiblichen Himmelfahrt verheißen. Dem Einwurf Seboldts, daß doch die Menschheit da sein müsse, wo die Gottheit sei, „sie wären sonst getrennt", begegnet Arbogast mit der feinen Gegenfrage: „Christus ist bei allen Gläubigen, verläßt sie nimmer, sie sind auch in ihm, sind sie darum allenthalben leiblich und wesentlich, wo er ist? Ist er nicht sowohl in den Christen in India als bei uns? Dennoch sind wir nicht leiblich und wesentlich in India, da er ist, und sind doch nimmer von ihm noch er von uns geschieden." Hier kam eben

1) Erstmalig 1525 gedruckt. 2) Vgl. EA² 17, 90 u. EA² 8, 97.

3) Vgl. oben S. 497 Anm. 2. Luthers Gedanken kamen auf die Paradoxie tatsächlich hinaus: mein leibliches Fleisch ist eine geistliche Speise. Seboldt empfindet ganz richtig Lutherisch, wenn er sagt: „Wir bekennen, daß es nicht nütz wäre, daß er sichtbarlich blieben und gegessen worden wäre, leiblich ist er aber blieben und wird gegessen und nützet auch.

für die geistige Fernwirkung Christi seine Menschheit überhaupt nicht mehr in Frage, und mißlich blieb nur, daß Bucer trotzdem das Zweinaturenschema festhalten wollte. Hier traf Seboldts Vorwurf den wunden Punkt: „Ei, Du bildest Dir die Sache grob vor, als ob er allenthalben und in allen Dingen wie Stroh im Sack wäre.“ Mit der Annahme des „glorifizierten, geistlichen Leibes“ kam der Lutheraner besser über diese Klippe herüber, blaßte freilich die Menschheit damit zu einem bloßen Schemen ab. Kein Wunder, daß die Erörterung über das Sitzen zur Rechten Gottes (Punkt 12) ergebnislos bleibt! Ein kurzer „Epilogus“ (Punkt 13) stellt das ausdrücklich fest. Dann geht die Disputation weiter zu der Frage: „wie dies Ort zu verstehen sei: Christus ist nicht hie noch da und: die Stunde ist, daß man den Vater im Geiste anbete“ (Punkt 14).

Der Straßburger spielt hier die historische Interpretation aus: Christus warnt vor künftigen Pseudomessiassen und sagt, seine Zukunft werde so offenbar werden wie der Blitz unter dem Himmel, daß man nicht sagen dürfe, er sei da oder da. „Darauf warten wir, und deshalb mag er nicht leiblich im Sakrament sein, sondern durch den Geist und im Glauben soll sein Reich in uns sein, bis er kommt, so offenbar als der Blitz.“[1]) Das geistliche Anbeten Christi hat erst nach der Himmelfahrt begonnen; daher konnte er zwar während seines Weilens auf Erden leiblich angebetet werden, aber nicht mehr jetzt, etwa im Sakrament.

Das Gespräch wendet sich nunmehr praktischen Fragen zu. Zunächst: „welcherlei Bücher die Obrigkeit zu verbieten habe“ (Punkt 15). Energisch, und zwar vom höchsten Gesichtspunkte persönlicher Glaubensgewinnung aus, legt sich Bucer ins Zeug für die Aufhebung der Bücherzensur. Läßt man den Gemeinden nicht selbständige Prüfung, so fällt sie in römisches Laufen am Priestergängelband zurück. „Soll eure Gemeinde glauben wie eure Prediger wollen, ohne eigene Erkenntnis göttlichen Willens, so ist's eben wie vor, da man glauben mußte wie die christliche Kirche, das ist: wie es den Pfaffen nützlich war.“ Der Nürnberger wirft ein: hat die Obrigkeit die Pflicht, falsche Propheten zu entfernen, wie darf sie ihre Lehre dulden?, gibt damit aber nur Bucer erneut Gelegenheit, bei der ganzen Streitfrage Wesen und Nebensache zu unterscheiden. Es kann keine Rede davon sein, daß die Zwinglianer „von Gott abwenden“, im Gegenteil, sie „weisen auf Gott, und ist allein ein Mishell etlicher Ort der Schrift, unverletzet beide der Hauptstück christlicher Lehre und guter Regierung gemeiner Polizei“. In solchen Fällen „soll ja das Urteil nach der Lehre Pauli (1. Cor. 14, 30) bei den Sitzenden

1) Bucer korrigiert in diesem Zusammenhange Luthers Übersetzung von Luk. 17, 20: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Geberden“; es müsse heißen: „das R. G. kommt nicht mit Aufmerkung. Daß er aber darauf sagte: Sehet, daß R. G. ist in euch, damit hat er vom Reich im Glauben geredet“. Als seinen Lehrmeister im Griechischen bezeichnet Bucer Erasmus. Der übersetzt in der Ausgabe des N. T. von 1519: „Non veniet regnum dei cum observatione . . . Ecce enim regnum dei intra vos est.“

allen sein". Man darf nicht dem Luther allein glauben, der von Zwingli sagt, er habe rein ab Christum verloren, und alle seine Lehre sei des höllischen Satans Gift. Gönnt man doch sogar einem Mörder eine Verantwortung! Aber der Nürnberger ist von Zwinglis Lauterkeit noch nicht recht überzeugt; Oekolampad zwar läßt er als „ein überaus fromm und gelehrt Mann" gelten, was der Straßburger freudig bestätigt: „Also ist er auch. Es soll's ihm auch Niemand Zorn lassen tun, weder Luther noch andere, wir haben keinen andern, der also alle drei Sprachen, Latein, Griechisch und Hebräisch könnte, und neben so hohen, großen Gaben rechter, wahrer Kunst so gar demütig und freundlich gegen jedermann sei" — damit war der Basler Reformator offen als der Vertrauensmann beider Parteien proklamiert. Aber, so meint Arbogast, Zwingli steht ihm nicht nach, „so gelehrt, so verständig, so treu, freundlich und demütig und dagegen so ernstlich tapfer und beständig, daß Gott wahrlich groß in ihm zu loben ist". Das verfängt freilich beim Nürnberger nicht recht: „Ja, darum, daß Du ihr Partei bist, so gefallen sie Dir sonst also wohl." Immerhin, als der Straßburger versichert, daß er und seine Freunde nicht leugnen, daß im Abendmahl „der wahre Leib und das wahre Blut genossen" werde, will er „mit guten Freunden bei uns Rede davon haben, ob man der Sache doch könne Rat finden, daß solches Scheltens und Lästerns etwas weniger würde". Der Rat ist tatsächlich schon gefunden: „daß ein mündlich Gespräch zum Frieden würde dienstlich sein" (Punkt 16).

Es ist eine feine Berechnung — tatsächlich nämlich eine Verkehrung der wirklichen Sachlage, den Wunsch zum Vater des Gedankens machend —, wenn Bucer den Lutheraner das Religionsgespräch vorschlagen läßt: „Wie wenn man D. Luther, die Euern und etliche andern möchte einmal zusammenbringen; vielleicht wenn sie sich mündlich unterrichteten, würde es besser mit ihnen. Wenn man in eine Zweiung kommt, so nimmt kein Teil des andern Schreiben also an, wie es geschrieben ist, hat auch oft einer eine Einrede, die bei ihm selbst nun unüberwindlich ist, die ihm doch mit einem Wort . . .[1]) möchte aufgelöset werden." Nicht minder fein ist es, weil einen versteckten Vorwurf enthaltend, wenn nun der Straßburger erwidert: „Das weiß ich aber, daß von den Unsern nur viel darauf gehandelt ist, und daß sie nichts Höheres begehren." Und nun plaudert er ein wenig aus der Schule, soweit das vor der großen Öffentlichkeit erlaubt schien.[2]) „Es haben auch große Leute (laß Fürsten und Herren sein) darauf gehandelt, aber als ich bericht werde, so hats der Luther und etliche andern der Seinen ganz abgeschlagen." Das kann der Lutheraner gar nicht glauben, aber Arbogast bestätigt ihm, daß es leider so sei; ja, geheimnisvoll deutet er an: „Ich hör, der Luther hat geschrieben einem Großen, der an ihn um ein solch Gespräch gelanget hat, es würde ver-

1) Hier ist das Zürcher Exemplar leider lädiert; der Sinn des zu Ergänzenden ist jedenfalls: so sie miteinander reden.

2) Vgl. dazu Bd. 2.

gebens sein, er würde Ja sagen und die Unsern Nein, man habe seine Büchlein, möge man lesen.“ [1]) Darüber gerät — wiederum feine Berechnung Bucers! — der Lutheraner geradezu in Erregung. Mit Schriften allein ist nichts gemacht, „ich halt davon nichts“, auch Paulus ist nach Jerusalem zum Verhör mit seinem Widerpart gekommen. „Wie kann der Luther also an seinen Brüdern, ja, an Gott verzagen, so sie seines mündlichen Berichts begehren? Er sollte doch einem Türken zu Willen werden!“ Gott erbarms!, so seufzen schließlich alle beide, und damit ist dem Straßburger Gelegenheit gegeben, nun gleichsam schon das Ergebnis des Religionsgespräches vorwegzunehmen, „Marburger Artikel“ zu formulieren, „worin als D. Luther und sein Gegenteil eins, und worin sie uneins sind“ (Punkt 17).

Die Übereinstimmung betrifft das „Hauptstück von der Gegenwärtigkeit Christi im Nachtmahl“ dank Luthers Begriff der unio sacramentalis, die den Leib Christi „ins Brot nicht localiter das ist: begreiflicher Weise setzet, sondern unbegreiflicher Weise, die er also verkläret (erkläret), daß sie fast auf der Gegenwärtigkeit seiner Wirkungen steht und nicht seines eiblichen Wesens“ — diese positive Fassung der Realpräsenz war ein wenig sehr schönfärberisch gehalten, es hing alles an dem Wörtlein „fast“, dem hüben und drüben ein sehr verschiedenes Gewicht beigelegt wurde.[2]) Wenn Luther, meint der Straßburger, dabei bleibt, „wäre er gar wohl zu dulden“. „Wie D. Luther Christum gegenwärtig lehret, nämlich sakramentlich, also lehren es auch die Unsern.“ Damit wird die ganze Differenz auf den Punkt konzentriert, „ob die Gottlosen auch Christum essen“ (Punkt 18). Wobei freilich Bucer nicht bemerkt oder nicht bemerken will, daß mit diesem Differenzpunkt, der doch nur eine Folgerung aus der Fassung der Realpräsenz war, auch die Übereinstimmung im „Hauptstück“ Täuschung war. Gern aber wird man dem Straßburger Anerkennung zollen, wenn er wacker für das Recht des Glaubens streitet und alles abweist, was die religiös-geistige Sphäre verläßt. Gegenüber dem auf den Buchstaben sich zurückziehenden Lutheraner: „der Herr heißt das Brot seinen Leib, so ist ers auch, so folget nun: wer das Brot isset, daß er auch des Herrn Leib esse, nun essen das Brot viele Ungläubigen, darum essen sie auch den Leib des Herrn“, spielt Arbogast sehr geschickt das Taufsakrament aus, um den Gegner mit der eigenen Logik zu schlagen.[3]) „Der Tauf ist eine Abwaschung der Sünde, und alle, die getauft sind, haben Christum angezogen. Es sind viel Ungläubige getauft, so werden auch viel Ungläubige von Sünden gewaschen und ziehen Christum an.“ Seboldt pariert mit Rekurs auf 1. Petr. 3, 21. Hier macht Petrus, nach-

1) Gemeint ist wohl ein Schreiben an den Landgrafen von Hessen, doch stimmt von den bis jetzt bekannten keines genau mit Bucers Inhaltsangabe überein.

2) Bucer läßt Arbogast sagen: „so kann ich seine Meinung nicht anders verstehen, denn daß sie eben eins sei mit dem Verstand der Unsern“.

3) „Ich will auch der Logic brauchen“.

dem er gesagt hat, das Wasser der Taufe mache selig, alsbald eine Unterscheidung: nicht das Abtun der Unsauberkeit im Fleisch macht selig, sondern der Bund des guten Gewissens mit Gott. „Darum erlangen allein die da glauben Abwaschung der Sünde und Anziehung Christi.“ [1]) Sofort verlangt der Straßburger eine analoge Unterscheidung auch für das Abendmahl. „Warum sagt Ihr denn nicht auch: wie der ohne den Geist Gottes getauft wird, Wasser allein und nicht Abwaschung der Sünde empfängt, daß also auch, wer ohne Glauben das Brot des Herrn isset, nur Brot, und nicht den Leib Christi esse?“ Dem gegenüber kann sich der Nürnberger nur auf das: es steht geschrieben zurückziehen; infolgedessen erörtern die beiden Disputanten die Einsetzungsworte, jetzt speziell von dem Gesichtspunkte aus, ob ihre Rezitation den Leib Christi ins Brot bringe, wie ja namentlich Brenz behauptet hatte. In ansprechendem, warm empfundenen Bilde sucht der Straßburger das zu bestreiten. „Lieber, wenn jetzund ein Vater von seinen Kindern in ein fern Land hinzöge und wollte etliche Jahre aus sein, letzet sich mit ihnen und schenkt ihnen etwan ein silbern Geschirr, brächt ihnen draus zu trinken und sagte: Sehet, den Kopf schenk ich Euch, das ist mein liebstes Kleinod, trinket alle draus, und tut solches, so oft Ihr zusammenkommt, mir zu Gedächtnis, wer würde da verstehen, daß die Kinder sollten die Worte des Vaters nachsprechen? Freilich Niemand verstünde mehr von Kindern erfordert sein, denn daß sie aus dem geschenkten Kopf zum Gedächtnis des Vaters, wenn sie zusammenkommen, tränken.“ Damit fällt also die Rezitation der Einsetzungsworte vollständig unter den Tisch, und Bucer glaubt tatsächlich dafür auch den Geschichtsbeweis erbringen zu können: „so liest man von Brotbrechen in Actis, nirgends aber vom Wiederholen der Wort Christi“. Begreiflicherweise führt der Lutheraner dagegen die Wiederholung der Einsetzungsworte 1. Cor. 11 ins Feld, wird aber belehrt, daß Paulus dabei nur „den Korinthern anzeige, wie Christus sein Abendmahl gehalten. Nirgend findest Du aber, daß er hab heißen, diese Worte des Herrn wieder sprechen“. [2]) Der Lutheraner verweist auf 1. Cor. 10, 16 „den Kelch, den wir benedeien“, wird aber zurechtgewiesen, daß „benedeien“ nicht „konsekrieren“, sondern „loben und danken“ heißt. Auf die Frage, ob und warum denn die Zwinglischen Prediger beim Nachtmahl überhaupt die Worte des Herrn zitieren, antwortet der Straßbnrger: „sie erzählen sie, daß man daraus lerne, wozu der Herr sein Nachtmahl eingesetzt hat, sprechen sie aber nicht über Brot und Wein, sondern zu den Ohren der Gläubigen“. Er gibt auf die spöttische Bemerkung: „sie möchten solchs auch wohl mit andern Worten tun“, die ehrliche, liturgiegeschichtlich interessante Antwort: „das tun sie auch; auf daß aber die Sache desto

1) Daß Luther selbst hier in Schwierigkeit geriet und wirklich das Sakrament „ungläubigen“ Kindern applizieren konnte, sei hier nur angedeutet. Näheres bei J. Gottschick: Die Lehre der Reformation von der Taufe, 1906.

2) 1. Cor. 11. 25^{b} wird also einfach ausgeschaltet!

herrlicher werde fürgebildet und herzlicher angenommen, nachdem sie haben erzählet, wie man des Nachtmahls sich brauchen solle, sagen sie: „Nun hörend aus den h. Evangelisten, wie der Herr sein Nachtmahl gehalten und zu halten befohlen habe; darauf erzählen sie beide der Evangelisten und des Herrn Wort.“[1]) Auf die Einsetzungsworte komme es nicht an, sonst müsse man sie ja „hebräisch“ sprechen, wie Christus sie gesprochen hat! „Wenn Gläubige im Namen Christi zusammenkämen, brächen das Brot und teilten unter sich den Kelch, verkündeten und preiseten seinen Tod, hätten die nicht Christum mitten unter ihnen und hielten wahrlich sein Abendmahl, ob sie gleich nicht eben die Worte, wie sie der Herr gesprochen, wiederholten?“ Man darf Christus nicht an andere Elemente und Buchstaben binden, „das Reich Gottes ist im Geist, nicht in Buchstaben“. Christus hat seine Abendmahlsworte nur an seine Jünger gerichtet, wahre Jünger Jesu aber sind nur die Gläubigen. Judas hatte am Leib und Blut des Herrn, sofern sie die Versöhnung bewirkten, keinen Anteil, Brot und Wein aber hat er sich zum Gerichte gegessen, genau wie ein Ungläubiger in der Taufe nur Wasser, nicht den Geist der Wiedergeburt empfängt. „Darum so gehen Judas auch diese Worte: ‚Nehmet, esset, das ist mein Leib‘ nicht an, noch jemand, der Christo nicht glaubt; das bestätigen die Worte vorher angezogen, daß der das ewige Leben hat, der des Herrn Fleisch isset und sein Blut trinket.“ Arbogast spielt zuletzt noch den Trumpf aus, daß es doch „Blindheit und Vermessenheit“ sei, wenn Luther den Judas, der doch „ein Teufel“ war, und die Katholiken Leib und Blut Christi genießen lasse, hingegen die Straßburger und ihren Anhang, von denen doch „so viele den Tod um Christus' willen so ritterlich erlitten, die dem Fleisch nach hätten gute Tage haben mögen, wenn sie Christum und vornehmlich die Wahrheit dieses Handels hätten verleugnen wollen“, nichts denn Wein und Brot genießen lasse. Und siehe da, Seboldt, dem dieser Punkt in Luthers „Bekenntnis vom Abendmahl“ stets besonders „schwer“ gewesen ist[2]), geblendet durch seines Gegners gewandte Dialektik[3]), legt das schönste Straßburger Bekenntnis ab: „wer an Christus glaubt, der hat das ewige Leben, der isset allein Christum; wer nicht glaubt, ist schon verdammt und hat dem Herrn alle seine Worte, Werke und Ordnung verkehret. Brot und Wein mag er essen, Christum aber, das wahre Himmelbrot, erschmecket er nimmermehr. Nein, des Orts bezeug ich mich frei, daß ich nicht Lutherisch sein will“. Ein aus tiefster Seele kommendes „Gott sei Lob, daß er Dir das zu erkennen gegeben hat“ entringt sich der Brust Arbogasts, die Parteiunterschiede sind über-

1) Vgl. dazu P. Hubert: Die Straßburger liturgischen Ordnungen S. 110f. (Bucer faßt zusammen).

2) Er fügt bei: „es sind unser viel zu Nürnberg, die oft andere haben widerstreiten wollen, der Luther wäre nicht der Meinung“.

3) Sofern nämlich Luther nur höhnend, nicht als objektive Tatsache gesagt hatte, die Gegner genössen nur Wein und Brot (nämlich: nach ihrer eigenen Meinung).

wunden, „wir wollen in allen Sachen nur Christen sein", die Union ist vollzogen. Das „Religionsgespräch" ist recht eigentlich beendet, nur als Nachzügler werden noch einige Nebenfragen angehängt.

Zunächst die Frage der Uneinigkeit unter den Zwinglianern.[1]) Diesen Trumpf hatte Luther ja immer wieder ausgespielt, zum Beweise, wie der Nürnberger ganz richtig sagt, „daß Euch kein guter Geist treibe". Der Straßburger weist darauf hin, daß alle die Verschiedenheiten in der Deutung der Einsetzungsworte nur dem Erweis der einen gemeinsamen Wahrheit dienen, „daß Christus nicht möge leiblich zu Brot oder ins Brot gesetzet werden, und daß deshalb die Worte nicht mögen also schlecht, wie sie lauten, verstanden werden". Dabei fallen einige Späne gegen Luther und die Seinen. „Sie sind auch Adamskinder. Wer aber der Wahrheit selbst will gewiß sein und allen Dingen selbst nachfragen, der findet, daß liber fallaciarum auch in Luthers Logika gestanden ist und freilich eben in dieser Sache."

Weiter wird „der Schlesier Meinung erörtert (Punkt 20), die der Nürnberger von der schließlich als einheitlich zu begreifenden Ansicht Oekolampads und Zwinglis besonders abhebt. Sie gefällt aber Arbogast „fast (sehr) wohl". Warum? „Sie sehen an, daß Christus sich hat Joh. 6 ein wahres Brot und Speise geheißen; demnach, da der Herr sagt: ‚das ist mein Leib', verstehen sie, daß der Herr habe wollen anzeigen, daß sein Leib ein Brot, das ist: eine wahre Speise, sein Blut ein wahrer Trank sei. Sie sagen . . ., daß das Brot und Wein Vorbildung seien des Leibs und Bluts Christi, dabei die Christen erinnert werden sollen, daß Christus' Fleisch und Blut ihrer Seelen Speise, Führung und Erlösung seien zum ewigen Leben." Das dünkt Seboldt „nicht übel geschworen". Aber die Umkehrung der Einsetzungsworte? Arbogast belehrt, daß die Schwenckfelder „nicht umkehren, sondern sagen, der sie umkehrte, möchte vielleicht die Sache besser verstehen", sie haben „Anleitung gegeben, zum wahren Verstand zu kommen durch Umkehrung.[2]) Diese Manier, „etwa die Wort im Auslegen anders zu ordnen, damit ein Ding desto heller werde, lehret man die Kinder in der Schule". Von irgendwelchem Gegensatz zu den Straßburgern könne nicht die Rede sein: „sie haben aus heller Schrift erkannt, daß der Leib Christi nur durch den Glauben gegessen und weder zu Brot noch ins Brot leiblich gesetzt werden mag". Das letztere war richtig, und das erstere um so mehr, als Schwenckfeld in seinen letzten Schriften die „Umkehrung", die tatsächlich nur erklären sollte, überhaupt nicht mehr erwähnt hatte.[3]) Treffend konzentriert Arbogast-

1) „Wie die, so nicht glauben, daß Christus im Brot leiblich sei, eins oder uneins sind" (Punkt 19).

2) Sprachgeschichtlich interessant ist hier Bucers Erläuterung: „Gelt, Du hast Dein Leben lang gebetet: Vater Unser? Nun warum hat dann der Luther das umgekehrt und sagt: Unser Vater?"

3) Siehe oben. Bucer beruft sich zudem auf ungedruckte Schriften des Schlesiers. Im übrigen bekennt er sich zu persönlicher Lektüre Schwenckfelds, insbesondere des „Büchleins, das D. Luther so ungütlich dargiebt und verdammt" (s. oben S. 573).

Bucer, damit zugleich die Übereinstimmung mit den Straßburgern sicher stellend, die Gedanken Schwenckfelds auf den Glaubensbegriff. „Sie haben dargetan, daß unser Glaube habe einen geistlichen Anblick, hafte allein an Christo Jesu, wahrer Gott und Mensch, der im Himmel zur Rechten des Vaters regiert, suchet weder Trost noch Hilfe in einigem irdischem Ding; darum mag Christus nicht leiblich im Brot sein, sonst würde das Herz zum Brot gewiesen." Seboldt läßt sich demgegenüber zu dem richtigen Zugeständnis herbei, daß dieser Glaubensbegriff auch „an viel Orten" von Luther selbst vertreten werde: „daß die Art des Glaubens sei, daß sich Herz und Gemüt von allen äußerlichen Dingen auf die unsichtbare Güte Gottes erhebe"; ja, Luthers „Lehre vom Sakrament" habe ihn eine Verfälschung dieser Glaubensauffassung „besorgen" lassen, indem „die Gemüter auf die Worte, Brot und Übung der Priester zu viel hinunter von Christo und dem Vater gebogen" würden. Damit ist der Straßburger natürlich gerne einverstanden, und der Nürnberger wird schließlich zu dem Bekenntnis veranlaßt, „daß Ihr und die Schlesier fast einer Meinung seid, Ihr wollt beide, daß Christus allein geistlich und durch den Glauben gegessen werde". Noch einen feinen Unterschied — „fast einer Meinung" sagt er ja — bemerkt er freilich, und es macht Bucers Empfinden alle Ehre, daß er ihn spürte und aussprach: es war letztlich der Unterschied zwischen Zwingli und Bucer, nur aus Politik, aus Schonung Zwinglis, setzte Bucer sich zusammen mit dem Zürcher gegen Schwenckfeld, dem er tatsächlich hier verbunden war. „Der Euern Auslegung geht darauf, als ob der Herr vornehmlich hätte im Abendmahl wollen die Zeichen, Brot und Wein in der Gemeinde zu niessen einsetzen und da anzeigen, was sie für Zeichen wären, nämlich seines Leibs und Bluts. Aber der Schlesier, als ob der Herr hätte wollen wie Joh. 6 zu glauben auf sich die Seinen reizen und da anzeigen, wozu er Mensch worden wäre, daß sein Fleisch uns eine wahre Speise, sein Blut ein wahrer Trank sei, allein daß er dazu das Vorbild Brots und Weins gebrauchet und den Seinen hernach auch zu brauchen befohlen hat." M. a. W. rein subjektives Gedächtnismahl gegen Glaubensstärkung. Mit Recht aber bemerkt der Straßburger, daß auch „die Unsern" die Zeichen so brauchen, „daß sie dadurch zu glauben an ihn erwecket würden". Das hatte ja schließlich auch Zwingli behauptet.

Nach Schwenckfeld kommt Karlstadt an die Reihe. Arbogast konstatiert eine Übereinstimmung mit ihm „in der Hauptsache"; daß nämlich „Brot und Wein nicht selbst leiblich der Leib und Blut des Herrn, sondern ihre Vorbildung seien". Die Differenz liegt im Verständnis der Einsetzungsworte, aber der Straßburger bekennt — gut Bucerisch: „solcherlei Mishellung ist nie so hoch geachtet worden, daß sich Christen ihrenthalb gezweiet hätten". „Dieweil Carolstadt bekennet, daß Christus nur eine geistliche Speise ist und Brot nur Gedenkzeichen seines Todes und Erlösens, erkennen wir ihn als der die Wahrheit gefasset habe." „Un-

natürliche Auslegungen" gibt es eine ganze Reihe, auch Luther ist nicht von ihnen frei, „wie er selbst bekennet in der lateinischen Vorrede über seine verlateinte Postille".[1]) Karlstadts Unfreundlichkeit gegenüber Luther in seinen Schriften ist zu bedauern, Streiten und Schelten ist überhaupt vom Übel — sofort merkt der Nürnberger heraus, daß damit auf Luther gestichelt wird. Es bleibt also dabei: Uneinigkeit ist im Lager der Zwinglianer nicht. Sie alle „suchen unsern Herrn Christum Jesum leiblich im Himmel allein und beten ihn (nur so) an. Uns allen ist Brot für sich selbst nichts Anderes denn Brot, und Wein nichts denn Wein. Sakramentlich aber sind sie uns der Leib und Blut des Herrn, denn sie des Vorbildungen sind".

Nun aber kehrt der Straßburger den Spieß um und sucht die Uneinigkeit im Lager der Lutherischen nachzuweisen (Punkt 22). „Sie sind doch auch nicht einerlei Meinung, die den Leib Christi wollen leiblich im Brot haben. Etliche wollen, das Wesen des Brots werde in den Leib Christi verwandelt, etliche, er sei im Brot, daß beide, der Leib Christi und das Brot da seien, etliche, daß die Gläubigen allein Christum leiblich nießen, etliche machen ihn auch den Gottlosen gemein. Wo (ist) der Geist Gottes?!" Luther, Bugenhagen, Brenz, Melanchthon haben alle ihre Besonderheit, „das Fleisch (Joh. 6, 63) jetzt soll Christus selbst sein, jetzt der fleischliche Verstand. Ist denn nun so eine gewisse Probe, daß die aus dem Teufel schreiben und lehren, die nicht aller Dinge einhellig sind, was soll man dann vom Luther selbst und den Seinen sagen?" Seboldt muß zugestehen, außerstande zu sein, hier seinen Luther zu entschuldigen,

1) Vgl. Luthers Vorrede zu der neuen bei Herwagen in Straßburg 1528 erschienenen Ausgabe der Bucerschen Übersetzung der Postille (WA. 19, 469). Natürlich nahm Bucer damit eine feine Rache an Luthers Grimm über seine Postillenübersetzung, wenn er gerade diese Vorrede auswählte. Die Worte Luthers lauten: „Non quod ignorem aut defendere velim, aliquot scripturae dicta improprie per me allegata, ad rem forte non efficaciter facientia, sed quod malo per ecclesiam dei traduci verborum indoctus aut indiligens et cum Paulo imperitus sermone, quam pati libidinem illam mutandi aut augendi alienos libros. Ignorantiam meam facile feret et ignoscet mihi ecclesia dei . . . sed libido augendi libros alienos res est pessimi exempli, quo fit, ut tandem pessimus quisque etiam optimi autoris labores impetat et depravet veniatque preciosum amaricinum inter sues: Satis bona est conscientia, si nihil impie docuerim. Improprie dixerunt etiam summi et piissimi patres in ecclesia, idque non raro atque in ipsis summis articulis fidei; frustra contenditur de dictis aut vocibus, ubi ipsa doctrina constat sana et syncera. Contentiosi autem verborum pensitatores, quorum tota religio aut suspicio potius est, quibus voculis loquantur interim de re ipsa parum solliciti, imo non nisi impia docentes, ii semper inveniunt in alienis libris quod calumnientur, colantes culicem et glutientes camelum, festucam impropriae voculae in aliis criminantur, interim trabes impiarum sententiarum in suis etiam adorant velut divinitatem perfectam, ii valeant et suis delectentur soli, quantum volent, nostra fastidiant sane, sed ne contrectent etiam" (Exemplar der Kantonsbibliothek Zürich. Merkwürdigerweise fehlt diese Vorrede in der WA sowie auch in dem Verzeichnis der Lutherschriften bei Kawerau (VRG Nr. 129, 1917) und in EA). Das war deutlich genug geredet! Der Druck war laut Schlußvermerk Januar 1528 vollendet.

und nun legt Arbogast-Bucer zu einer prächtigen Toleranzrede los. „Darauf sollten wir sehen, wer zu Gott begehrte zu führen, und wer von Gott, wer eine Furcht Gottes, ein demütig, gelassen Herz erzeigete, wer frech, stolz und nur seines Sinnes sein wolle ... Solange jemand die Warnung (Tit. 3, 10) duldet, bei der Gemeinde Christi zu bleiben begehret, suchet Gott, und ob damit schon schwere Irrtümer sich mit einmengen als bei den Galatern von Notwendigkeit der Beschneidung und anderen Ceremonien, bei den Korinthern Zweifel an der Auferstehung, muß man die Irrigen nicht hinwerfen, sondern allen Fleiß vorwenden, sie zu gewinnen, wie Paulus dieses getan hat. Also wenn schon gewiß wäre, daß wir des Sakraments halben irreten, dieweil wir doch Christo Alles zugeben, durch ihn Alles hoffen, wissen und bekennen, daß die Werke der Liebe allein gute Werke sind, glauben, daß alle Worte Gottes wahr sind, allein wir können nicht verstehen, daß die Worte des Nachtmahls nach Lutherischer Auslegung sollen verstanden werden, sunst wissen wir sie wahr und gerecht sein, aber in dem Verstand, in dem sie der Herr geredet hat, trennen uns auch nicht vom Luther und den Seinen, sondern bekennen mit ihnen Christum, begehren bei allen seinen Worten wie sie zu bleiben, sind auch bereit, sie zu dulden und, wiewohl wir nicht zweifeln, daß sie in dieser Sachen schwerlich (schwer) irren, für liebe Brüder (zu) haben: denn ihre vornehme Lehre noch auf Glauben zu Gott durch Christum und Liebe zum Nächsten gerichtet ist. Wenn denn ja D. Luther schon gewiß wäre, daß wir uns im Verstand des Abendmahls irreten, das doch so wenig sein kann als daß Christus nicht Christus sei, dennoch sollt er sich nicht also von uns trennen, sollt uns nicht also hinwerfen, sondern freundlich das Beste, so er vermöchte, berichten, und dieweil doch der h. Geist alle Wahrheit lehren müsse, Gott denn für uns bitten, daß er uns zum rechten Verstand auch dieser Sachen helfe.“ [1]) Gerne wolle man Luther als „ein besonder herrlich Geschirr Gottes preisen“. „Wäre nun nicht geschickter und besserlicher, der Luther handelt mit ihnen (den Zwinglianern) auch also denn auf seine Weise?“ Begeistert stimmt Seboldt zu: könnte man es mit Geld erkaufen, daß Luther so handelte, er wollte eine ganz unglaubliche Summe darum geben. So klar wie nur möglich hat Bucer hier seine Fähigkeit dogmatischer Neutralität in der Abendmahlsfrage bekundet: trotz der Unstimmigkeit im Lehrpunkte muß die brüderliche Gemeinschaft in Christus möglich sein.

Aber ist man wirklich in den Hauptpunkten eins? Luther hatte bekanntlich ein „Bekenntnis“ in mehreren Artikeln an den Schluß seiner großen Schrift gestellt und bezeugt, daß er auf ihm sterben wolle. Notwendig mußte Bucer in seiner Unionsschrift darauf eingehen. Es geschieht im letzten Punkte (23). Aber Bucer führt hier die Erörterung nicht durch

1) Bucer fügt hinzu, daß die Straßburger in diesem Sinne immer auf Luther einzuwirken versucht haben. Vgl. oben S. 208 ff.

nach dem ersten Ansatz. Die Sakramentslehre und sein Eintreten für die Bilder in den Kirchen wird von beiden Disputatoren an Luther beanstandet, dann wendet sich die Erörterung wieder der auch in dem Bekenntnis hervortretenden Unversöhnlichkeit des Wittenbergers zu, und Arbogast-Bucer sucht sie zu überwinden durch ein kräftiges Unterstreichen seiner Vorzüge. „Gott hat uns viel und große Dinge durch ihn getan; damit wir ihn aber nicht zu hoch hielten, läßt er ihn jetzt auch einen großen Anstoß geben." Es gibt nämlich viele, „die also an seiner Person hängen, daß sie nur lutherisch und noch nicht rechte Christen sind, denn sie sonst nichts hören noch lesen wollen, verfolgen auch die, so es nicht in allen Dingen mit dem Luther halten". Das ist aber, meint Arbogast, nichts anderes als verkappter Katholizismus, Rückkehr zu den Zeiten, da „man etwan die Leute gelehrt hat zu glauben, was die christliche Kirche glaubt. Wie viel Juden und Papisten bezeugen sich ebenso steif auf ihrem Glauben zu bleiben und sterben auch darauf; sollte ihr Aberglaube darum recht sein? Nicht was Luther glaubt, sondern was Gott redet, sollen wir achten". Aber trotzdem Luther seine Fehler hat, die man freilich nicht als Gottesgaben ausgeben soll, ist er „ein lieber Sohn und herrlich Gefäß der Ehren Gottes". Treffend findet der Straßburger auch heraus, daß Luther mehr als alle ihm in etwas gleichartigen Vorgänger wie Wiclif, Hus, Wessel, Erasmus[1]), Reuchlin, Valla „gewaltiglich gestürmt" habe. Aber gerade diese Vielheit zeigt wieder, „daß wir von Niemand nichts verachteten (verachten sollen), das uns in Gottes Namen würde vorgetragen", freilich auch „von Niemand nichts unprobiert annehmen". Seboldt spricht seinen Dank aus für die große Mühe, die sein Widerpart sich mit ihm gegeben hat; damit schließt das Gespräch.

Aber wiederum[2]) wie eine Vorwegnahme der Marburger Artikel klingt es, wenn der Lutheraner noch eine kurze Zusammensetzung der „Hauptgründe des Glaubens" seines Wirtes, bei dem er übernachtet, erbittet und dieselbe am frühen Morgen feierlich verliest. Zugleich bietet sich damit Bucer Gelegenheit, dem Bekenntnis Luthers das eigene gegenüberzusetzen, in unanstößiger Form. Es ist nicht wie das Luthers in Einzelartikel geteilt, sondern gruppiert, weit ausholend, Alles um die Abendmahlslehre. Dabei, in scharfem Gegensatz zu dem Wittenberger, ein Dokument der Union. „Christus ist wie wahrer Gott, also auch aller Dinge, die Sünde ausgenommen, wahrer Mensch, hat einen Leib, der vom h. Geist empfangen und deshalb heilig, aber nicht einer andern Natur ist denn die unsern . . . Nun aller Menschen Leib Art und Natur, die ihnen Gott gegeben, ist, daß sie zumal nur an einem Ort leiblich seien . . .; deshalb mögen diese einigen Worte: ‚das ist mein Leib' wider alle Schrift von Christo nimmermehr beweisen das, so wider Art und Eigenschaft

1) Von diesem sagt Bucer sogar: „Was ist auch einem Christenmenschen nütz oder not zu wissen, das nicht Erasmus Roterodamus lang vor Luther überflüssig gelehrt hab?"

2) Siehe oben S. 782.

wahrer menschlicher Natur an Christo wäre ... Nun aber, wo man diese Worte wollte verstehen, daß durch sie das Brot im Abendmahl Christi zum Leib Christi leiblich würde und also jedes Teil Brots wahrer Leib Christi leiblich sein sollte, so wäre jetzt der Leib Christi zumal mehr denn an einem Ort ... und also jetzt nicht nur ein Leib, sondern viel Leib. Das Alles eigentlich und stracks wider die Wahrheit wäre menschlicher Natur in Christo ... Im ersten Abendmahl blieb ja der Herr leiblich, wesentlich und sichtbarlich bei seinen Jüngern sitzen und war nicht leiblich und wesentlich jedes Stücklein Brots, das die Jünger aßen ... Nach der Auffahrt zeiget die Schrift klar, daß er nicht mehr hier, sondern im himmlischen Wesen leiblich sei. Darum Paulus, vom Abendmahl redend, sagt: ‚Wir sollen den Tod des Herrn verkünden, bis er kommt.' Doch wie die Sonne leiblich und wesentlich nur am Himmel, und aber durch ihren Glanz und Kraft in aller Welt ist, also ist nun der Herr leiblich nur im himmlischen Wesen, dannen er künftig ist zum Gericht, durch sein Geist und Kraft aber ist er allenthalb, besonders bei den Seinen ... Deshalben muß man diese Worte also verstehen, daß Brot und der Leib des Herrn eins seien, wie dann D. Luther schreibt ‚sakramentlich', nicht natürlich; ... und daß der Herr darum Brot seinen Leib und Trank sein Blut genennet hat, daß sein Fleisch wahrlich eine Speise und sein Blut wahrlich ein Trank ist zum ewigen Leben. Aber also, daß den[1]) Leib und das Blut des Herrn nieße der Mund des Glaubens, wie Johann Brenz geschrieben hat, und der Mund des Leibs Brot und Wein. Auf solche Weise zu reden hat sich der Herr auch einen wahren Rebstock, Tür, Grund und Eckstein und dergleichen genennet, das er doch Alles nur geistlich ist ... Merk nun wohl der haft und gerechte Antwort auf die Frage, warum Christus nicht konnte zumal leiblich bei seinen Jüngern oder im Himmel sitzen und dabei auch leiblich im Brot der Gedächtnis an viel Orten sein, stehet darauf, daß Christus, unser Herr, beides wahrer Gott und Mensch ist ... Darum wird allen Rechtgläubigen, die solches betrachten, unmöglich sein, die Worte des Nachtmahls leiblich zu verstehen und auslegen. Welche aber das noch nicht fassen mögen und doch die, so es die Wahrheit erkennen, nicht verdammen, Christum, unsern Herrn, den einigen Heiland erkennen und preisen, die sollen uns dennoch liebe Brüder sein, und ob sie uns gleich aus unzeitigem Eifer verdammen, ja, sofern sie noch Christum als unsern einigen Erlöser bekennen und predigen, wollen wir sie als Brüder lieben und bevor halten, gewiß, daß sie der Herr noch bessers berichten wird. Denn wir es auch jetzund nicht anders erkennen können, denn daß sie ohne ihr Wissen mit uns eins seien, und allein mit Worten, und nicht herzlicher Meinung wider uns fechten. Ja, so man auch ihre und un-

1) Der Druck liest: der.

sere Worte recht verstehen wollte, wie sie von beider Teilen Herzen und Glauben kommen, sollte auch gar kleine Uneinigkeit gefunden werden, das ohne Zweifel an Tag bracht würde, so man zu einem freundlichen Gespräch vor ehrbaren, verständigen Christen zusammenkommen und der Sachen Rede haben sollte. Gar ein kleiner Nebel schwebt . . . vor Augen, so nur nicht erst auch der leidige Zank so viel Staubs, des Neids, Hasses und Verachtung der mishelligen Brüder aufweget, sollte der Sache gar bald Rat gefunden werden . . . Gott helfe, daß man einander dermaleinst höre! Amen."

Das war Bucers Unionsoptimismus.[1]) Getragen von einem starken Glauben an das Wesentliche und darum weitherzig. Man spürt, wie ihm das Gespräch am Herzen liegt: „wir haben uns gar viel näher beieinander gefunden", seitdem wir von der Sache einmal geredet haben. Leise deutet Bucer, damit wieder ganz den Kirchenpolitiker herauskehrend, an, daß beide Teile auch noch eine gemeinsame Front gegen die Wiedertäufer besitzen, doch will er davon später erzählen. Der Lutheraner wird zum Schluß noch gebeten: „wenn jetzt Zwinglis und Oekolampadii aufs Luthers Bekenntnis Antwort werden ausgehn, lies sie auch und verachte Christum nicht in diesen Männern". Seboldt verspricht es. —

Wie stand es um die praktische Ausführungsmöglichkeit des so warm verfochtenen Programms, durch ein Religionsgespräch die Geister zu einen? Lassen wir die politischen Verhandlungen beiseite[2]), so sah die protestantische Welt am Donnerstag nach Quasimodogeniti (8. April) 1529 eine Disputation über das Abendmahl in Flensburg im grauen Kloster zwischen den Lutheranern und dem „Sakramentierer" Melchior Hofmann. Die Schiedsrichterrolle übernahm dabei der Wittenberger Bugenhagen.[3]) Er gab, und zwar in durchaus zuverlässiger Weise nach dem aktenmäßigen Bericht der sechs Notare, im gleichen Jahre die Disputationsakten heraus.[4]) Obwohl die Verhandlung den großen Gang der Ereignisse nicht beeinflußte, ist sie wertvoll als Spiegelbild der damaligen Sachlage. Außerdem hat sie die Zwinglianer beschäftigt, da in Straßburg und dann in Augsburg bei Philipp Ulhart der Bericht Melchior Hofmanns über die Disputation nachgedruckt wurde.[5]) Bucer war durch den Brief eines ungenannten Freundes aus

1) L. Lavater (a. a. O. S. 14[b]) sieht mit Recht in diesem elegans et festivus dialogus Bucers einen gewissen Abschluß der Entwicklung: „Sunt autem hi postremi libri, qui ab illis viris nominatim contra Lutherum conscripti sunt." Man hatte sich — schriftlich — jetzt ausgesprochen.

2) Siehe darüber Bd. 2.

3) Vgl. zur Sache F. O. zur Linden: Melch. Hofmann (1885) S. 134ff. Eine Warnung Luthers vor Hofmann vom 24. Juli 1528, s. Enders 6 Nr. 1360; vgl. 7 Nr. 1417.

4) Titel bei Geisenhof: Bibliotheca Bugenhagiana Nr. 256. Ich benutzte das Exemplar der Kieler Universitätsbibliothek.

5) Titel bei Schottenloher: Ulhart S. 140, Nr. 185. Bugenhagen erwähnt beide Drucke am Schluß seiner Ausgabe als Fälschungen und setzt sich mit ihnen auseinander. Ich benutzte den Straßburger Druck (Stadtbibliothek Zürich).

Amsterdam vom 9. Juni 1529 über die Disputation und den geplanten Druck unterrichtet worden; er dürfte den Straßburger Druck veranlaßt haben.[1])

Typisch ist sogleich die Übersendung eines Büchleins, welches Martin Luther im 1523 Jahre verfaßt habe, an den Herzog durch Hofmann, zu dem Zwecke, seine Ansicht durch die Autorität Luthers zu decken: „darin er (Luther) den grund des kürssners klar und hell geschriben hett, das man des herrn brot zu einem sigel und zeichen empfing in den leiblichen mund und mit dem leiblichen mund, und das wort in die oren, in das herz und gewissen". Derartiges ist uns nichts Fremdes, vielmehr das beliebte taktische, aber ehrlich gemeinte Manöver der Antilutheraner, ihre eigene Ansicht durch den früheren Luther zu beglaubigen; Zwingli, Leo Jud u. a. waren so verfahren.[2]) Das Büchlein selbst kennen wir auch schon, das in diesem Zusammenhange nahezu kanonische Autorität gewann: „vom Misbrauch der Messe", 1523 in neuer Auflage erschienen.[3]) Daß Hofmann es mit seiner Berufung ehrlich meinte, darf nicht bezweifelt werden. Er sieht sich noch als einen Schüler Luthers an und hofft auf eine Konkordie, der ganze Abendmahlsstreit erscheint ihm wie ein Streit „um die Spreu". Obwohl er die Konkordie nicht näher festlegt, kann sie nur so gemeint sein: Christus durch das Wort ins Herz gebracht, ist entscheidend.

Die Disputation selbst brachte keine neuen Momente. Hofmann verwarf an den Lutheranern die Einpressung Christi in das Brot, die Lokalisierung des erhöhten Christus. Er hat alle Prediger deshalb „falsche Propheten" gescholten, weil sie „Christum an sonderliche stede und ort binden. Denn wer da sagt, das das brot Christus sei, der bindet ihn an ein sonderlich ort, solches aber ist wider Christus' wort".[4]) Seinerseits unterschied er im Sakramente ein Doppeltes: Wort und Zeichen, jenes für das Herz, dieses für den Mund — also wirklich der frühlutherische Stand-

1) „In Holtsaiyn post festum Paschae in oppido Flensburch disputatio habita est de re eucharistiae . . . Carolostadius et Melchior adversus disputationem et Pomerani argumenta librum edunt et prelo committent. Postquam vero absolutus fuerit, tibi mittam; nam Francfordiam ad nundinas futuras decrevi proficisci; illic si quicquam Rodio et mihi scribere velis, Hervagio tradas, velim ille mihi tradet, ego Rodio procurabo" (Simmlersche Sammlung).

2) Vgl. oben S. 653 u. ö.

3) So zur Linden a. a. O. Ganz sicher ist es freilich nicht, daß dieses Büchlein gemeint ist, es bleibt mißlich, daß es nicht 1523 „verfaßt" ist. Aber bewiesen hat zur Linden S. 139 Anm. 2, daß Hofmann es kannte. Im Übrigen könnte man an „von Anbeten des Sakraments" 1523 denken, wo ebenfalls deutlich aller Nachdruck auf das Wort fällt, allerdings der Begriff „Siegel und Zeichen" fehlt. Anderseits wird hier das von Hofmann dem Dialogus beigefügte Beispiel vom wassergebenden Felsen in der Wüste geboten. Vgl. WA. XI, 435, 448.

4) Das gibt Hofmann selbst im Dialogus zu, gebraucht sogar den Ausdruck „seelmörder" und „gots eren dieb", und motiviert das so: „dann sy schriben jn das ampt zu, das got und dem h. geist zugehört".

punkt.[1]) „Nicht das das wort den leib Christi in das brot einbringe, sondern das wort ist geist und leben, das fassen wir mit dem glauben, das siegel und zeichen aber fassen wir mit dem mund. — Was Christus nennet seinen leib, das nennet Paulus brot. Kein mensch kan Christum ins brot bringen, das brot nennen wir leiplich und das wort fassen wir ins hertz, nicht das Christum ein Monstrantzen begreiffen kunde, denn Christus kan mit nichten gefasset werden.“ Der Vertreter der Lutheraner hingegen, Hermann Tast, unterschied mit dem späteren Luther[2]) den leiblichen Genuß des Leibes und Blutes, der als Bürgschaft für uns notwendig sei[3]), von dem geistlichen Essen und Trinken im Glauben. Aller Schwerpunkt fiel auf letzteres. „Dis geistlich essen und trincken ist so nötig, das es nimer kan nachgelassen werden, weil wir in alle unsern wercken sundig sind“. Die äußeren Zeichen, Brot und Wein, sind um unserer Schwachheit willen nötig, sie sind „siegel seines bundes mit uns“. Die Notwendigkeit nun aber der leiblichen Realpräsenz Christi in ihnen kann der Lutheraner nur mit dem Rekurs auf das: Es stehet geschrieben rechtfertigen. „Er gebietet auch, daß wir seinen Leib essen und sein Blut trinken sollen, da er spricht: Nehmet und esset, nehmet und trinket alle draus, und: Thudt solchs zu meinem gedechtnis. Der grund unser bekentnis sind die klaren offenbaren wort unsers Meisters und Herrens Christi, der uns also leret und gepeut.“ Melchior Hofmann soll beweisen, daß einer von ihnen gesagt habe, „das wir Christum in ein stuck brots zaubern kunnen“. Alle Schwierigkeiten, wie etwa die, daß das Brot „seinen Gang gehet“, schiebt der Wortglaube beiseite: „wir lassen Christum dafür sorgen, wo der Leib hingehe“. Oder: „dieweil wir auf den Worten Christi stehen, kümmern wir uns damit gar nichts, ob der Leib Christi im Abendmahl empfindlich nach seiner Masse, Länge und Breite oder nach ander Weise sey“. Hofmann suchte nun wirklich ein Entgegenkommen, wenn er in jeder Weise, soweit es anging, den Wert der „Zeichen“ zu heben suchte. Daß er dabei sogar ausdrücklich von Zwingli abrückte[4]), ist unrichtig. Er kennt ihn, wenn er sein Lieblingsbeispiel vom Passahlamm gebrauchte. Was Hofmann lehrte, hatte Zwingli auch gesagt, allerdings erst in seinen späteren Schriften. Christus „nannte“ Brot und Wein seinen Leib und sein Blut, obschon beide doch nur im Wort durch den Glauben empfangen werden: aber diese Bezeichnung geschieht mit demselben Recht, mit welchem Gott die Beschneidung einen Bund nannte. Das lag ganz auf der Linie Zwinglis.[5]) Hofmann setzte hinzu, daß ihm das Brot „figürlich, bedeutlich und sakramentlich“ den Leib Christi bedeute, wobei er jedoch sofort abschwächend hinzusetzte: „nicht warhaftig“, und die Elemente jedenfalls nicht „schlecht Brot und Wein“ seien, da sie als Symbole der Erinnerung an den Tod

1) Vgl. Graebke a. a. O. S. 29ff. 2) Siehe oben S. 508ff.
3) „damit wir auf alle Weise unserer Erlösung versichert werden möchten.“
4) zur Linden S. 141, der die Entwicklung der Abendmahlslehre Zwinglis übersieht.
5) Siehe oben S. 556 u. ö.

Christi eine höhere Weihe erhielten.[1]) Genau das vertrat aber Zwingli auch![2]) Freilich scheinen sich dann bei Hofmann Gedankengänge Schwenckfelds einzuschieben, wenn er den Realwert des Wortes verpersönlicht: Christus selbst ist das Wort, und in der Vermittlung der Aufnahme Christi oder des Wortes in das Herz liegt die Kraft des Sakramentes. Es finde eine geistige Übergabe des Leibes Christi an die Jünger statt, während einer der Lutheraner das von den Jüngern gegessene Brot gar den am Kreuze gehangenen Christusleib sein ließ. Wiederum erinnert an Zwingli[3]) der Hinweis auf die logische Unmöglichkeit der sogenannten praedicatio identica, „daß zwei Naturen ein Wesen seien", oder, daß Christus am Tisch gesessen habe und zugleich im Brot gewesen sein könne; oder nach einer wörtlichen Auffassung der Distributionsworte müsse Christus im Sakrament mit Haut, Haar und Bein von den Jüngern gegessen worden sein. Auch Tast kam entgegen, formulierte sogar einen Einigungspunkt. „Das zeichen, sprecht ihr, sey gegeben zu stercken den glauben auf das wort. Solches gestehen wir alles zumal." Freilich ist das Zeichen noch mehr, und damit bricht die Einigkeit wieder auseinander. „Christus sagt vom Brot, es sei sein Leib, sagt nicht, daß es ein figürlich Leib sei: wir bleiben bei Christo und Paulus, die sagen, es sei sein Leib. Das sind klare Wort", sprach der Pfarrer Stephan zu S. Kathrina in Hamburg.

Der Obmann der ganzen Verhandlung, Bugenhagen, faßte das Resultat der Disputation zusammen. Scharf präzisierte er den Lutherischen Standpunkt. Er will stehen bleiben „auf dem schlechten ausgetruckten behelf unsers Herrn Jesu Christi"; die Evangelisten haben mit keinem Wort angedeutet, daß die Abendmahlsworte anders zu verstehen sind als sie lauten. Bugenhagen ging dann insbesondere auf die Frage nach dem Genießen der Unwürdigen ein, die H. Tast schon kurz gestreift hatte.[4]) Geistlich kann niemand Christus unwürdig essen, denn geistlich Christus essen heißt an ihn glauben, wohl aber kann man im Sakrament Leib und Blut Christi unwürdig essen und trinken zur Verdammnis. Zu einem würdigen Essen des Sakramentes muß das geistliche Essen und Trinken dabei sein. Christi Leib und Blut ist „wol hie im Sakrament auf ein andere weise, Gott allein bekand, aber es ist hie doch warhaftig umb Christus' wort willen". „Und welcher mensch dasselbige mit dem glauben empfehet d. i. der nicht allein mit dem munde trinket, sondern sich mit dem hertzen drauf verlesset, der empfehet das N. T. d. i. die vergebung der sunden." Ohne Glauben ist das leibliche Essen und Trinken nichts nütz, wie Bugenhagen scharf betonte; die Sakramente sind zwar äußerliche Zeichen, aber auch etwas „in sich". Von den Unwürdigen unterscheidet Bugenhagen deutlich die Ungläubigen —

1) „sondern es ist mir ein gedechtnis und halt es für ein siegel, also das mir die zusage geschehen ist, daß Christus sich für mich in den tod gegeben hat."

2) Siehe oben S. 671 u. ö. 3) Siehe oben S. 670f.

4) Sie lehren nicht, „das ein Gottloser gleich so wol als ein Gottseliger mit teilhaftig müge werden des geistlichen essen und trinken des fleischs und bluts Christi."

das wußte Bucer 1536 in der Wittenberger Konkordie zu fruktifizieren, aber, wie man sieht, unter Bugenhagens Einfluß. Unwürdig waren z. B. in Corinth die, die sich vorher bei der Agape übernommen hatten, dabei aber Leib und Blut Christi im Sakrament nicht verleugneten. Anders die Ungläubigen. „Wenn wir durch das wörtlein ‚ungläubige' Turcken oder Jüden verstunden, die von Christus' wort nichts wissen oder halten, sondern spotten und lachen, so ist es warlich war, das ein ungelaubiger den leib und das blut Christi in diesem Sacrament nicht isset und trincket, wenn er auch schon mit uns hinzuging, denn das wort, damit den iungern Christi d. i. den Christen das Sacrament gegeben ist, on welches das sacrament nichts were, ist nicht bey ihm ... Also essen und trincken den leib und das blut Christi auch nicht im Sacrament, die itzt predigen und glauben, das der leib und blut Christi nicht da sey. Denn wie sie sagen und gleuben, so geschieht ihn. Sie sündigen an leib und blut Christi nicht, denn sie haben sie nicht, sie sündigen aber viel greulicher, darumb das sie Christus' wort hie lügen strafen und lestern ... Also haben auch die besten und verständigisten Sophisten oder Scholastici doctores schliessen müssen, das, wan ein maus zum Sacrament keme und esse es, nicht esse den leib Christi, darumb das Christus dis Sacrament den Christen und nicht den meusen geben hett. Doch het man solcher nerrischen frage gar nichts bedurft, wenn man das Sacrament nicht in Monstrantzen gesetzt und misbraucht hette, sondern allein zu essen und trincken, wenn wir dazu versamlet sind, gebraucht hetten, wie Christus befohlen hat" (also die leibliche Realpräsenz ist nur in usu da, doch wird das nicht näher erläutert). Damit verrät Bugenhagen die scholastische Grundlage der Unterscheidung zwischen impii und indigni, die wir oben bei dem Bischof von Rochester Fisher feststellten (S. 529). Daß in dieser Distinktion ein Konkordienmoment lag, hat die Wittenberger Konkordie bewiesen.[1]) Zu der Berufung Hofmanns auf Luther heißt es: „Martinus leret oft, wie denn ein Evangelischer prediger thun sol vom geistlichen essen, dazu leret auch, wenn man das Sacrament empfahen wil, das man es nicht an glauben empfahe d. i. an zuversicht auf die gnade Gottes durch Christum. Das er aber damit den leib und das blut Christi im Sacrament solte verleugnen, das weis die gantz welt aus seinen buchern wol besser" (da hatte der Pommer sachlich Recht). Die Frage, ob der von vielen gegessene Leib Christi nicht viele Leiber Christi bedinge, wird mit dem Machtspruch entschieden: „Vernunft sol hie nicht meisterin sein,

1) Hofmann hat es auch in seinem Dialogus angemerkt: „da aber das der Kürßner (Hofmann) vermerkt, fiel er im ein ...: so ist unser grundt ein grundt". Oder wenn Juden und Türken den leib Christi nicht essen, „so het der Kürßner leicht drauf schliessen künnen, das Christus nit muß wesentlichen das sacramentlich brot oder im brot geweßt sein, dann dasselbig hat auch Judas gessen, der ist doch unglaubig und vol des bösen geistes, ja, wohl so arg als ein Thürck und Heyd geweßt, darumb hat er freilich nit Christum den herren essen mögen".

Christus als ein allmechtiger Gott hat die macht, sich uns auszuteilen, wie er wil und wie ers mit seinem wort befilhet." Die Frage aber nach der Verdauung des Leibes Christi aufzuwerfen, ist eine „Schande" und „Lästerung". „Christus' Befehl lautet vom essen und trincken und nicht vom verdawen oder stulgang. Ach, ach!" „Die sich zuvor mit der transsubstantion bekümmerten . . . die redten doch vernunftiger und schamhaftiger in diesem stück vom Sacrament denn unsere Sacramentslesterer" — also wieder einmal, und zwar in aller Öffentlichkeit, ein Kompliment an die Katholiken! Und Bugenhagen erklärte denn auch ihnen entsprechend: „wir bekennen, das alle vergengliche und verderbliche ding, die diesem Sacrament nachfolgen, wenn der befelh Christi vom essen und trincken ausgerichtet ist, geschehen an dem brot und wein und nicht am leib und blut Christi." „Christus' leib und blut ist ein Sacrament aller vernunft verborgen, er wird sich wohl bewaren, das ihm kein schad gescheche oder kein or abgebissen werde". Ein unwürdiges Genießen schadet nur dem Esser zur Verdammnis, nicht Leib und Blut Christi, so wenig wie es der Sonne schadet, wenn sie „auf einen unflat oder in eine stanckpfütze scheinete". Wird es aber würdig gegessen, „so fromet es zum ewigen leben" (was Bugenhagen nicht näher erläuterte). Mt. 24, 23 geht auf die Wallfahrtsorte und dergleichen Veräußerlichungen des Reiches Gottes, hat aber nichts mit dem Abendmahl zu tun, denn da lehrt Christus ausdrücklich seine Anwesenheit. Ebenso steht die „Figur" Exod. 12 nicht in Beziehung zum Abendmahl. Bezieht man sie darauf, so ist zu deuten: wie dort das gegessene Lamm der wahrhaftige Leib des Lammes war, also auch hier im Sakrament. Die Rechte Gottes interpretiert Bugenhagen wie Luther: „Sitzen heisset regieren als ein konig. Darum ist die Rechte Gottes überal, da Gott regiert und gewalt hat . . . Es ist auch nicht ein sonderlich winckel im himmel, sondern wie im 139. Ps. von der rechten hand Gottes geschrieben stehet: Wo sol ich hingehen fur Deinem geist? Die rechte hand Gottes war on zweifel im himel und schluge doch auf erden mitten im roten mehr Pharaonem." Wir bekennen doch auch: Vater unser, der du bist im Himmel, „und bekennen doch gleichwol, das Gott auf erden und überal sey, doch nicht sichtlich und auf irdische weise, sondern unsichtlich und auf himelische weise".

Alsbald wandelt Bugenhagen von da aus die Apologetik in Aggressive, einsetzend sehr geschickt bei der Christologie. Christus, der Gekreuzigte, welcher Gott und Mensch ist, darf in keiner Weise geschieden werden. Darum kommt man mit einer rein geistigen Präsenz nicht durch, und Bugenhagen rührt deutlich an die bei den Zwinglianern in der Tat drohende Gefahr, es möchte dieser geistig präsente Christus bloßes Gedankending, Fantasieprodukt sein.[1] „Was ist's denn für ein Christus,

1) Von da aus begreift sich die massivere Abendmahlslehre Calvins gegenüber Zwingli.

der bey uns im geist ist? Ist er nicht Gott und mensch, der alle ding erfullet Eph. 1? Erfullet er alle ding, so ist er bey uns, ist er bey uns, so ist er ia nicht bey uns mit seiner bedeuten Gottheit, sondern mit seiner warhaftigen Gottheit, und ist ia nicht bey uns mit seiner bedeuten menscheit, sondern mit seiner warhaftigen menscheit, weil der Christus, der bey uns ist, warhaftiger Gott und mensch ist." Zu sagen: oportet corpus esse in uno loco, ist Vernunftwitz. „Der glaube ist in diesem stücke sicher und frölich." Wenn Melchior Hofmann gesagt hatte, nach Marcus habe Jesus die Worte: „das ist mein Blut" erst gesprochen, nachdem die Jünger schon vom Kelche getrunken hatten, folglich hätten sie nur Wein getrunken, so bemerkt Bugenhagen, Marcus sage zuerst, daß Christus allen den Kelch angeboten habe und sie alle tranken; dann sagt er, mit welchen Worten ihnen Christus den Kelch gegeben habe. Es stehe nicht da: „und er sprach zu ihnen darnach". Marcus sagt nichts anderes als die drei übrigen Evangelisten, im anderen Falle könnte man aus 1. Cor. 10 schließen, daß Christus den Kelch vor dem Brote gegeben habe, weil Paulus zweimal vom Kelche redet, ehe er vom Brote spricht. Daß man bei dem Abendmahle Christi gedenkt, das Brot also Brot des Gedächtnisses ist, „verleugnet Niemand", aber das Gedächtnis schließt die Anwesenheit Christi nicht aus. „Man nenne es nu wie man wil, doch so ferne, daß man mit solchem namen Christus' wort nicht verleugne." Das Wie? der leiblichen Realpräsenz bleibt uns verborgen; wollten menschliche Gedanken und Vernunft Gottes Wort meistern, so würden wir keinen Glaubensartikel behalten. Beachtlich aber ist folgendes Entgegenkommen Bugenhagens, weil es eine Minimalforderung bedeutet: „wenn sie solche wort nicht leiden können, das der leibliche leib im Sacrament sey ... so solten sie uns doch zum geringsten nachgeben, das wir sagen mochten, das wir im Sacrament den waren, rechtschaffenen und nicht den erdichteten und erlogenen Leib Christi essen". Auch die Elevation und Kniebeugung stellt Bugenhagen frei, so gewiß sie angemessen ist, da man ja auch Königen und Fürsten solche Reverenz erweist. Die rechte Reverenz ist, das Sacrament „so von Herzen anzunehmen, wie Christus es Dir geschenkt hat". Mit der Zeit mag man die Elevation abstellen, denn Christus hat sie nicht befohlen. Daraus nimmt dann Bugenhagen Anlaß, zum Schluß von den Katholiken abzurücken, trotz der auch hier betonten Gemeinsamkeit: „Die Papisten bekennen ja, das im Sacrament der leib und das blut Christi sey, sie wollen aber von Christo nicht hören, wozu es sein leib und blut sey, sondern stracks nach ihrem kopf machen sie mit dem Sacrament, das Christus nicht befolhen hat, verpieten noch über das den leien den kelch."

Bugenhagens Darlegungen fanden den Beifall der Versammlung. Ihre Gesinnung bekundete sich in dem Beschlusse, es bei der Verbannung der Sakramentierer aus dem Reiche bewenden zu lassen. War das auch ein Sieg der milderen Richtung über die eine exemplarische Bestrafung, ein

„schwereres Gericht" fordernde extreme[1]), so blieb es doch Negation und schloß Konkordie aus. Bucer schaute in sehr optimistischem Lichte, wenn er an Zwingli berichtete: „Christus offenbart großartig (magnifice) allenthalben seine Herrlichkeit. Es ist jetzt ein gewisser (Hofmann) hier, der aufs Tapferste bei den Dänen, Schweden und Livländern die magische Meinung Luthers bekämpfte, und zwar nicht weniger glücklich. Der König von Dänemark selbst und viele von den Kirchendienern und Vornehmen mit fast der ganzen Menge beten den Heiland nachgerade zur Rechten des Vaters an." Die Schuld an der Vertreibung Hofmanns falle dem Kronprinzen zur Last, „es sind aber noch sehr viele da, die richtig in der Wahrheit berichtet sind".[2]) Viel richtiger war das Wort empfunden, das Hofmann selbst erregt in die Debatte warf: „Wenn man in dem Abendmahlsartikel nicht übereinkommt, so wird es viel Blutvergießen kosten, wie es bereits viel Bluts gekostet hat, und wer ist das alles schuldig, denn Ihr, die Ihr mit Euerm Predigen die Leute also lehret."

Namentlich der Schlußsatz sah insofern richtig, als die Unversöhnlichkeit, günstig gesprochen: die geringere Neigung zur Versöhnlichkeit Jahresmitte 1529 auf lutherischer Seite lag, nicht auf Zwinglischer oder täuferischer. Die Vertreter der mittleren Linie auf lutherischer Seite waren Außenseiter, die Führer in Wittenberg standen noch durchaus rechts, so gewiß bei ihnen, auch bei Luther selbst, Anknüpfungspunkte für eine Konkordie vorhanden waren. Aber die fanden die Gegner viel mehr heraus als die Lutheraner selbst. Gerbel hatte sofort, wohl Anfang Juli 1528, an Luther über Bucers Unionsbestrebungen und eine von Bucer am 4. Juli gehaltenen Predigt mit Ausfällen über Luthers Unversöhnlichkeit berichtet und offenbar Bucers „Dialogus" beigefügt. Bitter hatte daraufhin der Wittenberger an Gerbel am 28. Juli über diesen „Gestank" geklagt und den Sakramentierern eine Reihe von Tiernamen an den Kopf geworfen (beluae, viperae, leaenae, pardales), die Bosheit (nequitia) Zwinglis kenne er schon lange; wenn Zwingli dasselbe gesagt hätte wie er, so wäre es natürlich „Epieikia" gewesen, weil es aber Luther sage, müsse es beschimpft werden.[3]) Brenz weigerte sich lange, die von Oekolampad ihm zugesandte Apologie gegen Luther zu lesen und gab ein Urteil darüber nicht ab, trotzdem er es M. Frecht versprochen hatte.[4]) Bugenhagen end-

1) zur Linden S. 147f. Auf die Disputation mit Johann v. Kampen und Johann Barse ebenda gehe ich als für die Sache unwesentlich nicht weiter ein. Der erstere bekennt: „ich kan nicht gleuben, das Christus leiplich im brod sey. Ich kann auch nicht gleuben, das Christus leiplich gegessen on glauben solt nutz sein zur seligkeit". Dazu sagt Tast: „Letzteres gleuben wir auch nicht." J. Barse wendet sich gegen die Wittenbergischen und will sich an Augustin halten: Christi Fleisch essen heiße glauben.

2) 8, 311, auch bei zur Linden 148 Anm. 1.

3) Enders 6, Nr. 1362.

4) Keim a. a. O. S. 210. Keim stützt sich auf den Brief Frechts an Bucer 1529, Heidelberg, April 25 (Simmlersche Sammlung): „Morosiorem et pertinaciorem eo (Brentio) certe vidi neminem."

lich hatte am 11. Sept. 1528 an Bürgermeister und Rat zu Bremen eine ernste Warnung vor den Sakramentsschändern gerichtet und im Februar 1529 eine Vermittlung im ostfriesischen Abendmahlsstreite abgelehnt.[1]) Am meisten links hin in Wittenberg stand Melanchthon, aber er hatte sich stets im Hintertreffen gehalten und rückte mit seiner Ansicht nicht heraus. Seine gelegentlichen Bemerkungen seit 1526[2]) vermieden eine klare Stellungnahme. Nur die Deutung des τοῦτο in den Einsetzungsworten seitens der Schlesier hatte er für absurd erklärt,[3]) aber dem Freunde Moibanus zugleich geraten, diese ganze Kontroverse zu meiden, „die gänzlich unerbaulich ist. Ich habe Deinen Schlesiern nichts geantwortet; denn Niemand hat eine Antwort verlangt, und streiten will ich nicht mit ihnen, wenn sie auch mit mir über ihre Sache verhandeln werden.“[4]) Ähnlich schrieb er im September 1526 an Philipp Eberbach, den Schulmeister in Coburg: „Laß den Streit über das Abendmahl fahren. Sei überzeugt, daß Luthers Ansicht in der Kirche sehr alt ist.“[5]) Aber mit dem hohen Alter war doch wohl die Richtigkeit nicht bewiesen?! Jedenfalls war Eberbach nicht befriedigt von dieser Mahnung und mußte daher am 11. Nov. eine zweite über sich ergehen lassen: „streite, bitte, nicht über das Abendmahl. Denn jene Streitigkeiten nützen nichts, und ein guter Mann geht nicht ohne Grund (temere) von der Meinung der alten Schriftsteller ab; ich habe Dir aber schon anderweitig gesagt, mir scheine die von uns befolgte Abendmahlsmeinung sehr alt zu sein“.[6]) Wie zurückhaltend ist das formuliert! Die Rückendeckung mit der Tradition an sich ist nicht das Auffallende — die gehörte zum damaligen inneren Rechte einer Ansicht und wurde auch von Zwingli beliebt —, wohl aber das Stehenbleiben bei ihr und der Verzicht auf eigene Gründe. Melanchthons größeres Gutachten de missa et cœlibatu von 1526[7]) vermeidet vollständig ein Eingehen auf die springenden Punkte. Nach der Ablehnung des Opfercharakters des Abendmahls wird sein positiver Wert darin gefunden, daß uns durch es etwas gegeben wird, nämlich Gnade angeboten wird und wir zum Glauben bewogen werden, unsere Gewissen getröstet werden sollen.[8]) Das gehört zum Wesen eines Sakramentes. Als Danksagung für empfangene Wohltat heißt die Handlung Eucharistia. „Folglich wird im Abendmahl etwas

1) E. Kochs: Die Anfänge der ostfriesischen Reformation (Jahrb. der Gesellsch. f. b. Kunst u. vaterländ. Altertümer zu Emden Bd. 20, 1920, S. 10ff., 24ff.).

2) Vgl. CR I 795, 801, 803, 812.

3) An Ambr. Moibanus, 14. August 1526 (CR I 812): „Sensu communi carent, qui negant pronomen τοῦτο ad panem pertinere.“

4) Statt dessen gab er den billigen Trost: „Exitus acta probat . . . neque dubito, quin et huius negotii exitus declaraturus sit, quo spiritu agantur isti.“

5) CR I 823.

6) CR I, 830. 7) CR I, 840ff.

8) quod cœna sit instituta, non ut aliquid offeramus deo, sed ut per eam nobis aliquid offeratur et exhibeatur, videlicet ut sit sacramentum, quo nobis offertur gratia et quo moveamur ad credendum et pavidas conscientias consolemur.

empfangen, für das gedankt wird. Denn Du dankst Christus nicht für sein Leiden, wenn Du nicht empfindest, daß Du Trost empfängst." Wird dieser Gedanke, daß wir im Abendmahl etwas empfangen, unterstrichen, so kehrt das seine Spitze gegen Zwingli, den Melanchthon zwar nicht nennt, aber meint mit den Worten: „Es gibt eine andere Ansicht, daß das Abendmahl ein Symposium sei, eingesetzt zur Pflege gegenseitiger Liebe. Denn Mahlzeiten erzeugen Freundschaft." Hier fällt der Vorsichtige auch ein Urteil: „Diese Meinung träumt auch, das Abendmahl gehe das Gewissen nichts an und die Ergreifung des Willens Gottes. Sie redet nur von der Liebe, nichts vom Glauben, von dem doch die Worte des Abendmahls hauptsächlich sprechen." Ganz gerecht wurde diese Abweisung dem Schweizer nicht, aber andrerseits, wie breit war hier im Vergleich zu Luther die Basis! Daß man im Abendmahl „etwas empfange", lehrte seitdem ja Zwingli auch!

Auch die wieder ganz mit eingezogenen Fühlern an Lazarus Spengler gegenüber Billikan getane Äußerung vom Oktober 1527 ließ trotz engerer Fassung Raum[1]): „ich möchte nicht Urheber eines neuen Dogmas in der Kirche sein. Daher habe ich Billikan immer ermahnt, die alten Schriftsteller zu Rate zu ziehen — ich mache es auch so, und da sie oft die Präsenz Christi in der Eucharistie bekräftigen, will ich nicht von der Einstimmigkeit der Kirche abweichen". „Präsenz Christi" war damals nicht mehr eindeutig, aber Melanchthon wünscht hier grundsätzlich keine nähere Definition, und wenn er sie doch zu geben vermeint mit dem Zusatz: vere adesse corpus Christi, so war sie das in Wirklichkeit nicht. Zu dem Fall des Johannes Mohr auf der Coburg[2]) nämlich schreibt er am 18. Nov. 1527: „Ich bin jedoch der Ansicht, man solle über solche Streitfragen nicht oft auf der Kanzel disputieren. Es genügt, wenn es bisweilen gelegentlich und maßvoll geschieht, damit das Volk wisse, Christi Leib sei im Abendmahl gegenwärtig in der Kirche nach göttlicher Verheißung und Anordnung. Es wird nützlich sein (mehr also nicht!), auch das zu lehren, daß die alten Lehrer der Kirche so empfunden haben, Christi Leib sei wahrhaft gegenwärtig.[3]) Das Volk möge wissen, daß es nicht sicher (mehr also nicht!) sei, von diesen Autoritäten abzuweichen wegen des gänzlich menschlichen Traumes, daß Christi Leib nicht an vielen Orten sein könne. Ich wundere mich, daß diese Erdichtung gewissen Menschen so gefällt." Es wäre verfehlt, in den Schlußworten ein volles Bekenntnis zu Luthers Ubiquitätslehre zu finden; die gegenteilige Ansicht wird freilich deutlich abgewiesen, aber die Position nur autoritär gestützt. So folgt denn auch am 20. Dez. 1527 an Camerarius die Klage[4]) unter dem unmittelbaren Eindruck einer Unterredung mit Luther in Torgau: „ich will

1) CR I, 901. 2) Siehe oben S. 561ff.

3) Was mit Hilarius, Chrysostomus und Cyprian bewiesen wird.

4) CR I, 920: „Ego nullo modo puto mihi hanc controversiam adhuc attingendam esse."

auf keine Weise mehr mit dieser Kontroverse zu tun haben". Ja, wie aus den wohlweislich griechisch geschriebenen Worten hervorgeht, hat er mit Luther über dessen „paradoxe" Impanationslehre disputiert[1]), „aber jener antwortete bestimmt bekräftigend und bestärkend das, was er kürzlich und früher gesagt hatte". Am 4. Januar 1528 ist ein erstes Gutachten fertig, speziell über Karlstadts Abendmahlslehre[2]), doch war ein Verdikt über Zwingli beigefügt, und Luther setzte ein eigenhändiges Placet darunter. Melanchthon unterschied bei Karlstadt zwei Argumente. Erstlich: Christi Blut ist am Kreuze vergossen, folglich darf es nicht im Kelche sein, sonst würde es häufiger vergossen. Dazu bemerkt der Wittenberger: wer sagt denn, daß Christi Blut durch die Eucharistie vergossen werde oder Christus durch sie sterbe?! Die ganze Frage muß ex institutione Christi beurteilt werden. Zweitens: Christus sitzt zur Rechten des Vaters, muß daher certo loco sein und kann nicht zugleich in cœlo et terris sein. Melanchthon findet das „fleischlich" geurteilt; denn der göttlichen Majestät kann man keinen bestimmten Platz zuweisen — wo wäre sie sonst vor Erschaffung der Welt gewesen? Nun sind aber Gottheit und Menschheit Christi unzertrennlich, man darf Christus nicht zertrennen. „Ich zweifle nicht, daß Zwingli und alle an diesem Punkte sich täuschen." Endlich ein unzweideutiges Bekenntnis zur Ubiquitätslehre Luthers! Etwa März 1528 spürt man bei Melanchthon Einflüsse Oekolampads[3]): „Oekolampad drängt heftig, wie es geschehen kann, daß Christus vom Himmel gerufen wird." Es beschäftigt also Melanchthon das Problem der Konsekration, wie er selbst sagt. Seine Ansicht ist weder die römische, noch die Brenzisch-Luthersche, d. h. weder gibt uns Christus seinen Leib auf Bitten oder Verdienst des Priesters oder des Volkes, noch besitzen die Worte die Kraft, ihn herbeizubringen. „Denn das ist, so wie es klingt, magisch." Vielmehr gefällt Melanchthon besser, hier einfach auf die Einsetzung Christi zu rekurrieren. „Denn wie die Sonne täglich entsteht kraft göttlicher Anordnung, so ist Christi Leib kraft göttlicher Anordnung in der Kirche, wo nur immer die Kirche ist." Die Ablehnung der Ubiquität ist „nicht genügend

---

1) *περὶ τῆς παραδόξου ὑπό τινων δογματιζομένης συμμίξεως τοῦ ἄρτου τε καὶ σώματος τοῦ Χριστοῦ.* Das geht doch auf Luther?

2) CR I, 1035f. (hier falsch datiert, vgl. Vogt in Th. St.-Kr. 1910, 206), vgl. Barge: Karlstadt II, S. 391, vgl. auch Enders 6 Nr. 1369 zu Karlstadts damaliger Stellung.

3) CR I, 948f. Dazu ist zu vergleichen die Mitteilung Joh. Comanders aus Chur vom 18. April 1528, in der er seine Freude über die confessio Melanchthons ausspricht: „Melanchthonis confessio, qui hactenus silentio suo quasi cum Luthero sentiens prae se tulit. Nunquam tamen animum induxi, ut crederem virum istum a Zwinglio dissentire, nam scriptis suis, ut mihi videbatur, ad hunc sensum allusit, laus deo! Non dubitandum, quin plures per illum ad nostras partes gressuri sint (Vadian. Briefsammlung Nr. 515). Daß es sich nur um ein Gerücht handelte, beweist Comanders Brief vom 12. Juni, in dem er quid certi erfahren möchte (ib. Nr. 525). Auch der oben S. 682 verwertete Brief Oekolampads an Melanchthon vom 21. Mai 1528 gehört hierher. Vgl. auch Hospinian II, 61.

probabel". „Denn Christus ist über alle Kreaturen erhöht und ist überall gegenwärtig. Denn er sagt: ich bin mitten unter Euch." Präzis waren diese Formeln ganz und gar nicht, so wie er da stand, hätte den Schlußsatz Zwingli auch schreiben können.[1]) Melanchthon wird der ganzen Sache nicht Herr, er fühlt sich unsicher und mag nicht reflektieren.[2]) Andrerseits erwartet man ein Urteil von ihm. So muß er es schließlich schreiben und faßt ordentlich Mut dazu.[3]) Ende Oktober 1528 hofft er nach der Rückkehr aus Jena die Feder ansetzen zu können.[4]) Aber der Plan kam nicht zur Ausführung. Inzwischen weilte Melanchthon auf dem Speyrer Reichstag und bekam dort die ganze „Gewalt und Grausamkeit der verderblichen Zwietracht" in der Abendmahlsfrage zu spüren.[5]) „Ich sehe kein anderes Heilmittel als Gebet." In dieser Stimmung wird Melanchthon, der sich bis jetzt gar nichts von einem Religionsgespräch versprochen hatte, im Gegenteil die levitas illius Buceri tadelte[6]) und die ganze Sache streng in der Theologensphäre gehalten wünschte[7]), für die Unionspolitik gewonnen und formuliert die mittlere Linie der Gemeinsamkeit. In direktem Gegensatz zum früheren Gutachten — bester Beweis, wie locker hier alles bei ihm saß. Er schreibt aus Speyer an Johann Schwebel: „Was bedarf es betr. des Abendmahls jener Streitereien, da alle gestehen, daß Christus nach seiner Gottheit beim Abendmahl anwesend ist; was liegt daran, die Menschheit von der Gottheit abzustückeln? Wer erzeugt diese so raffinierten Distinktionen?"[8]) Die Einheitsbasis ist also mit der Realpräsenz Christi nach der Gottheit gegeben; darüber hinaus soll man nicht spekulieren. Das klang ganz anders als im Gutachten vom Jahre zuvor! Fragt man nach den Gründen des Umschwungs, so ist natürlich die ganze Atmosphäre des Reichstages von 1529 geltend zu machen; sie drängte zur Einigung. Persönliche Einflüsse lassen sich nicht mit Sicherheit erkennen — man darf an Jakob Sturm und Philipp von Hessen denken —, jedenfalls aber wirkten die Briefe Oekolampads. Denn an ihn schrieb Melanchthon unter Bezugnahme auf sie aus Speyer: sein zweites

---

1) Vgl. z. B. oben S. 659ff.

2) Vgl. an Nik. Gerbel Mai 1528 (CR I, 973f.); „Videntur mihi ex theologis paulatim fieri *ματαιολόγοι*; video enim, eos plane ad rationem revocare dogmata Christi et philosophari. Ergo certo consilio adhuc non admiscui me contentioni *περὶ εὐχαριστίας*, dicam tamen, ubi primum tantum nactus fuero otii, meam sententiam.

3) An Frdr. Myconius 5. Juni 1528 (CR I, 981f.: „Ego brevi edam meum scriptum de cœna domini, in quo fortasse multis videbor vehementior quam alioqui esse soleo.

4) Vgl. ib. 1006.

5) An Joh. Schwebel CR I, 1046, vgl. auch den S. 803 Anm. 1 genannten Brief bei Bindseil und den Brief an Thom. Blarer vom 20. Juni 1529 (Schiess I Nr. 146, auch Bindseil S. 38f.): „De controversia illa *περὶ δείπνου κυριακοῦ* sic crucior, ut acerbius in vita nihil expertus sim; omnes fluctus tentacionum obruunt me, et tamen nihil invenio, cur discedam a sentencia Lutheri."

6) 25. Juli 1528 CR I, 994. 7) ib. 1036.

8) Quid attinet discerpere humanitatem a divinitate? CR I, 1047.

und bedeutsames Gutachten zur Kontroverse[1]), der „horribilis dissensio de cœna domini".

Das Schreiben hat den Vorzug Melanchthonscher Ehrlichkeit; es ist ebenso wertvoll durch das, was es sagt, als was es verschweigt. Melanchthon beklagt den Streit und sagt durchaus wahrheitsgetreu, er sei bisher in der ganzen Sache mehr Zuschauer als Akteur gewesen. Dazu habe er „viele gewichtige Ursachen" gehabt, und doch habe ihn gerade diese Angelegenheit mehr als jede andere bekümmert. Er habe nicht nur selbst nachgedacht, sondern auch die Ansichten der Alten darüber erforscht — das ist wiederum richtig.[2]) „Denn ich möchte nicht Urheber oder Verteidiger irgend einer neuen Lehre in der Kirche sein." Geschrieben habe er bis jetzt noch nichts über den Handel, weil er nicht im Lichte eines domesticus testis Lutheri erscheinen wollte, zu dem man ihn zweifellos gemacht haben würde — so diplomatisch das ausgedrückt war, mißverständlich war es kaum. Freilich, die proprietas verborum muß beim Abendmahl festgehalten werden, und lediglich aus Freundschaftsgründen darf er, Melanchthon, nicht Oekolampad beistimmen. Immerhin, „Eure Partei hat viele große und gebildete Männer." Nach diesen Präliminarien gibt Melanchthon sein Urteil. Die Ansicht der Gegner bestimmt er als eine dramatische Repräsentation des abwesenden Christus.[3]) Demgegenüber hält er an der Präsenz Christi fest, getreu dem Verheißungsworte: „ich bin bei Euch alle Tage"; wie schon Schwebel gegenüber ausgeführt, ist ihm dabei das divellere ab humanitate divinitatem[4]) „unnötig". Das Sakrament ist dementsprechend ein testimonium verae praesentiae, es findet eine *κοινωνία* praesentis corporis statt. Nichts zwingt, von dieser proprietas verborum abzugehen. „Christen unwürdig" aber ist die Meinung, Christus auf einen bestimmten Teil des Himmels, „so daß er dort wie in einem Gefängnis eingeschlossen säße", zu lokalisieren. Der von Oekolampad gesammelten Zeugnisse bedarf es gar nicht für den, der daran gedenkt, „daß man über himmlische Dinge auf Grund des Wortes Gottes, nicht der Geometrie sich ein Urteil bilden müsse". Was den patristischen Beweis betrifft, so gibt Melanchthon hier gewisse Unstimmigkeiten zu[5]), doch bestätigt eine kluge Auswahl der gravissimi auctores seine Ansicht, während der Basler einige Väterstellen „allzu schlau" auslegt. Wie hätten die Alten die Auferstehung Christi mit dem Hinweis auf das Abendmahl stützen können, wenn dort

1) CR I, 1048ff. (auch Epp. 132). Die Briefe Oekolampads an Melanchthon sind verloren, bis auf den einen bei Bindseil: Phil. Melanchthonis epistolae S. 35ff. Er wird in Bd. 2 gewertet werden. Aus Epp. 181 (Brief Oekolampads an Sam vom 21. Dez. 1528) geht hervor, daß Oekolampad im Herbst 1528 an Melanchthon schrieb.

2) Melanchthon plante eine Herausgabe der sententiae veterum de cœna domini, die aber erst 1530 erschien. Vgl. seine Äußerungen darüber bei Enders 7 Nr. 1490 Anm. 2. Vgl. auch Bindseil Nr. 57 u. 58.

3) Vos absentis Christi corpus tanquam in tragoedia repraesentari contenditis.

4) Oben heißt es discerpere humanitatem a divinitate. Das bedeutet keinen Unterschied. 5) agnosco quandam esse dissimilitudinem.

nur der abwesende Leib „repräsentiert“ werden sollte?! Christus mußte auferstehen, um den Seinen die κοινωνία sui corporis geben zu können. „Repräsentiert“ werden kann auch ein nicht auferstandener Körper, sicut in fabulis Hector repraesentatur — damit spielte Melanchthon deutlich ein religiöses Interesse der Lutheraner aus, das in dieser Fassung bei Luther selbst mehr mitschwang als in den Vordergrund trat.

Kamen diese Ausführungen schon deutlich dem Schweizer entgegen und betonte Melanchthon ausdrücklich sein Wohlwollen, so gewann sein Schreiben die Aufgipfelung, daß im Interesse der Wahrheit, die durch zu hartes Streiten leide, ein „Kolloquium einiger guter Männer“ empfehlenswert sei. Und mochte Melanchthon auch unterstreichen, daß geniale und kluge Menschen bisweilen straucheln können, insbesondere in geistigen Dingen Vertrauen auf den Verstand (ingenii fiducia) gefährlich sei, so war doch wohl wertvoller als diese Warnung die Anerkennung: „video causam vestram praesidiis ingeniorum niti“, mit der besonderen Note: „satis nota est mihi tua modestia“. Gewiß war es ein Rückzug auf die Irrationalität, wenn Melanchthon tadelnd sagte: „es gibt viel mehr Leute als man denkt, die in der Religion nur das annehmen, was sie mit dem Verstande erfassen und begreifen können“, aber er war in die vorsichtige Form einer Erwägung, nicht in Luthersche Wucht der Verwerfung gekleidet. Mit Melanchthon ließ sich reden, er wollte das ja selbst in seiner Forderung eines Religionsgespräches, hier donnerte nicht der Unerbittliche. Die Straßburger hatten guten Grund, diese Epistel in Hagenau bei Johann Setzer als Propagandamittel für die Marburger Disputation drucken zu lassen.[1]) Hier war selbst auf Wittenberger Seite die Mittellinie teils unmittelbar gewonnen, teils zur Diskussion gestellt.[2]) Hier ließ sich doch noch allerlei fragen, etwa, wie denn die vera praesentia näher zu denken sei, oder die κοινωνία.

Melanchthon stand mit seiner Ansicht allein. Luthers „großes Bekenntnis“ lautete ja völlig anders, ebenso Bugenhagens Urteil in Flensburg. Justus Jonas dachte in der Form milde, in der Sache ebenso bestimmt wie die Freunde. Sein Wort vom 24. Juni 1526[3]): „ich will

1) Vgl. darüber Bd. 2. Ebenda auch über Oekolampads Antwort = Bindseil Nr. 59. Am 6. Juli 1529 schickte N. Gerbel den Brief Melanchthons an Brenz (Pressel: Anecdota S. 43).

2) Es fällt auf, daß Melanchthon in seinem Gutachten nicht die Einheitsbasis angibt wie im Briefe an Schwebel, vielmehr den Zwinglianern uneingeschränkt die Repräsentationslehre zuschreibt, sogar Oekolampad, der stets über sie hinausgestrebt hatte. Offenbar traute er noch nicht recht und wagte sich nicht dem Schweizer gegenüber so viel heraus wie dem näheren Freunde gegenüber. Daß Melanchthon auch den Gedanken an die Wünschbarkeit eines Kolloquiums bald wieder preisgab, deute ich hier nur an. Näheres siehe in Bd. 2. Vorläufig vgl. man den Brief bei Bindseil Nr. 57 an Stephan Vigilius, der sich scharf gegen die Zwinglianer wendet. Dazu vom gleichen Tage den wieder ganz anders gestimmten Brief an Ulrich Wieland (Bindseil Nr. 58). Melanchthon findet sich eben in den Schwierigkeiten nicht zurecht. 3) Siehe oben S. 194 Anm. 1.

mich nach Kräften bemühen, daß hier über den Frieden nachgedacht wird", mag kein bloßes Wort gewesen sein, aber es blieb darum doch bei dem Nachsatz: „Sed hanc doctrinam non probabimus." So schrieb er denn am 3. Januar 1528 an Luther[1]) das übliche Verdikt: „keiner von den Sakramentierern scheint mir ernsthaft geglaubt oder jene einfachen Schriftstellen erwogen zu haben, die sie selbst leicht nehmen: der zu Gott Tretende muß glauben, Gott ist und ist ein Vergelter denen, die ihn suchen". Denn wenn sie wirklich auf Gott geschaut hätten, würden sie nicht so leicht alles der anderen verachten. Das hieß doch von vorneherein bei sich selbst allein Gott und die Wahrheit sehen. Immerhin hat Jonas wenigstens „etwas von ihren Schriften" gelesen, und von dem Urteil, daß keiner der Sakramentierer ernstlich um das eigene Gewissen besorgt erscheine, wird Oekolampad ausdrücklich befreit. Friedrich Myconius aber wird ermahnt, gegenüber den „spitzfindigen Lästerern" der Eucharistie wacker auf der Hut zu sein, und Basilius Monner erhält großes Lob, weil er gegen einen Sakramentierer schrieb.[2]) Umgekehrt ist Johannes Brenz grimmig, daß der Pfarrer von Fürfeld, Martin Germanus, Anfang 1529 nach Zürich reiste, um sich, angeregt durch Zwinglis Antwort über Dr. Luthers Bekenntnis, „in seiner sakramentischen Philosophie bestärken zu lassen".[3])

Als Gegenstück gegen diese Lutheraner sei zum Schluß Farels gedacht, der in einem Privatbriefe 1528 seine Ansicht über das Abendmahl entwickelte.[4]) Das Abendmahl erhält die Bezeichnung eucharistia sacrosancta, wird also von vorneherein jeder Profanierung enthoben. Die Abgrenzung gegen Katholiken und Lutheraner — die aber nicht streng voneinander geschieden werden — ist klar: die Elemente sind kein „Viaticum", und Leib und Blut Christi „in pane" anzunehmen, scheitert daran, daß Christus Joh. 6, 54 denen, die sein Fleisch essen und sein Blut trinken, ewiges Leben verheißt, tatsächlich aber nicht alle, die das Brot essen, des ewigen Lebens teilhaftig werden. Folglich kann der Genuß des Brotes nicht mit dem Essen und Trinken von Fleisch und Blut Christi identisch sein. Die Sicherung der Verheißung gibt vielmehr der Glaube, den dann seinerseits — das ist ein neuer Gedanke — Farel durch die Prädestination sichert.[5]) Wenn der Gläubige glaubt, daß Gottes Sohn für uns Mensch geworden sei, wird das lebendige Brot gegessen, das vom Himmel herabkam. Der Glaube ist das „Viaticum verum", er allein; daneben noch Christi Fleisch und Blut essen und trinken lassen, hieße den Heilsweg doppeln. Leiblich ist Christus im Himmel und wird erst

1) Kawerau: Briefwechsel des J. Jonas I S. 114.

2) ib. 119. 3) Hartmann-Jäger: Brenz S. 436. Keim a. a. O. S. 210.

4) Herminjard II Nr. 214.

5) Huius [fidei] tantum sunt capaces a deo praeordinati . . . Quare, utcunque errarint, qualescunque fuerint, quibus fides datur, necesse est, ut vitam vivant aeternam. Der Gedanke wird dann nicht weiter verfolgt, er ist auch für die Abendmahlslehre nicht weiter wichtig.

am jüngsten Tage wiederkommen: „Ihn erwartend, seines Todes eingedenk, nehmen wir Brot und Kelch, indem wir uns als einen Leib in Christus und gegenseitig als Glieder anerkennen.“ Auf diese sittliche Gemeinschaft der Christusgläubigen legt Farel allen Nachdruck: „Niemand darf ohne den schwersten Schaden von der h. Eucharistie essen, er sei denn ein Glied am Leibe Christi.“ Man wird diese Anschauung Farels auf die Unionslinie setzen dürfen, um der starken Betonung des Glaubensmomentes willen. Es handelt sich nicht um ein nüchternes Gedenken, sondern um eine Gemeinschaft mit Christus, der also damit, obwohl Farel das nicht ausdrücklich sagt, (im Glauben) gegenwärtig ist. Daß Christus das Brot „Leib“, den Kelch „Blut“ nennt, darf nicht beunruhigen; das ist, meint Farel, der Schrift Art, die auch — Zwinglis Beispiel! — das Lamm den Vorübergang nennt, non quod agnus transilitio sit aut pascha, sed ut vivacius transilitionis refricaret memoriam, huius nomen retinuit. Ein Freund Farels, Emil Perrot, war freilich von dieser Eindeutigkeit der Schrift keineswegs überzeugt, fand vielmehr die „Qual“ des Abendmahlsstreites gerade darin, daß beide Teile sich mit höchster Kenntnis auf die Schrift beriefen, diese aber uns in der Schwebe lasse. Um so kräftiger unterstrich er, daß man „in der Hauptsache“, der Erlösung durch Christus allein, eins sei.[1])

„Proinde maximas Christo gratias agimus, qui nos tanta per vos benignitate veluti obruit. Macte igitur virtute pergite per Christum quo coepistis tramite, de omnibus optime mereri et Christi gloriam iuxta concreditum vobis talentum propugnare, magnam olim ab ipso gratiam relaturi“ — der so an die Straßburger etwa 1527 schreibende Anonymus[2]) hatte sie verstanden. Hier lag der Weg der Zukunft, und einstweilen schien er verheißungsreich, trotzdem „undique robusti vos gigantes impetant“, wie der Unbekannte hinzusetzte.

Kapitel 15.

Schluß. Zusammenfassung.

David Friedrich Strauß hat in seinem „Leben Jesu“ im II. Teile (1836 S. 437) seinen Abschnitt über „die Einsetzung des Abendmahls“ mit den Worten eingeleitet: „der Streit der Confessionen über die Bedeutung dieser Worte, ob sie eine Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi oder ein Vorhandensein von Leib und Blut Christi mit und unter jenen Elementen oder endlich dies ausdrücken, daß Brot und Wein Christi Leib und Blut bedeuten sollen, ist als obsolet

1) Herminjard II Nr. 252 (6. Jan. 1529).
2) Simmlersche Sammlung.

zu bezeichnen und sollte wenigstens deswegen nicht mehr nachgeführt werden, weil er auf einer unrichtigen Disjunktion beruht. Nur in der Übertragung in das abstraktere Bewußtsein des Abendlandes und der neueren Zeit zerfällt dasjenige, was der alte Orientale sich unter seinem *τοῦτό ἐστι* dachte, in jene verschiedenen Möglichkeiten der Bedeutung, welche wir, wenn wir den ursprünglichen Gedanken in uns nachbilden wollen, gar nicht auf diese Weise trennen dürfen."[1]) Wenn die Reformatoren dieser Einsicht des modernen Kritikers fern standen, so rührt das daher, daß sie allesamt durch die Schule des Mittelalters hindurchgegangen sind und an die Ursprünge mit Fragestellungen herantraten, die erst allmählich im Laufe der Entwicklung geworden waren. Sie wollten den genuinen Sinn alle wiederherstellen und arbeiteten getreulich mit Exegese und (mehr oder minder) vernünftiger Überlegung, aber ihr Blick blieb schon dadurch getrübt, daß es aus einer Antithese einen neuen positiven Inhalt zu gewinnen galt. Die reformatorische Abendmahlslehre — das gilt von Zwingli so gut wie von Luther — ist aus dem Kampfe gegen das Meßopfer emporgewachsen; das wurde als „Werk" als Verunehrung der Leistung Christi empfunden. Und wenn nun Luther[2]) den Grundsatz aufstellte: „Jam missa quanto vicinior et similior primae omnium missae, quam Christus in cœna fecit, tanto christianior", so blieb auch diese Position noch auf allgemein reformatorischer Linie. Aber sie war rein formal, und als solche hätte sie sogar der Katholizismus unterschrieben. Die Frage war, welcher Art denn die „erste Messe" gewesen war. Die Tradition ist da — man wird sagen dürfen: von Anfang an — nicht einheitlich gewesen, die Motive waren gewachsen und in den großen Systemen der Scholastiker mit bald größerem, bald geringerem Geschick zusammengedichtet worden. Es wäre gänzlich verfehlt, die mittelalterliche Tradition in einer absoluten Antithese gegen „das Evangelium" ausspielen zu wollen; das haben die Reformatoren selbst nicht getan, absolut ist ihr Gegensatz nur gegen das Meßopfer, im übrigen aber haben sie die scholastischen Motive aus ihrer systematischen Verbundenheit herausgelöst und verwertet, soweit sie brauchbar erschienen. Da klangen dann verwandte Saiten, und man konnte sich einer überkonfessionellen „katholischen" Gemeinsamkeit bewußt werden, wie das etwa bei Oekolampad der Fall war.[3])

Wenn der Basler in seiner großen Abendmahlsschrift es als „vulgäre" Ansicht bezeichnete sub pane illo visibili invisibiliter manducatum corpus[4]), so war das in dieser Allgemeinheit richtig, und die Katholizität dieser Formel mag es verständlich machen, daß selbst Zwingli, der eine Weile sich außerhalb dieses gemeinsamen Bodens gestellt hatte, wieder auf ihm Platz finden konnte und wollte. Jedenfalls wäre es falsch, das katholische Vulgärbewußtsein in den kniffligen, gerade erst durch den reformatorischen

---

1) Die nun folgenden Worte siehe bei Loofs RE³ I S. 41.
2) WA. VI, 523. 3) Siehe oben S. 616. 4) Siehe oben S. 120ff.

Abendmahlsstreit wieder wichtig gewordenen Distinktionsfragen nach Ubiquität, Modus der Realpräsenz u. dgl. ausgesprochen zu finden.[1]) Das Abendmahl war doch in erster Linie Kultfeier und darum Subjekt und Objekt der Frömmigkeit; das prägte sich nicht nur in populären Flugschriften, sondern auch in den großen Werken der Gelehrten aus. Diesen „frommen" Untergrund der Abendmahlskontroverse der Reformationszeit im katholischen Gemeinbewußtsein darf man nicht übersehen. Nehmen wir zur Illustration die Flugschrift „ein andechtige leer von dem sacrament unsers herren gar nutzlich und fruchtbar zu lesen" von Anthonius Engelbrecht, Kaplan im hohen Stift zu Basel, gewidmet der Gräfin Helene von Lupfen geb. Freiin zu Rapoltzstein, und datiert vom 19. März 1518[2]), gedruckt bei Adam Petri. Der Verfasser steht auf gut mittelalterlichem Boden, versteht es aber, den religiösen Gehalt aus den dogmatischen Formeln herauszuarbeiten. Das Abendmahl ist zunächst Gedächtnismahl, für das Engelbrecht die sinnig-tiefen Worte findet: „Und diß letzt gedechtnyß hat er synen iüngern (als Hieronymus sagt) verlassen, glych als einer, der scheiden wil von synen liebsten freunden in frembde land, derselbig laßt inen etwas kleynet zu letze, zu einem zeichen und pfandtschaft der liebe, uff das, so oft sy das ansehen, das sy ingedenck syen syner gutthat und freuntschaft. Wenn nun einer denselbigen volkumenlich lieb hat, so mag er das verlassen kleinet nit ansehen on bewegung grosser begyrd oder weinen, es bildet im in: O, das hat dir dein liebster freund hynscheidend von dir verlassen! Also söllen wir, so wir diß h. sacrament sehend oder empfahen, ingedenk syn der grossen liebe unß bewißt in synem bittern liden und sterben, in welches gedechtnyß diß h. sacrament ist ufgesetzt." Da fällt der volle Akzent auf das subjektive Moment, und das objektive blaßt zur Voraussetzung ab. Rückt es von da aus vor, so bleibt es zunächst in der rein geistigen Sphäre. Wir sollen das Sakrament um deswillen hochachten, „das der herr syn kirchen die glöubigen und armen selen versehe mit geistlicher spyß"; wie das natürliche Leben natürliche Speise braucht, „also ist auch not dem geistlichen leben des menschen geistliche spiß". Welcher Art ist sie? Da redet Engelbrecht von der „hoch unergründtlich wunderbarlich würckung gottes in syner zukunft[3]) in dem h. sacrament. Wann do werden betrogen all unser synn, on allein das gehörd. Wir sehen die gestalt des brots, wir griffen und empfinden mit den andern synnen ein anders dann do ist, allein hören wir in der person Christi: Das ist myn lychnam, do würt

1) Vgl. die schönen Worte Luthers (WA. VI, 510): plane gaudeo, saltem apud vulgum relictam esse simplicem fidem sacramenti huius. Nam ut non capiunt ita nec disputant, an accidentia ibi sint sine substantia, sed simplici fide Christi corpus et sanguinem veraciter ibi contineri credunt, dato ociosis illis negotio de eo quod continet disputandi.

2) Exemplar der Stadtbibliothek Zürich. Über Engelbrecht vgl. Joh. Ficker und A. Winckelmann: Handschriftenproben des 16. Jhs., II (1905), S. 54.

3) d. h. seiner Parusie, seinem Zu-uns-Kommen.

die gehörd nit betrogen, doch übertrifft es all menschlich vernunft, mag auch das niemand ergrinden" — also das Wort tut's auch hier! Auf Seite der Empfänger entspricht dem der Glaube.[1] „Aber der glaub erfüllet den mangel unser synn und verstentnyß, er kumpt zu uns wyßlich mit verborgenheit syner maiestat under den gestalten des sacraments umb verdienst willen des glaubens ... Das verdienen des glaubens ist gar groß, so wir glauben, das wir nit sehen, ouch mit vernunft nit mügen begrifen." Der vom Himmel herniedersteigende Christus ist der verklärte, umgeben „gewaltiglich mit der glory syner gottheit, mit engelschen geisten und der schar syner ußerwölten lieben heiligen; war und vestigklich wir glauben söllen und mügen, das der herr kumpt mit clarificiertem lyb, mit allen gaben eins erklerten (!) lybs gezieret".[2] Christus kommt aber auch demütig, sofern er uns seine Liebe beweist. Die strömt nun auf den Gläubigen über. „Der geber verwandelt sich in die gab, er gibt die ußerwölten gab des glaubens, sich selber nach eins yeden begyrlicheit ... Er würt allen alle ding. Syhe, er gibt syn lib zu einer spyß, syn blut zu einem dranck, die seel zu erlösung, den geist zu lebendig machend und all syne werck würcket er in unß zu verdienst. Er gibt zum letsten die gottheit zu erfüllung aller begird, er gibt sich gantz zu eim sacrament der gemeinschaft, zu eim opfer der versünung, zu eim weggeferten der pilgerschaft. Er gibt sich gantz zu einem gewissen pfand der zukünftigen glory[3], zu einer lieblichen vornießung der hymelschen fröuden." Die Worte Joh. 6, 53 sind auf „diß geistlich niessung" zu beziehen.

Mit der erforderten Prüfung vor dem Sakramentsempfang nimmt es Engelbrecht sehr ernst. „Hitz und Inbrunst rechter Liebe Gottes und des Nächsten" muß man haben, der Mensch soll zum Sakrament kommen „wie ein knecht begegnet synem herren, begerend mit im versünt zu werden", oder wie der verlorene Sohn zum Vater kam. Unter den acht Hindernissen für den rechten Sakramentsempfang ist auch dieses „das er nit willen hat, die sünd zu myden".[4] Das Gemüt soll sich in der Vorbereitung zum Gebet erheben, speziell zur Maria, auch zu den Heiligen. Aber man soll sich dann nicht „uf syn bereitung, sonder gantz uf göttlich gnad, güte und barmhertzigkeit verlassen. Wann durch keinerley unser geschicklicheit, sunder allein durch die gnad gottes mügen wir wirdig syn zu söllichen hohen gaben".[5] Allerdings (nur) „wenn der mensch thut das syn, das ist so vyl an im ist, so thut auch gott das syn, er gibt gnad

1) der als meritum gilt.

2) Autorität dafür ist Gregor d. Gr. in den dialogi und „ein Collect der h. Kirchen: deus, cui astat angelorum chorus etc.".

3) Wie das Folgende andeutet, dürfte damit nicht auf die Präparation des Auferstehungsleibes angespielt sein.

4) Die übrigen sind: Völlerei, Ruhmsucht, Neid, Todsünde, wissentliches Zurückbehalten unrechten Gutes, in Unreinigkeit befleckter Leib (vor und nach dem Empfang soll man sich einige Tage von ehelichen Werken enthalten).

5) Hier wird also das meritum fidei kompensiert durch die Gnade. Vgl. aber das ff.

darzu". Unwürdig empfängt der sich nicht in dieser Weise recht Prüfende; er wird „gestrafet, als ob er Christum getödtet hett".

Das Alles ist religiös komponiert, vermeidet jede gelehrte Distinktion, und wenn Engelbrecht auf Bonaventura und Erasmus verweist, so wird die mystische Unterlage vollends deutlich. „Und so nun der mensch yetz glich von des priesters hand den herren empfahet, sol er von innigkeit synes hertzen sagen oder ye gedencken: nun biß willkummen du gebenedygter warer sun gottes, kumm heüt in myn seele, mach die geschickt dir nach allem dynem wolgefallen." Die Kleinkrämerei[1]), in die Engelbrecht schließlich doch verfällt, ist wiederum eine kultische, nämlich die Frage, wie man die h. Speise genießen soll. Es soll geschehen durch „senftigklich hynab niessen" ohne Zerbrechen und Zerkauen mit den Zähnen[2]), doch liegt nicht viel daran, wenn jemand dieses beliebt. „Wann die gestalt des brods würt allein verzert, gott belybet allweg gantz ... in yedem partickel und teil belybet gantzer ungeteilter gott an allen orten ... So iß es auch mer ein spyß der sel dann des lybs, dadurch nit not ist, dasselbig also essen wie ander natürlich spiß."

Die gleichen Motive sind aber auch in der Scholastik wirksam gewesen.[3]) Das entscheidende Moment sind die Einsetzungsworte: „Credendum est, quod in illis verbis Christi sacramenta conficiantur." Daß die Handlung ein memoriale sei, ist auch allgemeine Voraussetzung. Als res significata et non contenta gilt für Thomas von Aquino die unitas ecclesiae in praedestinatis, vocatis, iustificatis et glorificatis, und er nennt dieselbe mystica Christi caro. Damit hängt zusammen der Gedanke: omne sacramentum est visibile, non tamen oportet, quod quidquid est in sacramento, sit visibile[4]); es gibt unsichtbare Güter. Eine cibatio spiritualis wird neben der cibatio corporalis stets vorausgesetzt. Die erste ist Vorrecht nur der boni, der Gläubigen, sie genießen die caro Christi mystica neben der caro Christi de virgine sumpta und dem sanguis pro nobis fusus, welche beiden letzteren auch die mali empfangen. Grundlage dieser Differenzierung ist Augustin. Rem sacramenti nemo percipit nisi dignus. Diese res ist die aeterna utique vita und als solche auch praeter sacramentum empfangbar.[5]) Quoties in commemorationem eius, qui pro te passus est, pie ac fideliter fueris affectus, eius carnem manducas et sanguinem bibis (quod est spiritualiter manducare ac spiritualiter bibere corpus et sanguinem Christi). Sic ergo qui manducant spiritualiter, veritatem carnis

1) „kleine leren und warnungen."

2) Um deswillen wird auch der Spülkelch gereicht, um etwa im Munde haften bleibende Hostienstückchen hinunterzuspülen. Man soll auch nach dem Empfang nicht sofort Speichel auswerfen.

3) Vgl. zum Folgenden Thomas v. Aquino in IV libr. Sentent. dist. 8ff. Bez. Duns Scotus vgl. Loofs: Leitfaden der Dogmengeschichte[4] 578ff., 590ff. Seeberg: RE[3] V, 73f.

4) Von da aus dürfte Bucers und Zwinglis Forderung, Wunder müßten sichtbar sein, zu verstehen sein, bzw. auch Luthers Replik darauf.

5) z. B. haben die Patriarchen spiritualiter Christus genossen.

et sanguinis dicuntur sumere, quia ipsam efficientiam habent, id est remissionem peccatorum. Thomas v. Aquino kann zu diesen Worten des Lombarden bemerken: ideo non oportet, quod sit sacramenti susceptio de necessitate salutis. Genau wie bei den Lutheranern später wird von da aus die Frage nach der Notwendigkeit des Genusses der leiblichen Realpräsenz dringend und kann um so weniger befriedigend gelöst werden, als stärkster Nachdruck auf den Glauben gelegt wird. Wer z. B. die Hostie, ohne von ihrem Konsekriertsein zu wissen, empfängt, ißt in keiner Weise sacramentaliter, quia non manducaret sacramentum nisi per accidens. Die manducatio spiritualis ist durchaus an fides et charitas geknüpft, und die Sünde des unwürdigen Genusses ist der Unglaube. Et ideo infidelis indignior manducat, sed peccator fidelis magis indigne.

Mit Absicht habe ich diese Gedankenreihen zusammengestellt, eben als die religiösen. Sie werden nun durchkreuzt durch spintisierende Reflexion, aus der um deswillen einiges herausgehoben werden muß, weil sie in der Debatte der Reformatoren wiederkehrt. Wir hören bei Petrus Lombardus[1]), daß die Leugnung der leiblichen Realpräsenz mit Joh. 6, 54 und 63 — den Kernstellen Zwinglis — gestützt wurde, oder vernehmen (als Ketzerei) den ganz „Zwinglischen" Satz: „corpus, in quo resurrexit, in uno loco esse oportet, veritas autem eius ubique diffusa est. Nullum corpus potest esse simul in diversis locis, sed corpus Christi est in cœlo vere, in quod ascendit; ergo impossibile est, quod sit in altari. Nihil continetur extra suos terminos, si terminos habeat; sed termini cuiuslibet corporis locati sunt simul cum termino corporis locantis, ergo nullum corpus locatum in uno loco potest esse extra terminos illius loci, et ita non potest esse in duobus locis simul. Ubique esse est solius divinitatis, ergo non potest esse in diversis locis simul; auch ein Engel kann nicht an mehreren Orten zugleich sein." Der im Altarsakrament enthaltene „wahre Leib Christi" ist das corpus, quod de virgine traxit. Eingehend wird die Frage nach dem Zerbeißen des verum corpus Christi mit den Zähnen ad modum cibi corporalis erörtert. Auch die Seele Christi ist mit dem Leibe im Abendmahl präsent, ex naturali concomitantia ad corpus, quod vivificat; unde si fuisset facta conversio panis in corpus Christi, quando erat mortuum, anima non fuisset sub sacramento. Et quod dictum est de anima, debet intelligi de divinitate, nisi quod divinitas eius, etiam praeter sacramentum, est ubique. Wiederum sehr eingehend wird das circumscriptive und definitive der Realpräsenz erörtert, oder das Problem, ob Christus totus sub tota hostia oder auch totus sub qualibet parte sei. Die Frage taucht auf, ob Christus beim Abendmahle selbst sein Fleisch gegessen hat[2]), oder ob er seinen Leib dem Judas zu essen gab, oder ob

1) a. a. O. dist. X.

2) Vgl. dazu jetzt K. Holl: Luther 1921 S. 443 (2. Aufl. 1923 S. 575). „Die Frage an sich hatte schon die Scholastik aufgeworfen, aber erst Luther hat sie zuversichtlich zu bejahen gewagt... Allerdings ist es Luther nicht zum Bewußtsein gekommen, daß diese

er das corpus impassibile und nicht vielmehr, da er ja noch auf Erden in carne mortali weilte, das corpus passibile den Jüngern gab.

Die Elemente der reformatorischen Abendmahlsanschauung waren sämtlich in der katholischen Tradition gegeben. Wenn sie trotzdem etwas Neues bedeutete, so lag das in der Neugruppierung von Vorhandenem, die abstieß, stärker betonte, isolierte usw., wobei dann im eizelnen mannigfache Kombinationen nicht nur möglich wurden, sondern wirklich eintraten. Die Freiheit etwa, mit der der Katholik Leopold Dick (oben S. 261f.) die Abendmahlslehre behandelte, oder das deutliche Balancieren des Bischof von Rochester Fisher zwischen kraß sinnlicher und spiritueller Auffassung sind im letzten Grunde gar nichts anderes, als was die Reformatoren auch vornahmen: Dialektik religiöser Motive.

Johannes Brenz hat einmal geschrieben[1]): (Die Zwinglianischen Gegner) magnis buccis crepant fide edendum esse corpus Christi et sanguinem bibendum, id quod nemo unquam negavit. Damit traf er richtig den reformatorischen Ausgangspunkt, der überparteiisch gewesen war; es fragte sich nur, ob man sich nach der Entzweiung wieder zu ihm zurückfinden würde. Usus legitime non est nisi fides sagte Luther.[2]) Aus dem persönlichen Glaubenserlebnis heraus ergab sich seine Stellungnahme wie zu den Sakramenten überhaupt, so speziell zum Altarsakrament. Diese Linie einzuhalten hat er sich immer bemüht, mochte es auch nicht immer gelingen. Patristische Autoritäten und dialektische Erwägungen hinkten nach als stützende Argumente. Sie waren niemals konstitutiv — für keinen der Reformatoren —, vielmehr erst nachträgliches Kampfesrüstzeug. Auch Zwingli, sein großer Gegenspieler, hat diesen Ausgangspunkt. Ja, die beiden standen sich ursprünglich noch viel näher, als man bisher geglaubt hat. Luther hat bekanntlich die Realpräsenz Christi im Abendmahl nie aufgegeben, Zwingli aber hat sie, auch abgesehen von seiner katholischen Priesterzeit, bis 1524, also recht weit in seine reformatorische Periode hinein, beibehalten. Die bisher geltende Anschauung, er habe von Anfang an die symbolische Deutung der Einsetzungsworte vertreten, ist in diesem Buche als irrig erwiesen worden. Zwinglis älteste, von ihm ausgesprochene Abendmahlslehre ist die Erasmische. Das will besagen: der Glaube genießt unter dem Brote real den sonst im Himmel zur Rechten Gottes sitzenden Christus. Er genießt ihn nicht mit den Zähnen, aber der cibus spiritualis ist nicht ein rein geistiges Sichvergegenwärtigen, vielmehr ist Christus real vom Himmel herabgestiegen. Das Wie? ist mit dem Schleier des Mysteriums verhüllt. „Mirabili modo." Der Ungläubige aber genießt ihn nicht. Das kam sehr nahe an Luther heran, und schwerlich wäre ein Abendmahlsstreit ausgebrochen, wenn Luther diesen Zwingli

Erkenntnis im Grunde seine ganze Abendmahlslehre umstürzte. Denn wie hätte Jesus seinen eigenen Leib essen und sein eigenes Blut trinken sollen?"

1) An A. Weiß 27. Nov. 1525 (Pressel: Anecdota Brentiana S. 7).

2) WA. VI, 517.

vor sich gesehen hätte. Aber es war doch nicht beide Male dasselbe. Luther schreitet auch in de captivitate babylonica nicht dazu fort, die Ungläubigen vom Genusse Christi auszuschließen, man kann nur sagen, daß er den Genuß der Gläubigen so stark betont, daß er auf die Ungläubigen überhaupt nicht reflektiert. Und die Mystik der Realpräsenz bei Erasmus-Zwingli ist bei ihm überwunden durch ein sehr bestimmtes vera caro verusque sanguis. Das steht unerschütterlich fest, und der Glaube darf ihm wohl Werte abgewinnen und hat das auch in verschiedener Weise getan, aber nicht in Eigenkraft es kritisieren oder gar umstoßen. Luther empfindet hier unmittelbar Heilsgut, das Versöhnungsopfer Christi ist hier wirksam[1]), und seine hier hereinragende Objektivität beseitigen, wäre eine Beleidigung der Ehre Gottes. Zudem hat Luther Spezialerlebnisse, die bis in seine frühesten Zeiten zurückreichen dürften, gehabt. „Martinus dixit saepe(!) se expertum esse (scil. adesse corpus). Vidisse se visiones horribiles, saepe se Angelos vidisse, adeo ut coactus sit cessare a missa", berichtet Gregor Casel über seine Verhandlungen mit Luther.[2]) Derartige Realitäten gibt man nicht auf. Bei Zwingli war von vorneherein die Verknüpfung der fides mit der Realpräsenz lockerer. Spezialerlebnisse fielen fort, der Begriff des Mysteriums bedeutete eine sehr verschwommene Realität und war vor Verflüchtigung um so weniger geschützt, als aller Nachdruck auf die „Geistigkeit" der Speise einerseits und den Genuß allein durch den Glauben andrerseits fiel. Und bei dessen Bestimmung war Zwingli durch die Schule des Erasmus hindurchgegangen, ehe der reformatorische Glaube Luthers ihn ergriff und sein Glaube wurde; er hatte von daher die antike Spannung zwischen Fleisch und Geist mitbekommen[3]), die in Stufenschichtung den „Starken" gegenüber dem „Schwachen" das Sinnliche völlig entbehren lassen konnte, es fehlte die unmittelbare schöpferische Absolutheitskraft der persönlichen Erfahrung, und es schob sich rationale Überlegung mehr oder minder ein. Alles das lockerte auf und drängte zur Trennung von Objektivem und Subjektivem im Sakrament; es schuf auf der anderen Seite, gerade weil die festen objektiven Werte fehlten, eine gewisse Labilität, die Fähigkeit des Entgegenkommens und der Überwindung dogmatischer Quisquilien, die hier nicht wichtig sind, weil der Schwerpunkt auf die subjektive Seite fällt. Zwingli hat den Luther der Frühzeit in der Abendmahlslehre unbedenklich anerkannt und nur Formdifferenzen gefunden![4]) Und er ist

1) Mit Absicht wähle ich den allgemeinen Ausdruck, da es hier nur auf die Grundzüge, nicht die Einzelheiten ankommt. Zu deren Wandel siehe die früheren Kapitel und vorab die Schrift von Graebke. Neuestens hat K. Barth in seinem sehr lehrreichen Aufsatze: „Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre" (Zwischen den Zeiten H. 4, 1923) mit aller Energie und treffend die „Objektivität" in Luthers Abendmahlslehre herausgearbeitet. Die „Subjektivität" kommt dabei freilich etwas zu kurz.

2) Kolde: Analecta Lutherana S. 72.

3) Näheres darüber in meiner Schrift: Die Geisteswelt U. Zwinglis 1920.

4) Vgl. die Äußerung zur Erläuterung der 18. Schlußrede. Oben S. 32ff.

auf die Übereinstimmung immer wieder zurückgekommen, auch als die Gleichheit an dem Punkte des Festhaltens an der Realpräsenz schwand. Es stellte sich dann freilich heraus: er hatte ihn in seiner Ganzheit nicht verstanden, hat ihn unter eigener Brille geschaut und die im Hintergrunde liegende Realpräsenz in ihrem Gewichte unterschätzt, weil sie bei ihm selbst leicht wog. Umgekehrt hat Luther den Zwingli der Frühzeit überhaupt nicht ins Auge gefaßt, vielmehr ihn sofort an die Rockschöße Karlstadts gehängt, als er ihm als Symbolist denunziert wurde. Das wird man ihm um deswillen weniger anrechnen, weil er einmal über den früheren Zwingli kaum unterrichtet war und vor allen Dingen Zwingli selbst an diese „katholische" Vergangenheit, wie sie ihm seine innerschweizerischen Gegner vorrückten, nicht gerne erinnert sein durfte, sie daher selbst verleugnete. So traten sich die beiden, die sich sehr nahe gestanden hatten, als Gegner gegenüber, und die Linien strebten zunächst auseinander. Denn auf Lutherischer Seite verstand man den Rekurs auf den „früheren" Luther nicht, weil man hier nicht den Abstand vom späteren empfand, sondern die, ja auch tatsächlich vorhandene, Kontinuität. Von der gemeinsamen Basis aus hat sich Zwingli nach links, Luther nach rechts entwickelt, Zwingli so stark, daß der Sakramentscharakter des Abendmahls preisgegeben wurde.

Nach der Ablösung von Erasmus unter dem Einfluß des Niederländers Hoen trägt Zwingli im Brief an Alber 1524 erstmalig die rein symbolische Abendmahlslehre vor und vollzieht deutlich den Trennungsstrich von Luther. Von einem essentialiter et corporaliter edi darf nicht mehr die Rede sein, und die manducatio spiritualis ist ganz subjektiviert, ein esus sacramentalis panis et vini findet nicht statt. Das Abendmahl ist Gedächtnismahl und Bekenntnismahl und involviert als solches die ethische Verpflichtung; in diesem Sinne darf der Begriff „Sakrament" gebraucht werden, denn sacramentum bedeutet den Fahneneid. Alsbald im Briefe an Myconius (siehe oben S. 78) wird die Ablehnung der Realpräsenz sichergestellt durch die Fixierung Christi zur Rechten Gottes, wobei die Abhängigkeit Zwinglis von Karlstadt deutlich wird. Der Bekenntnisakt ist eine Freudenfeier, eine celebris gratulatio, so etwa wie der patriotische Gedenktag an die Schlacht bei Murten, die Christengemeinde ist festfeiernde Versammlung, aber von einer göttlichen Gnadengabe verlautet nichts. Der Gemeinschaftsgedanke (vgl. den Commentarius de vera et falsa religione) erhält die Kraft, daß das Abendmahl nur als Gemeinschaftsmahl Bedeutung besitzt; der persönliche Glaube bedarf seiner nicht, und die Krankenkommunion wird abgelehnt. Als bezeugendes Handeln des Subjektes ist das Abendmahl initiatio und oppignoratio, ja, es wird unmittelbar zur Taufe in Beziehung gesetzt, als deren Erfüllung es erscheint (vgl. „Wer Ursach gebe zu Aufruhr" und den Commentarius). Es tritt also an die Stelle der späteren Konfirmation, und die Verknüpfung von Konfirmation und Abendmahl hat hier ihre Wurzel — es hat guten

Grund, daß gerade in einer gegen die Täufer gerichteten Schrift jener Gedanke erstmalig erscheint, auch die Konfirmation ist ja aus dieser Wurzel entsprungen. Das Zwingli bewegende religiöse Interesse ist die Bewahrung der reinen Geistigkeit des Glaubens; die mit der spes gleichgesetzte fides kann sich nicht auf Sinnliches, wie den Leib Christi richten, auch ein spiritualiter edere des leiblichen Fleisches Christi ist unmöglich. Und wenn Zwingli den Glauben im Commentarius ein edere spiritualiter nennen kann, so wird damit die Linie der reinen Subjektivität noch nicht überschritten, so gewiß hier ein entwicklungsfähiger Keim für später vorlag. Das credere est edere ist vorläufig nur ein geistvolles Wortspiel. So wird auch jetzt im Gegensatz zu früher der Begriff „Testament" nur in symbolischem Sinne beibehalten. Zwingli legt Wert darauf, nicht der erste zu sein, der die symbolische Auffassung bringt, er hat durch Oekolampad den Wert der Tradition kennen gelernt. Zugleich desavouiert er gegen den Unterschreiber am Grüt seine eigene Vergangenheit und betont, die symbolische Auffassung sei ihm seit langem vertraut. Dabei hat er wenigstens vom Tropus erst seit 1525 gesprochen und die neue Stütze seiner Ansicht mit Exodus 12 ebenfalls erst damals gewonnen. Im Subsidium taucht erstmalig die symbolische Deutung des Zerbrechens des Brotes auf das Leiden Christi auf. Radikal ist alles Mysteriöse geschwunden, in scharfer Abgrenzung von Erasmus wird das modo quodam ineffabili abgelehnt. Und wenn durch die Lutheraner Zwinglis Aufmerksamkeit auf die Zweinaturenlehre der Christologie gelenkt wurde, so wird gegen die Ausnutzung der Communicatio idiomatum durch jene diese nur noch äußerlich festgehalten (Brief an die Nürnberger von 1526). Namen und Eigentümlichkeit der Naturen werden, heißt es, promiscue gebraucht; so wird ihrer Vermischung und zu enger Verkuppelung vorgebeugt (wie weiterhin durch die Allöose).

Die Polemik gegen die Lutheraner war in all dem bisher zwar deutlich genug, aber doch mehr eine indirekte gewesen. Zwingli hatte seine Kenntnis von den Waldensern aus Luthers Schrift „vom Anbeten des Sakramentes" schöpfen können, so gewiß er anderseits gerade diese Schrift bekämpfte. Offen und unverhüllt wurde der Gegensatz gegen Luther erst ausgesprochen in der Responsio ad epistulam Bugenhagii. Sie war die Abwehr eines Angriffs. Auf Lutherischer Seite war die Gegensätzlichkeit gegen den Schweizer immer mehr gewachsen; seit dem Herbste 1525 wurden von Luther neben dem Abendmahl auch noch andere Punkte bei Zwingli beanstandet: die certitudo fidei und die Auffassung von der Erbsünde. Luther schaute drei Sekten: Karlstadt, Zwingli, Schwenckfeld und stellte im Briefe an die Reutlinger Zwingli noch unter Karlstadt. An Ketzerhaß wurde nichts gespart: die Vorrede zum schwäbischen Syngramma setzte die Abendmahlsketzer mit Arius gleich und stellte bereits das scharfe Entweder — Oder: Glaube oder Teufel. Die Schrift „wider die himmlischen Propheten" rekurrierte positiv ganz auf das Wunder und betonte die Ubiquität in Ausdehnung auch auf die Menschheit Christi.

Das Abendmahl ist nicht bloß Vehikel der Sündenvergebung, sondern Unterpfand, dank der leiblichen Realpräsenz. Bugenhagen hatte zwar bis Ende 1524 noch die Realpräsenz für nicht unbedingt notwendig erklärt, sondern nur um der menschlichen Schwäche willen, d. h. er hatte erasmisiert. Dann rückte er energisch nach rechts und warf in seinem Briefe an den Breslauer Joh. Heß 1525 den Zwinglianern den Fehdehandschuh hin. Damit hörte das Plänkeln hüben und drüben auf, die Gegner traten sich unverhüllt gegenüber. Sofort aber wird auf Lutherischer Seite — von Bugenhagen — in der Auseinandersetzung mit Schwenckfeld das erste Abendmahlsbekenntnis formuliert.

Der Riß klafft zunächst schier unüberbrückbar. In der „klein Unterrichtung vom Nachtmahl" wendet sich Zwingli erstmalig an die Menge und begründet seinen Widerspruch gegen das „wesentliche" Genießen des Leibes Christi, auch des verklärten. Auch hier wird die Zweinaturenlehre hereingezogen und Ubiquität nur der göttlichen Natur zugesprochen. Streng rational wird der Leib als lokal umgrenzt umschrieben, auch der Leib des Auferstandenen kann sich jeweilig nur an einem Orte befinden. Von Zwinglis scharfer Gegensätzlichkeit gegen Luther erfährt jetzt auch das große Publikum. Im Briefe an Rhegius und Billican vom 1. März 1526 zieht der Zürcher den großen dogmatischen Riß durch das deutsche Reich: hie Realpräsenz — hie Symbol! Der ganze Streit geht ihm darum, „daß wir nicht vorgeben wollen, Fleisch zu essen". Will man den Sakramentsbegriff gelten lassen (was Zwingli tun kann, aber tatsächlich ihn ganz entleerend), so handelt es sich doch stets um Danksagung für empfangene Wohltat, gemeinsames Gedenken, gemeinsamen Lobpreis und Vereinigung des mystischen Leibes Christi. Gegen Eck in Baden und Jakob Edlibach in Zürich werden diese Gedanken verstärkt: das Fleisch Christi kann niemals den Geist speisen; die Rechte Gottes ist nicht umgrenzt, circumskriptiv ist nur Christi menschliche Natur, die communicatio idiomatum muß richtig verstanden werden.

So streben bis etwa um die Jahreswende 1526/27 die Gegensätze scharf auseinander. Dann kommt eine Wendung.

Denn inzwischen hatte sich eine vermittelnde Richtung langsam vorgeschoben. Ihr Vorkämpfer werden die Straßburger, vorab Martin Bucer. Hier war auf der einen Seite in der erasmischen Grundlage ein Beziehungspunkt zu Zwingli gegeben, auf der anderen dank vornehmlich der empfangenen persönlichen Eindrücke ein solcher zu Luther. Aber die Unionstendenz machte sich nicht von Anfang an geltend, wohl aber betont Bucer von Anfang an, d. h. seitdem er zur Kontroverse Stellung nimmt, die geistliche Nießung, „was man auch genießen mag". In dieser — es ist in leichter Rationalisierung das Erasmische modo quodam ineffabili[1]) —

1) Man muß angesichts des oben S. 209 f. Bemerkten hier und zum Folgenden auch die Frage nach einem Einfluß Karlstadts stellen. Er mag mitspielen, sofern das sinnliche Moment hier ausgeschlossen wurde. Aber das, was Karlstadt als geistige Real-

Gleichgültigkeitserklärung der näheren Art und Weise lag die Keimzelle der Konkordienversuche. Es fragte sich, ob es gelang, die beiden Gegenspieler Luther und Zwingli auf die gemeinsame Basis der geistlichen Nießung zu bringen. Bucer setzt mit den Unionsbestrebungen an, nachdem Zwingli ihn zur völligen Ablehnung der leiblichen Realpräsenz getrieben hat und der Brief Bugenhagens an Heß den offenen Streit kund tut: die Sendung des Caselius nach Wittenberg ist die erste Konkordienaktion. Schon taucht auch der Gedanke eines Religionsgespräches mit den Schwaben auf, für das die Formel proponiert wird: Christi Leib wird „wahrlich genossen durch den Glauben, auch ob schon kein Brot da wäre".

Würde Zwingli für diese Formel zu gewinnen sein? So wie sie gemeint war, deckte sie sich nicht mit seiner zuletzt ausgesprochenen Anschauung. Denn hier war die reine Subjektivität verlassen und eine objektive, allerdings rein geistige Realpräsenz vorausgesetzt. Ließ sich Zwingli dazu herbei? Offenbar mußte hier ganz auf die Geistigkeit des Vorganges abgestellt werden; denn ein spiritualiter edere corporis Christi hatte Zwingli ja abgelehnt. Anderseits hatte er das credere ein edere nennen können und auch von einer spiritualis manducatio im Glauben oder einem „unsichtbaren Essen" gesprochen. Dem mußte ein objektives Fundament gegeben werden. War das aber nicht vorhanden, wenn Zwingli gegenüber Eck in Baden das unsichtbare Essen ein Vertrauen auf den unsichtbar im Herzen der Gläubigen vorhandenen Christus nannte? Streng durchdacht trat das doch aus der Sphäre der Subjektivität heraus; es mußte nur wirklich streng durchdacht und nicht nur antithetisch gegen die katholische leibliche Realpräsenz hingeworfen werden. Und die Durchdenkung tritt ein. Aber sie ist Zwingli nicht leicht geworden. Das beweist seine „Antwort auf D. Straußen Büchlein". Er hat Jakob Strauß gar nicht recht verstanden. Der hatte ihm das Problem, um das es ging, vorgerückt, hatte das Wie? der leiblichen Realpräsenz aufs Tapet gebracht und mit Energie die leibliche Realpräsenz unsinnlich zu fassen gesucht. Er betonte, es handle sich nicht lediglich um Brot und Wein, sondern um ein sakramentliches Essen; dieser in der katholischen Tradition wurzelnde Begriff „sacramentaliter" sollte der Vermittlungsträger werden, er war fähig, alle etwa restierenden begrifflichen Unklarheiten als „Wort zur rechten Zeit" zu umhüllen. Ein doppeltes Essen ist nach Strauß möglich: einmal ein Essen im Glauben ganz ohne äußere Zeichen, sodann ein geistiges Genießen des unsichtbaren, aber wahrhaftig gegenwärtigen Leibes und Blutes Christi, dem aber jeder leiblich-fleischliche Charakter abgesprochen wird; von einer Vergottung des Menschen durch den Genuß kann keine Rede sein. Das Wort bindet Brot und Leib Christi zusammen.

präsenz fassen kann, deckt sich nicht mit dem, was Bucer u. a. als Unionsbasis proponieren. Die „Zerreißung der Naturen", mit Melanchthon zu reden, fehlt. Nur Zwingli hatte früher auf sie hindeuten können, aber nicht mehr bei den Unionsverhandlungen. Da ging es um den ganzen Christus.

In der Gegenschrift gegen Oekolampad wurde klarer, wie Strauß diesen Leib verstand. Christi Leib ist überhaupt kein natürlicher gewesen, er ist dann nach der Gottheit verklärt und als solcher „unempfindlich gegenwärtig" — das war also trotz gleichlautender Terminologie sachlich etwas anderes als das von Zwingli bekämpfte spiritualiter edere corpus Christi. Strauß hatte die rein geistige Sphäre erreicht und doch den „Leib Christi" realpräsent gelassen. Sein tiefes Wort: „wo Christus ist, da ist auch Seligkeit" verriet sein religiöses Motiv und schuf einen wirklichen religiösen Wert der Realpräsenz. Scharf wird natürlich das Essen des Leibes Christi mit den Zähnen verworfen. Richtig empfindet er auch bei Zwingli eine Leere in der Verneinung der Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im Sakrament heraus — die dann freilich Johannes Schnewyl gegen Strauß gerade wieder betonte, wenn er formulierte: Du hast Fleisch und Blut Christi in Dir wahrhaftig, es wird geistlich ohne unsichtbaren Leib gegessen. Einen zweiten Mangel, einen Widerspruch, deckte Strauß bei Zwingli auf, wenn er die Rechte Gottes überall sein ließ, aber Christus begrenzt neben sie setzte; wiederum reagiert bei Strauß dagegen der geistige Christus, der überall ist, darum auch durch die verschlossene Tür dringt. Wertvoll vor allen Dingen war, daß diese ganze Theorie, wie ich oben (S. 405f.) erwiesen zu haben glaube, auf Lutherscher Basis ruhte. Freilich kamen dann von da aus allerlei Unklarheiten und für eine allfällige Konkordie unbequeme Residuen hinein. Strauß konnte den rein geistigen Leib nicht zur Überzeugung bringen, zumal wenn er von den Ungläubigen ebenfalls, nur mit anderer Wirkung, genossen werden sollte. Aber kräftig war die objektive Gabe, die „geistliche Frucht", des Sakramentes betont.

Zwinglis Antwort an Strauß ist außerordentlich lehrreich. Trotz der Rätsel, die dieser ihm aufgibt, kommt er ihm doch deutlich entgegen. Er lehnt ab, daß bloßes Brot vorhanden sei — damit reicht er dem Bekämpften einen Finger —, aber er versteht das so: das vom gewöhnlichen Mahl Unterscheidende liegt im Subjekt des Empfängers, nicht im Objekt der Handlung —, damit zog er wieder zurück. Die sittliche Verpflichtung der Teilnehmer gibt dem Mahl die rechte Weihe. Für „glauben" läßt Zwingli die Formulierung „Christum geistlich essen" gelten; darin lag auch ein Entgegenkommen, so gewiß natürlich Zwingli nicht von einem geistlichen Essen des Leibes Christi sprechen konnte; er vermied auch die nähere Erklärung der Formel. Eine Auflockerung bedeutete es, wenn Zwingli die „Rechte Gottes" deutete als die gleiche Gewalt mit Gott.

Sehr energisch weitergetrieben sind die hier angedeuteten Gedanken in der stark unter dem Zureden der Straßburger geschriebenen Amica Exegesis von 1527. Sie ist deutlich eine Ausgleichsschrift. Es wird eine gemeinsame Front gegen die Täufer zwischen Lutheraner und Zwinglianer aufgerichtet. Zunächst bricht dann freilich in der Abendmahlsfrage die Differenz zwischen Zwinglianern und Lutheranern durch. Die aufgeworfenen Fragen: wollte Christus seinen Worten einen fleischlichen Leib hinzu-

fügen? Kann Leib und Blut Christi Glaubensobjekt sein? Wird der Leib Christi gegessen? finden zunächst eine gegen Luther gerichtete Antwort. In aller Schärfe wird die Reinhaltung des Glaubens herausgearbeitet und mit dem Vorwurf der Magie gegen Luther nicht gespart. Die Christologie wird eingehend besprochen und durch die Redefigur der Allöose gesichert. Ist die menschliche Natur stets circumscripta, auch der Leib des Auferstandenen begrenzt, so kann Christus weder modo ineffabili noch corpore invisibili (Jakob Strauß) zugegen sein. Da Wunder sinnenfällig sind, ist das Abendmahlswunder unmöglich, so wie Luther es fassen möchte oder die Katholiken, die immerhin ihm gegenüber die Konsequenten sind. Nein, das Abendmahl ist eine panegyris, eine collaudatio, eine gratiarum actio, der Leib kann überhaupt hier nicht genossen werden, und Bucers Versuch, das als adiaphoron hinzustellen, gilt als falsch. Der sakramentale Charakter des Abendmahls wird rundweg gestrichen, es trägt ganz Subjektivcharakter. Den glaubt Zwingli auch noch festzuhalten, wenn er nun die Spitzen langsam einbiegt. Die fides wird als manducatio Christi unterstrichen, so stark, daß eine gedankliche Realpräsenz herauskommt. Die war nicht die geistige Realpräsenz Straußens, gewiß nicht, aber sie war Realpräsenz, und das war wertvoll, wenn es Einheitsformeln finden galt. Ja, Zwingli kann von einer Präsenz vom Leib und Blut Christi reden, mente, freilich nicht naturaliter sive essentialiter. Von da aus wird auch der soeben noch verpönte Sakramentscharakter anerkannt. Und die rein subjektive Sphäre wird tatsächlich durchbrochen, wenn Zwingli in der Weise Calvins den Glauben eine Einigung mit dem erhöhten Christus im Himmel vollziehen läßt. Die wertvolle Wendung, die hier vorlag, verdeckt sich für Zwingli dadurch, daß er auch von hier aus daran festhalten kann: Christus kommt nicht eigens geistig im Abendmahl herunter. Aber der Glaube stieg zu ihm herauf. Das war zwar sehr ähnlich dem subjektiven Gedächtnis, war aber nicht dasselbe. Es bedeutete einen Ruck nach rechts, und so kann denn Zwingli auch vom Abendmahl aus eine gemeinsame Front mit den Lutheranern gegen die Katholiken gewinnen.

Die in der Gelehrtensprache vorgetragenen Gedanken trug die „freundliche Verglimpfung“ unter die Menge. Auch hier Gegensätzlichkeit auf der einen, Annäherung auf der andern Seite. Luther wird das starke Katholisieren vorgerückt, und Zwingli lehnt jedes leibliche oder natürliche Essen Christi im Abendmahl ab. Aber eine geistige Realpräsenz wird angenommen, sogar eine leibliche Anwesenheit „nach der trachtung und gedächtnis“ — das ist die Wiedergabe des lateinischen „mente“ —, aber nicht wesentlich-leiblich.

Ein unglücklicher Zufall hat es gefügt, daß Zwingli zunächst an Luther vorbeiredete; seine Amica Exegesis kreuzte sich mit Luthers wuchtiger Schrift: „Daß diese Worte: das ist mein Leib noch feststehen.“ Hier sind die Gegner schlankweg vom Teufel. Die Kraßheit der leiblichen

Realpräsenz wird dahin gesteigert, daß eine Wirkung auf den künftigen Auferstehungsleib ausgesprochen wird, wenn auch anderseits das Zerbeißen mit den Zähnen Ablehnung findet. Angesichts dessen muß die Frage gestellt werden, ob überhaupt von diesem Standpunkte Luthers aus irgendwelche Aussöhnung möglich war? Die Frage wird trotz allem bejaht werden müssen. Die Polemik der Zwinglianer und der ihnen verwandten Geister zwang Luther zu einer Präzisierung des Wie? der Realpräsenz, die bei dem Luther der Frühzeit völlig gefehlt hatte. Und da hat der Vorwurf der crassities doch Eindruck auf ihn gemacht; er bemüht sich, die leibliche Realpräsenz, an der er unbedingt festhält, nach Möglichkeit zu spiritualisieren, und das nähert ihn der Gegenseite. Er hatte in der Schrift „wider die himmlischen Propheten" Christus im Herzen anwesend bezeichnen können; war das auch ganz anders gemeint gewesen, es deckte sich formell mit Zwinglis „mente" — und welche Bedeutung hat für Konkordien das Formelle! Sein Verdammungsurteil über Zwingli macht bei Luther dem Basler Oekolampad gegenüber einem gewissen Mitleid Platz; daraus konnten sich Verbindungsfäden spinnen. Luther betont, daß Christi Leib geistlich gegessen werde und hatte dabei die Fleischlichkeit bis hart an die Grenze des Monophysitismus verflüchtigen können. Daß aber von da aus Verbindungslinien nach der Gegenseite hinüberliefen, zeigt anschaulich die Persönlichkeit Caspar Schwenckfelds. Der war von Haus aus Lutheraner, wurde dann Zwinglianer, um zu landen bei der Lehre von der Realpräsenz des glorifizierten (monophysitischen) Christus — eine Position zwischen Zwingli und Luther, ein „Mittelweg", sehr ähnlich der Calvins.[1]) Der Schlesier spielt bedeutsam in den Abendmahlsstreit hinein, Luther hat ihn abgelehnt, aber Zwingli konnte den Gesinnungsgenossen in ihm sehen. Die Notwendigkeit der leiblichen Realpräsenz konnte Luther recht eigentlich nur mit dem: „es steht geschrieben" erweisen, wobei als Nebenmotiv die Ehre Christi, die jene erfordere, mitschwang. Konnte nicht auch dieser Mangel unbedingt zwingender Begründung zu einem gewissen Entgegenkommen treiben? Vielleicht daß man von hier aus dem den Zwinglianern unmöglichen substantialiter der leiblichen Realpräsenz etwas abbrechen konnte!? Es war schon viel gewonnen, wenn sich statt dessen das von Luther früher gebilligte vieldeutige sacramentaliter vorschob, überhaupt die Bestimmtheit durch die Unbestimmtheit ersetzt wurde.

Bei den Lutheranern waren entgegenkommende Tendenzen reichlicher als bei dem Führer selbst. Sogar Bugenhagen hatte sich durch Schwenckfeld in die Enge treiben lassen, Christus invisibiliter anwesend sein zu lassen; er hatte auch ein Zerbeißen des Leibes Christi abgelehnt und es offen gelassen, welcher Leib Christi präsent sei. Weiterhin hat er zwar die rein geistige manducatio spiritualis im Sinne Zwinglis abgelehnt, nicht

1) Vgl. außer der obigen Darstellung und der dort zitierten Abhandlung von E. Hirsch auch K. Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I Luther, 1921, S. 63, Anm. 5.

aber die geistige Nießung des Leibes und Blutes Christi; das Wunder hatte er als göttlichen Schöpfungsakt erfaßt. Näher kam den Zwinglianern Melanchthon. In ihm ist der Eindruck des früheren Luther haften geblieben, und persönliche Freundschaft verband ihn mit Oekolampad. Ihm kann die Art der leiblichen Realpräsenz gleichgültig werden, wenn nur der wahre Leib Christi im Abendmahl gegessen wird quocumque tandem modo. Die Realpräsenz ist bei ihm nicht innerlich erforderlich — das rückt ihn an Zwingli heran —, aber sie ist selbstverständliche Voraussetzung — das rückt ihn wieder ab. Er kann formulieren: credere est vere manducare und erreicht damit formell Zwinglis credere est edere. Melanchthon ist mehr Zuschauer als Akteur gewesen, aber mit ihm ließ sich reden. Man versteht, warum er in den Vordergrund rückt, als es mit der Konkordie Ernst wurde. Auch von den schwäbischen Syngrammatisten, insbesondere von Brenz her, waren wenigstens einige Berührungspunkte mit der Gegenseite zu gewinnen. Zwar stieß man hier zunächst in Luthers Horn, wenn die Schweizer mit Karlstadt gleichgesetzt und die Uneinigkeit zwischen Zwingli, Oekolampad und Karlstadt als Zeichen ihrer Minderwertigkeit gewertet oder ausdrücklich ein Genuß des Fleisches auf fleischliche Weise vertreten wurde, wenn auch unter allerdings verklausulierter Ablehnung des Zerreibens mit den Zähnen. Aber lehnten die Syngrammatisten die Reverenz vor der Hostie ab, so sprach Brenz von einem geistlichen Essen des Leibes Christi und erklärte das kapernaitische Essen unter Berufung auf Zwinglis Lieblingsstelle für „nichts nütz". Betont er sehr energisch die objektive Gabe im Sakramente dank der Kraft des Wortes Matthäus Alber gegenüber, ebenso den Genuß des Leibes und Blutes Christi seitens der Ungläubigen, so kraß, daß er selbst die Maus nicht die Hostie allein fressen läßt, so wird er doch deutlich, namentlich in seiner Auslegung des Johannesevangeliums, durch die Zwinglianer von dieser crassities etwas abgedrängt. Er versucht eine Erklärung, wie Christus gegenwärtig sei, und findet das Kompromiß: „leiblich-geistig" oder „fide sentire". Doch gelingt es ihm nicht, diese geistige Gabe klar zu machen — kein Wunder!, denn das hätte die Lösung des Knotens Luther-Zwingli bedeutet. Aber folgerichtig war es, daß er Schwenckfeld ablehnte. Eine Lokalisierung des Leibes Christi hat er gleichfalls abgewiesen. Ist Nürnberg die süddeutsche Vorburg des Luthertums gewesen, die Zwingli immer wieder Schwierigkeiten schuf, so konnte doch auch Andreas Osiander nachdrücklich den geistigen Genuß von Fleisch und Blut Christi vertreten: manducatio re vera spiritualis corporis et sanguinis Christi. Die Spiritualität ist begründet in der Veranlassung durch den h. Geist[1]), hat geistige Abzweckung und erzielt geistige Früchte. Osiander führt das quantitative und qualitative in die Debatte ein und bietet die

1) Das ist wertvoll für den Zusammenhang von Osianders Theologie, doch kann ich das hier nicht näher ausführen und verweise auf die Monographie von E. Hirsch.

Formulierung, die 1529 in Marburg beinahe die Streitenden geeinigt hätte. Osianders Freund Andreas Althamer läßt in dem Brote den wahrhaftigen Leib Christi sein, unsichtbar. Es ist der „clarifizierte" Leib, stark monophysitisch empfunden in der Betonung, daß die beiden Naturen nicht von einander getrennt werden dürfen. Ein Zerbeißen mit den Zähnen, ein Essen des gebackenen Herrgotts, ist ausgeschlossen, und die Frage nach dem Genuß der Ungläubigen vermeidet Althamer. Als religiöses Motiv tritt bei ihm die gloria Christi auf und die Verbürgung der Heilsgüter durch die leibliche Realpräsenz.

Die leibliche Realpräsenz ist hier allenthalben festgehalten. Das ist das Lutherische Schibboleth, das man nur durch den geistigen Genuß etwas erweicht. Man kommt dann auf den Standpunkt: unsichtbare Gegenwart des wirklichen, wesentlichen Leibes Christi im Brote bei nur geistigem Genuß. Unsicher an jenem Punkte sind Billican, Rhegius und Haner geworden, die daher von beiden Seiten in Anspruch genommen werden konnten. Billican schließt sich zuerst Karlstadt an, dann dem Luther von vor 1524, und muß es daher erleben, von den Lutheranern mißtrauisch angeschaut zu werden. Er findet die hier inzwischen vertretene nähere Ausdeutung der Realpräsenz nicht, sondern bleibt bei der dehnbaren Formel: corpus verum et sanguinem verum in cœna esse. Ausgeschlossen wird dadurch nur die tropische Auffassung Zwinglis. Wenn er das Wie? der Realpräsenz ein mysterium inviolabile nennen kann, so nähert er sich Erasmus von Rotterdam, zu dem er schließlich bewußt zurücklenkt. Er hätte vor Ausbruch des Abendmahlsstreites die Lutheraner ohne Schwierigkeit befriedigt, ebenso den Zwingli vor seiner Bekanntschaft mit Honius, aber er blieb stehen und wurde dadurch überholt und unzeitgemäß. Die Entwicklung des Urbanus Rhegius ist ähnlich gewesen. Er ist zuerst von Erasmus und Luther beeinflußt, und auch als er Karlstadt bekämpfte, war ihm die Realpräsenz kein Problem, sondern Voraussetzung. Die Ubiquität schiebt er zurück, die Hauptsache ist der Glaube. Wenn dabei auch Zwingli Quelle für ihn wird, so verkörpert er die Einigung Erasmus—Zwingli—Luther vor Ausbruch des Streites. Nur bleibt er nicht wie Billican stehen, sondern macht Bewegungsversuche. Im Briefe an jenen bekämpft er Zwingli und zeigt sich als Lutheraner. Dann nimmt er in der Novae doctrinae collatio Zwinglische Gedankengänge auf: panem vitae edere est in Christum credere, an Christus glauben heißt carnem Christi vere manducare. Aber am sakramentalen Charakter des Abendmahls hält er fest und das Problem der geistigen Realpräsenz faßt er nicht, sondern läßt es offen, so gewiß er die leibliche Realpräsenz bewußt ablehnt. Gerade die Unbestimmtheit aber treibt ihn dann zur Vermittlung weiter. Man kann auch sagen: zurück. Seine „Summe christlicher leer" ist unmittelbar als Einigungsschrift einzustellen; sie ist ein Rückgriff auf die frühere Einheitsbasis, die begrifflich unklare Formel einer Realpräsenz für den Glauben unter Vermeidung jeder Näherbestimmung sollte versöhnen. Er

spricht weiterhin davon: Christus speist selbst die Gläubigen, läßt aber das Wie? unbestimmt und redet nur von einer Speisung der Seele. Die Formulierung, daß er seinen wahren Leib und sein wahres Blut gebe, führt auch nicht über die Linie mystischer Unbestimmtheit hinaus, und seine Materia cogitandi und die Responsio ad duos libros sprechen dann in der Tat von einer mystischen Anwesenheit Christi. Haner seinerseits kommt Zwingli deutlich entgegen in der Ablehnung der sinnlich-leiblichen Realpräsenz, an der ihn die Kraßheit stört. Christi Leib ist πνευματικῶς anwesend, durch das Wort mit dem Brote verbunden. Aber eben das Wort muß ihn objektiv hineinbringen, es handelt sich nicht um eine lediglich subjektive Vergegenwärtigung. Das zeigte, was an Zwinglis „mente“ für eine Einigung noch fehlte, und führte zu Luther hin.

Daß der Herausgeber des Paschasius Radbertus, Hiob Gast, zu den Lutheranern gestellt werden muß, befremdet nicht. Auch er aber betont die geistige Nießung: der wahre Leib Christi wird auf eine gewisse geistige Weise gegessen. Der Württemberger Schradin lehnt schroff das Essen des Leibes Christi mit den Zähnen ab; es handelt sich nicht um eine Bauchspeise, sondern um eine Speise der Seele. Das Wie? der Realpräsenz läßt er offen, sucht aber die festgehaltene Objektivität christologisch dadurch gegen Zwingli abzugrenzen und zugleich die drohende Versinnlichung zu vermeiden, daß er die Gottheit Christi mit der glorifizierten Menschheit in untrennbare Einheit setzt. Er hält eine Konkordie für möglich; zweifellos auf der Basis einer geistigen Realpräsenz, die er immer wieder vorschiebt. Der Reutlinger Matthäus Alber rückt mit diesem Gedanken schon ganz offen heraus. Er unterscheidet einen triplex usus edendi ac bibendi carnem et sanguinem Christi. Der erste Gebrauch ist der kapernaitische, sensualiter mit den Zähnen; den lehnt er ab. Der zweite ist der modus spiritualis, das Essen des Fleisches Christi durch den Glauben, der Erlösungsglaube, daher keineswegs an das Abendmahl gebunden. Bei diesem aber käme er auf Zwinglis edere est credere hinaus. Der Lutheraner spürt jedoch richtig heraus, daß hier etwas fehlt für die Einigung der Parteien. So muß die dritte Form helfen, der usus sacramentalis seu mysticus. Von der Deutbarkeit dieser Formel erhoffte er Union und empfand da durchaus richtig. Der Lutheraner offenbarte sich in der Betonung des Genusses der Ungläubigen.

Bei den Lutheranern kam es darauf an, die festgehaltene leibliche Realpräsenz möglichst zu spiritualisieren und zu entsinnlichen. Bei Zwingli anderseits möglichst zu objektivieren. Dann rückte man wirklich einander näher, und das sacramentaliter vermochte wirklich insofern Brücke zu sein, als es eine Realität der Realpräsenz als Einigungspunkt bot, alles Weitere aber gnädig verhüllte. Wie nun auf Lutherscher Seite spiritualisierende Tendenzen nicht fehlten, ebensowenig auf Zwinglischer die objektivierenden. Die Täufer freilich schieden hier aus. Sie bleiben ganz auf der subjektivistischen Linie Zwinglis, das geistliche Essen und Trinken

ist ihnen der Glaube, und kräftig treiben sie den Gemeinschaftsgedanken des brüderlichen Mahles vor (Eitelhans Langenmantel). Da sie aber durch ihre Tauflehre diskreditiert waren, haben sie den Gang der Entwicklung nicht weiter gestört. An erster Stelle muß bei jener Rechtsschwenkung der Zwinglianer Oekolampads gedacht werden. Der ist nie ein reiner Subjektivist gewesen. „Nunquam negavi in mysterio adesse corpus Christi." Darum konnte auch Bucer bei ihm anknüpfen. Trotz aller Gemeinschaft mit Zwingli. War doch in seiner großen Schrift de genuina etc. 1525 sein Sakramentsbegriff an Zwingli orientiert und die Spitze gegen die Realpräsenz gekehrt. Auch wenn er sagte, die Meditation der Wohltat Christi repräsentiere den Wohltäter, spiritualem manducationem carnis Christi in fide confitemur, so blieb das auf der Linie des credere est edere. Christus sitzt ja als Erhöhter zur Rechten des Vaters, die Präparation vollends des Auferstehungsleibes wurde abgelehnt. Aber der Basler hält am panis mysticus fest und betont im Antisyngramma, daß das Abendmahlsbrot etwas Besonderes sei trotz tropischer Deutung der Einsetzungsworte. Ja, er kann von hier aus von einer virtuellen Realpräsenz schon damals reden und wird noch vor Bucer der erste Vorkämpfer einer Abendmahlskonkordie. Fragt er auch, welchen Zweck das fleischliche Essen habe, so ist doch seine Ablehnung der Multivolipräsenz sehr verklausuliert. Auch Pirkheimer gegenüber, dessen Polemik ihn enger an Zwingli heranrücken läßt, hält er am Mysterium und der geistigen Nießung des Fleisches Christi fest. Die ist freilich nicht im Sinne einer unsichtbaren Anwesenheit von Leib und Blut zu verstehen, aber anderseits handelt es sich auch nicht um bloßes Brot und Wein, vielmehr erklärt Oekolampad in der Apologetica, Christus sei in unserem Gemüte, weil das Gemüt mit ihm im Himmel ist — das ist vor Zwingli der von diesem in der Amica Exegesis vertretene „Calvinsche" Gedanke! „Mit dem Herzen aufsteigen in den Himmel zu Christo" konnte Oekolampad schon 1521 sagen, auf Erasmischer Grundlage. Es ist das allerheiligste Gedächtnis, der Materie nach gewiß nur Brot, aber „wir haben Christus unter dem Sakramente", eben in der geschilderten Weise, nicht „wesentlich". Diese substantielle Gegenwart lehnt er zunächst schroff ab, so sehr er auf der andern Seite die objektive Gabe des Sakramentes betont. Aber schließlich, in der Antwort auf Luthers Bekenntnis 1528, als die Unionsprojekte schon deutlich greifbar wurden, kann er eine geistige substantielle Gegenwart zugestehen. Das war nicht sowohl eine Änderung seiner bisherigen Ansicht als vielmehr eine Präzisierung: das im Mysterium von Anfang an vorhandene objektive Moment wurde fixiert. Damit konnte man sich also hüben wie drüben selbst auf das substantialiter einigen, wenn man es auch verschieden verstand. Oekolampad ist jedenfalls allerwichtigster Faktor in der Richtung des Ausgleiches der Gegensätze gewesen; er hat auf Zwingli gedrückt und war mit Melanchthon befreundet. Ein Schüler Oekolampads in diesem Punkte war Bullinger.

Den Zürcher und Berner Freunden Zwinglis kommt innerhalb der theologischen Kontroverse über das Abendmahl keine besondere Bedeutung zu; man könnte höchstens darauf hinweisen, daß Pellican das „sacramentaliter“ in Erasmischer Färbung vertrat, im übrigen sind jene von Zwingli abhängig. Leo Jud als Ludovicus Leopoldi bemüht sich um eine Vertiefung des Zwinglischen Gedankens vom Gedächtnismahl: er redet vom geistigen Essen des (nicht präsenten) Fleisches Christi durch den Glauben oder läßt Fleisch und Blut Christi in der Seele präsent sein, ja, präsent im Brote, so wie der Gatte im Ehering präsent ist. Alle diese Zwinglis credere est edere weiterspinnenden Formulierungen zeigen, wie auch mit dem Gedächtnismahl eine Realpräsenz verknüpft werden konnte.

Von den süddeutschen Zwinglianern ist M. Keller der bedeutsamste. Den wunden Punkt der Lutheraner, die Unbestimmtheit darüber, was denn eigentlich gegessen wird, hat er klar erkannt, bemüht sich seinerseits um eine Formulierung, die ausgleichen soll. Es ist „heilige Speise“ und „heiliger Trank“, ich esse den Leib Christi meiner Seele zu einer Speise. Das ist aber nicht so zu verstehen, wie die Lutheraner sagen: es ist das der wesentliche, körperliche Leib Christi, den ich aber nicht mit den Zähnen, sondern im Glauben zu einer Seelenspeise genieße. Also Keller verwirft die Anerkennung des substantialiter, anders als Oekolampad. Schließlich proponiert Keller die Einheitsformel: Leib und Blut Christi im Glauben essen und trinken. Das hätten die Zwinglianer so verstanden wie der Württemberger Ludwig Sigwyn: im Glauben habe ich Christus präsent spirituali et salvifica praesentia. Jakob Otther bemüht sich 1528 nicht minder um eine Annäherung auf Zwinglischer Basis. „So man's recht verstehet, so wird keine Partei sagen, daß der Leib Christi nicht da sei.“ Auf das rechte Verständnis kam allerdings Alles an, die Realpräsenz als solche trennte hier nicht mehr — ein Utz Eckstein hatte noch das geistige Genießen eines Leibes, wie Zwingli selbst ursprünglich, verpönt.

Wie der Überblick zeigt, fehlten auf beiden Seiten die ausgleichenden Vermittler nicht. Ihre Wirkung aber war hüben und drüben ganz verschieden, als nun das große Duell zwischen Luther und Zwingli im „Großen Bekenntnis vom Abendmahl“ und der Antwort des Zürchers darauf ausgefochten wurde. Luther vollzieht die letzte große Abrechnung und verficht ein absolutes Nein. Konkordientöne erklingen nicht, im Gegenteil, Luther rückt hier unter Unterdrückung früherer gegenteiliger Äußerungen die leibliche Realpräsenz ganz an das Sinnliche heran. Was dem Brot geschieht, geschieht dem Leibe. Christi unvergängliches Fleisch wird mit den Zähnen zerbissen und zerrieben, und selbstverständlich genießen ihn auch die Ungläubigen und Unwürdigen. Aus den Kollegheften der Studentenzeit holt Luther die Diskussion über das localiter, circumscriptive, diffinitive und repletive hervor — dieses „substantialiter“ war für die Zwinglianer unannehmbar. Zwingli setzte begreiflicherweise zunächst auf den groben Klotz den groben Keil. Das war schon ge-

schehen in der Replik auf Luthers Schrift: „daß diese Worte“ etc. Er hatte den Wittenberger geradezu als den Antichristen bezeichnet, sich sehr scharf seiner Selbständigkeit berühmt, von Gemeinsamkeit wenig verlauten lassen und den Ausklang im Gegensatz gefunden. In der Antwort auf Luthers Bekenntnis spart er den Ausdruck „rechte Zauberei“ nicht und präzisiert ausgezeichnet den Unterschied: es wird im Nachtmahl nichts gemacht, vielmehr kommen wir als Gläubige herzu. So wird auch die Verbindung der Sündenvergebung mit dem Abendmahl abgelehnt. Leiblich ist Christus jetzt in der Welt nur durch den Glauben gegenwärtig, der Gottheit nach aber stets. Immerhin, er ist gegenwärtig auch leiblich, und Zwingli spinnt diesen Realpräsenzgedanken weiter. Er läßt den Begriff „Sakrament“ gelten, auch den Begriff der unio sacramentalis. Sakrament ist eine sichtbare Form einer unsichtbaren Gnade. Die Gnade ist damit im Sakrament gegenwärtig, also das Abendmahl keine rein subjektive Handlung. Die manducatio oralis wird schroff abgelehnt, eine wesentliche Realpräsenz jedoch wird jetzt von Zwingli ausgesprochen: Christus ist wesentlich im Herzen gegenwärtig. Wiederum ist das nicht als ein Heruntersteigen Christi vom Himmel zu verstehen, vielmehr bringen die Gläubigen Christus ins Nachtmahl, aber er ist wesentlich da. Das geht über das „Wiedergedächtnis“ hinaus. Zwingli kommt also, nicht unbeeinflußt von den Freundesstimmen, bis zur äußerst möglichen Grenze entgegen.[1])

Streicht er nun gerade in dieser Schrift die Notwendigkeit der Zwinglisch-Lutherischen Einheitsfront gegen die Katholiken heraus, so springt hier hell der Faktor heraus, der die ganze theologische Diskussion auf Seite Zwinglis und seiner Freunde, vorab der Straßburger, begleitet hatte: die Politik. Es ist ein unmittelbarer, aber unvermeidlicher Mangel historischer Darstellungsform, daß sie das Neben- und Ineinander des theologischen und politischen Faktors nicht zur plastischen Anschaulichkeit zu bringen vermag, vielmehr sondern muß. Luther hat seinen Grundsätzen getreu die Verquickung des Politischen mit dem Religiösen abgelehnt. In seiner Schrift: „daß diese Worte“ usw. erfaßt ihn geradezu eine grimmige Wut auf die Bündnispolitik. Bei Zwingli stehen die Dinge komplizierter. Das ist nicht ein Mangel an religiöser Kraft gewesen, sondern lag in der Natur der Dinge, in der ganzen Struktur der schweizerischen Verhältnisse. Zwingli hat sich bemüht, ursprünglich, sobald sein „Luthertum“, zu dem er sich bekannte, für sein ganzes Zürcher Reformationswerk gefährlich wurde, d. h. von der drohenden Bannung Luthers und dann vor allen Dingen vom Wormser Reichstage an, von Luther abzurücken und das Eigengepräge seines Werkes zu verfechten (wozu natürlich auch ein sachliches Recht vorlag). Es war das ein Schritt politischer Taktik. Denn die grundlegende Bedeutung des Wittenbergers für die Wiedererweckung des Evangeliums hat der Zürcher nie vergessen, so gewiß von Anfang an

1) Er ist also nicht, wie K. Barth ihm vorhält, in einer „Sackgasse“ festgerannt. Die „Calvinschen“ Gedanken Zwinglis hat K. Barth (oben S. 813) übersehen.

ihm Differenzen bewußt waren. Die vertiefte nun seit 1524 in wachsender Stärke der Abendmahlsstreit, und es ist ein Zeichen für die hier auch bei Zwingli lebendige religiöse Kraft, daß er rückhaltlos zunächst seine Auffassung vortreibt und nach Isolierung gar nicht fragt. Nun aber kompliziert sich die Sachlage dadurch, daß die Abendmahlsfrage auch in den Kampf hineingezogen wird, den Zwingli mit seinen katholischen Gegnern in Zürich und in der gesamten Ostschweiz auszufechten hatte. Dieser Kampf ging über das Theologische weit hinaus und war ein politischer Machtkampf; es ging um das Schicksal des Zwingliwerkes, um das Schicksal Zürichs, ja, letztlich der Schweiz überhaupt. Hier bedeutete Isolierung ganz etwas anderes, nämlich die politische Existenzfrage. Hier wurde die Ausschau nach Verbündeten Lebensbedürfnis. Und wo hätte man sie zuerst finden sollen, wenn nicht im Reich? Bei den Lutheranern? Aber von denen war man ja durch die Abendmahlsdifferenz getrennt?! So steckte man in einer bösen Zwangslage. Konnte man jenen Unterschied überbrücken, gut, dann war geholfen; wie aber mochte das gelingen, wo hüben und drüben die tiefsten religiösen Interessen auf dem Spiel standen? Das ist die Sachlage für Zwingli und die Seinen. Es ging um ein Problem, das, aus akuter Situation geboren, an die grundsätzliche Frage rührte, ob ein politisches Bündnis trotz dogmatischer Differenz möglich war, noch tiefer: ob dogmatische Einzelfragen das evangelische Einheitsbewußtsein trennen dürfen. Wurde das verneint, so rang sich aus dem Niedersinken trennender Schranken das Wesen des Christentums heraus. Den Gegnern Luther und Zwingli macht es Ehre, daß sie diese Prinzipienfrage nicht umgangen, sondern sich klar gestellt haben; gelöst haben sie sie freilich ganz verschieden.

Aber auch die dritte Seite erkannte zwar nicht das Grundproblem, aber die hier drohende politische Verbindung: die Katholiken. Darum schieben sie einen Keil hinein. Und die Handhabe dazu bietet ihnen gerade die Abendmahlsdifferenz. Hier katholisierte Luther stark. Hob man das heraus und rückte Luther an sich heran, den man innerlich zum Teufel wünschte, so erschien er als Parteigänger der grimmigsten und gefährlichsten Gegner Zwinglis. Wie konnte dieser mit dem sich verbinden?! Das hätte Verrat an der eigenen Sache bedeutet und sein ganzes Lebenswerk gefährdet. Dieser Keil hat seine Wirkung getan, noch in Marburg 1529[1]), er hat die Annäherung ungemein erschwert, auf der andern Seite freilich auch den Eifer der Unionsfreunde angespannt. Der beste Ausgleich war auch von dieser Seite her der, die Dogmatik Dogmatik sein zu lassen und sich politisch die Hand zu reichen. Aber das politische Bündnis sollte ja gegen die katholische, im Kaiser zentralisierte Macht gehen — war es möglich, wenn einer der Kontrahenten selbst des Papismus verdächtig war? Der Keil wuchtete schwer. Tragisch war dabei, daß Zwingli selbst von der ersten Streitzeit an

1) Vgl. meinen Aufsatz: Zum Marburger Religionsgespräch, in der Festschrift für Meyer v. Knonau. 1913.

das Katholisieren der Lutheraner betont hatte. Da hatten die Gegner den besten Kronzeugen, den sie sich wünschen konnten! In der Responsio ad epistolam Bugenhagii rückte Zwingli deutlich die Wittenberger und Papisten aneinander, was bisher nur die Gegner getan hatten. Noch schärfer geschah das in der „klein Underrichtung vom Nachtmahl", am schärfsten in der Berner Predigt 1528 und dann wieder in der Antwort auf Luthers Bekenntnis — trotzdem die Bündnisverhandlungen längst eingesetzt und von Zwingli in der Amica Exegesis öffentlich gutgeheißen waren! Es ist, wie wenn immer wieder der heilige Zorn aus ihm herausbräche; jedenfalls beweist die Unablässigkeit, wie tief seine Religion an der ganzen Frage affiziert war, und daß ihn ein politisches Bündnis mit dem „Papisten", wie das Zürchervolk Luther empfand, eine nicht leichte Überwindung kostete. Ist man geneigt, in Zwingli den zielkräftigen Realpolitiker zu sehen, so wird man dieses religiöse Moment unterstreichen müssen. Verfassungsrechtliche Bedenken, als Demokrat mit den Monarchen gehen zu müssen, wie Luther sie in umgekehrter Richtung hatte, bedrückten ihn nicht, er konnte nur humorvoll sich entschuldigen, daß er des höfischen Tones im Briefe nicht gewohnt sei, aber die Glaubensdifferenz machte ihm zu schaffen, und noch in der Amica Exgesis erklärte er Bucers Versuch, die Frage nach dem Genuß des Leibes als adiaphoron hinzustellen, als falsch. Politisch betrachtet war diese religiöse Hartnäckigkeit eine Dummheit, aber die Torheit vor der Welt war groß bei Gott.

Erasmus hat als erster den „katholischen" Luther gegen Zwingli ausgespielt. Dann setzte die hochgefährliche Aktion des Zürcher Unterschreibens am Grüt ein. Seine Abendmahlslehre bewegte sich auf erasmischer Basis und hätte von da aus schon an Zwingli angenähert werden können. Er sprach vom geistlichen Essen des Fleisches, vom Mysterium, und leugnete die circumskriptive Anwesenheit des Leibes. Aber er hat die Entwicklung in Zwinglis Abendmahlslehre durchschaut, sein Haß läßt ihn den Antichristen in ihm sehen und den Abendmahlsketzer in Rom denunzieren. Dadurch macht er den Katholizismus gerade gegen die Abendmahlslehre mobil und rückt sie in den Vordergrund, um hier die geschilderten Komplikationen zu erzielen. Murner tritt ihm zur Seite, vor allen Dingen Johann Eck, mit dem die Verbindung zur katholischen Aktion im Reiche gegeben war. Ecks Abendmahlslehre ist sehr kraß, aber er gibt Verwandtschaft mit Luther vor und spielt ihn gegen Zwingli aus. Für ihn ist das substantialiter die Hauptsache, und „Gleichgültigkeit" kann bei ihm nur darüber herrschen, ob die Substantialität leiblich oder geistig genossen werden soll. Die vereinigte Aktion der Katholiken erzielte 1526 die Disputation zu Baden, deren theologischer Mittelpunkt die ketzerische Abendmahlslehre wurde; sie bereitete Zwingli hier einen Wormser Reichstag mit einem Wormser Edikte. Hier brachen alle Brücken ab. Die Berner Disputation 1528 schuf die Parade als evangelischer Gegenreichstag; wiederum stand die Abendmahlslehre im Mittelpunkt. Aber die Über-

windung des katholischen Gegners gelang nicht. Und mit ihm blieben alle Gefahren und Komplikationen. Ihnen konnte nur dadurch wirksam begegnet werden, daß es gelingen mußte, eine Verbindung Zwinglis mit Luther dem Odium einer Verbindung mit einem Kryptopapisten zu entziehen, und das wiederum war nur möglich durch Ausschaltung der dogmatischen Zuspitzungen in der Abendmahlslehre. Es mußte eine gewissermaßen „neutrale" Formel gefunden werden, und wirklich ist man auf Zwinglischer Seite bemüht gewesen, sie zu finden, unter Benutzung der verschiedenen, von uns herausgehobenen entgegenkommenden Tendenzen hüben und drüben. Für ihre Festlegung wird aber schon seit 1525 ein Religionsgespräch ins Auge gefaßt. Unter theologischer Führung der Straßburger, unter politischer des Landgrafen von Hessen und des Herzogs Ulrich von Württemberg rückt der Gedanke vorwärts, um Anfang Oktober 1529 in Marburg sich zu verwirklichen. Aber die Gegnerschaft der Lutheraner, die auf ein klares, unzweideutiges Bekenntnis hindrängten, nicht minder auch die Unbeliebtheit scheinbarer Nachgiebigkeit an die Gegenseite, die auf der hier sehr empfindlichen Seite der Zwinglianer doch wieder als ein Rückbiegen zur katholischen Vergangenheit empfunden wurde, erschwerten diese Form des Ausgleichs der Interessen. Wirklich praktisch beseitigt war der dogmatische Zankapfel doch erst dann, wenn man ihn nicht verwässerte und neutralisierte, vielmehr als „unwesentlich" ausschaltete und über ihn hinweg sich die Gemeinschaftshand reichte zur wirksamen, politischen wie religiösen Verteidigung des Evangeliums. Dann kam der dogmatische Streit nicht mehr in Frage im eigenen Lager, man war „im Wesentlichen" einig und konnte sich kraftvoll zusammenschließen gegen den Katholizismus. Gelang das, so war weit mehr gewonnen als ein Augenblickserfolg. Vielmehr hatte die Geistesgeschichte der Menschheit dann einen bedeutsamen Schritt vorwärts getan: sie hatte den Begriff des Wesentlichen in der Religion gewonnen und damit eine Abstufung, die für die Theorie des religiösen Verstehens nicht minder wertvoll wurde wie für die Praxis der Toleranz. Wenn K. Müller im Schlußbande seiner Kirchengeschichte die bisher fast völlig unbekannte Figur des Jacobus Acontius wieder entdeckte und als ihre wertvollste Wirkung die Unterscheidung „zwischen dem Wesen, dem grundlegenden und zugleich sicheren Bestand des Christentums, dem, was die h. Schrift selbst unzweideutig als heilsnotwendig bezeichnet oder was davon unmittelbar erfordert wird, und dem, was sie frei und unbestimmt läßt und was daher Menschen nie sicher erklären können", herausarbeitete, so ruht Acontius bereits auf einer Tradition, die im Abendmahlsstreite wurzelt.[1])

Der Abendmahlsstreit hat jene wichtige Unterscheidung geboren, und es bewährte sich damals wieder, daß der Krieg der Vater

1) Vgl. meinen Aufsatz: Geistesahnen des Jac. Acontius (in der Festschrift für K. Müller 1922, S. 198ff.).

aller Dinge sei. Aber nur die Zwinglianer (einschließlich der Oberländer) vertreten sie, nicht die Lutheraner. Um deswillen, weil bei jenen der Humanismus Bestandteil ihrer Weltanschauung war, während diese ihm nur Handlangerdienste gestatteten. Der Humanismus seinerseits griff auf die Stoa zurück, so daß letztlich die Antike an der Wiege dieses wichtigen kulturreligösen Fortschrittes steht. Daß die Dinge so liegen, bezeugt Martin Bucer. In seinem Zephanjakommentar von 1528 verweist er auf die Stoiker, die doch schon Unterschiede unter Fehlgreifenden erkannt haben, und in seinem „Dialogus" auf Erasmus von Rotterdam. Im letzten Grunde ist das eine Quelle, der große Niederländer fußte auf der Stoa. Bei ihr hat Bucer den Komplex im Auge, der sich um die Adiaphora gruppiert, von da aus ein einziges Gut inhaltlich (als Tugend) festlegte und alle andern Dinge und Verhältnisse als nebensächlich bezeichnete; praktisch führte das zur Abstufung der Irrenden in ihrem Abstande vom Tugendideal. Wenn Erasmus diese auf den Weisen gemünzten Gedanken auf den Christen übertrug, so ergab sich Christus als das Ideal und die dogmatischen Quisquilien als die Adiaphora, die Liebe aber hieß die im einzelnen abgestuften Abstände von dem Ideale überwinden. Erasmus hatte sogar schon die unmittelbare Applikation des wichtigen Gedankens auf das Abendmahlssakrament vollzogen: „An dem Ziel, Christus, mußt du Nutzen oder Schaden aller Mittel abschätzen . . . . . Wenn eine solch wichtige Sache, das Sakrament, nichts nützt (Joh. 6, 63), ja, verderblich ist, wie sollten wir andern fleischlichen Dingen vertrauen, wenn der Geist nicht dabei ist? . . . Daß man das ‚Fleisch' der Frömmigkeit festhält, billige ich, aber nicht, daß man dabei stehen bleibt", hieß es im Enchiridion militis Christiani. Weder Bucer noch seine Freunde wollten das Sakrament abschaffen, sie wollten nur zum Kerne vordringen und das „Fleisch", mochte es auch das Christusfleisch sein, ablehnen, ohne doch um deswillen eine dogmatische Schranke aufzurichten, wie ja auch Erasmus tolerieren konnte und nur den Fortschritt über „das Fleisch" hinaus wünschte.

Die Erklärung der Unwesentlichkeit des Abendmahlsstreites geht neben den Konkordatsverhandlungen her. Die Straßburger Prediger sprechen in ihrem Schreiben an Luther am 8. Oktober 1525 von einem „Wortstreite über die Elemente der Welt". Um die gleiche Zeit äußert Capito an Zwingli, aus der Abendmahlsdifferenz dürfe kein articulus fidei gemacht werden[1]), oder er schreibt an Bugenhagen, „in zum Heile nicht notwendigen Dingen" müsse Meinungsfreiheit gestattet sein. Die klare regula fidei wollen die Straßburger sogar mordicus festhalten, im Übrigen „werden wir in der Freiheit bestehen, zu der uns Christus erlöset hat". Das Abendmahl gehört aber nicht zu den von Gott geoffenbarten Dogmen; was die Schrift „Mysterium" lassen will, darf man nicht zum Dogma machen.

1) VIII, 405.

Aber „Christus, der der Weg und die Wahrheit ist, halten wir in der Frage der Eucharistie fest". Deutlich wird hier von dem festen Bestand der Dogmen, der regula fidei, die Lehrdifferenz über das Abendmahl abgehoben und Christus ihr übergeordnet als sie überbrückend.

Ganz in diesem Straßburgischen Sinne waren die Worte Hartmuts von Cronberg an Bernhard Griebler vom 19. Februar 1526 gehalten, die Quisquilien der Realpräsenz seien nebensächlich, wenn auch unbegreiflich, die Hauptsache sei der Glaube an die Tilgung der Schuld durch Christus. Oder Wilhelm Farel konzentriert die Hauptsache gleichfalls auf den Glauben, das Übrige beiseite schiebend. „Sive panis sit sive non, perseverabit Christi corpus et sanguis nunquam effundendus neque infundendus." Luther ist nicht unfehlbar; irrt er hier, so stürzt noch lange nicht seine ganze Lehre zusammen, auch Petrus hat nach allen seinen Taten in Kraft des Geistes nicht gezögert, Paulus nachzugeben. Die Kirche geht nicht zugrunde, wenn man den impanatus deus aufgibt, ja, diese Lehre ist das Haupt des Antichrists, der nicht sterben wird, solange er dieses Haupt nicht verliert. Da wird also die Unwesentlichkeit unmittelbar zur Gottlosigkeit.

Auf schweizerischer Seite hat Zwingli überraschend früh die Gemeinsamkeit des Glaubens mit Luther trotz der Differenz in der Abendmahlsfrage empfunden und ausgesprochen. Im letzten Grunde ist das die unerschütterliche Nachwirkung des Eindrucks Luthers auf ihn; er spürt das Gemeinsam-Evangelische gegenüber dem Katholizismus. So ist es nicht zufällig, daß seine erste in dieser Richtung fallende Äußerung gegen den Katholiken Faber gerichtet ist. In der „Antwort Huldrych Zwinglis, uiber den ungesandten sandbrief Johannes Fabers" vom 30. April 1526 sagt er: „Du wolltest auch gern Luther und mich übereinander hetzen. Er und ich werdend wol miteinander eins on din underkoufen. Und obglych was zwitrachts zwüschend uns wäre, mag doch dasselbig den glöubigen kein vorgricht bringen, dann sy wussend, wem sy ggleubt habend, nit Luthern oder Zwinglin, sunder Christo Jesu, unserem Herren. Dem sye eer und lob! Denn Luther und ich habend einen glouben uf in und in in". Der Christusglaube steht also über der zwischen dem Wittenberger und Zürcher obwaltenden Differenz. Da die Antwort Zwinglis angesichts der Badener Disputation verfaßt ist, der gegenüber schon rein taktisch-politisch die evangelische Gegenseite nicht zersplittert erscheinen durfte, spielt die politische Motivation bei der dogmatischen Nachgiebigkeit deutlich mit, ja, sie ist beherrschend. Daß sie aber auch abblassen kann, verrät etwa der aus Schwäbisch-Gmünd stammende Ludwig Sigwyn in seinem „libellus paraeneticus" vom 18. Dezember 1525. Findet er eine Konkordienbasis in der Präsenz Christi spirituali et salvifica praesentia, so setzt er hinzu: „Dabei sollen wir bleiben, Christen sind wir und keine Lutheraner, Karlstadtianer, Zwinglianer oder Oekolampadianer". Wir wollen nur durch Gottes Wort unterrichtet werden, und dürfen uns nicht durch Luther, der immerhin „Gottesgeschenk" und „alleiniger

Elias“ bleiben mag, zu seiner privaten Meinung zwingen lassen. Gerade das Abendmahl aber als communio = Gemeinschaftsmahl verlangt Gemeinschaft. Das ist die religiöse Motivation. Sie klingt auch bei Oekolampad durch, den die Straßburger ausdrücklich bearbeitet hatten. Seine „billiche antwurt auff D. Martin Luthers bericht des Sacraments halb“ 1526 läßt den ganzen Streit um deswillen als nicht unheilbar erscheinen, weil es sich ja nicht um einen Artikel des Glaubens handelt. Glaubensartikel sind Christi Himmelfahrt und Wiederkehr zum Gericht, im übrigen „hat man darum des Glaubens noch nicht so ganz verfehlet, ob einer schon das est oder hoc oder corpus nicht so eben trifft in der Auslegung.“ Wenn man die Verheißung des Verdienstes des Leidens Jesu „wahrlich erkennt“, so hat man den Inhalt des Abendmahls getroffen. Sahen wir, daß der Basler von da aus sogar eine Einigung mit den Päpstlern erhoffte, so ist damit die Ausschaltung des kirchenpolitischen Momentes erwiesen und die Höhe der Grundsätzlichkeit erreicht. In der ganzen Frage darf kein neuer Glaubensartikel aufgerichtet werden; das verstößt gegen „die christliche Freiheit“. Ein neues Abendmahlsdogma darf nicht geschmiedet werden, die dogmatischen Ansichten über das Abendmahl besitzen einen derartigen „dogmatischen“ Wert nicht. So urteilte auch Bucer, so gewiß er das politische Moment nie ganz ausschaltete. In der Vorrede zum vierten Bande seiner lateinischen Übersetzung von Luthers Kirchenpostille (27. Juli 1526) schrieb er, die Kontroversen über das Abendmahl seien „mehr ein Verlust der Liebe als des Glaubens, quod fratres sint et non vulgares utrique Christi ministri, qui circa hanc (coenam) contendunt.“ Oder im Antwortschreiben auf Luthers Brief an Herwagen (19. März 1527): „in iis, in quibus religio Christi vere sita est, im Glauben an Christus und der Liebe gegen den Nächsten habe ich Luther immer als einen hervorragenden Diener Christi erkannt.“ Bucer präzisierte die gemeinsamen Fundamentalwahrheiten näher dahin: gemeinsam anerkennen und lehren wir, daß wir alle Sünder sind, nichts Gutes von uns kommen kann, sondern Christi Verdienst und Werk unsere Gerechtigkeit und unser Heil ist. Ferner, daß unsere guten Werke insgesamt dem Nächsten durch die Liebe zugewiesen werden müssen, daß die Schrift endlich in allen Stücken wahr und Richtschnur sei, woselbst wir auch beiderseits Christi Abendmahlsworte als wahr und verehrenswert anerkennen.“ Also drei Hauptpunkte: die evangelische Heilslehre, die Nächstenliebe und die h. Schrift als regula fidei. „Wer sich dazu bekennt, dieses lehrt und nicht durch seine Taten für das Gegenteil eintritt, warum sollten wir den nicht als Christen und treuen Diener des Evangeliums anerkennen, auch wenn er die eine oder die andere oder selbst mehrere Schriftstellen nicht richtig versteht, da ja niemand nicht irgendwie einmal in der Schrifterklärung fehlt.“ Die drei Hauptpunkte reduzieren sich schließlich auf einen: Christus. „Ich behaupte, steht der Glaube an Christus fest, so kann man, wie an vielen anderen Stellen der Schrift, so auch bei den Worten des Abend-

mahls verschiedener Meinung sein, wenn man nur glaubt, daß Christus unser alleiniger Heiland ist und seine Worte wahr sind; keineswegs wird dann um der Meinungsverschiedenheit willen Christus als Lügner gelästert." Prächtig gab Bucer diesen Toleranzgedanken auf der Berner Disputation 1528 vor der großen Öffentlichkeit des gesamten evangelischen Schweizervolkes Ausdruck. Der Abendmahlsspan ist gar nicht so wichtig; auch die alten Kirchenväter haben derartige Streitigkeiten gehabt, wie etwa über den freien Willen, „darum verwirft sie aber Niemand rechtsinnig, dieweil ihre endliche Meinung gewesen, die Ehre Gottes zu suchen". Die „Summe des Glaubens" ist, „daß wir alle nichts sind und uns Gott durch Christum allein fromm und selig machen will"; damit hat die Abendmahlsdifferenz nichts zu tun, folglich ist sie nicht wesentlich. Ja, „solang Luther prediget, daß Christus unser einiger Heiland sei, wollen wir ihn für unsern Bruder halten und ihm diesen Irrtum vertragen. Wir weisen auf den einigen Christum", und alle die Parteinamen Lutherisch, Zwinglisch, Oekolampadisch stammen nicht von den Führern hüben und drüben, sondern vom „Widerpart". „Mag eine Kirche etliche Art der Schrift anders verstehen als die andere, wie denn geschieht von diesem Spruch ‚das ist mein Leib' nicht allein zwischen der Kirche zu Wittenberg und der von Zürich, sondern auch viel anderen mehr, wo aber das Vertrauen auf den einigen Heiland Jesum gesetzt wird, da hat man das ewige Leben. Joh am 6. Kap."

Als nun Bugenhagen in seiner Confessio 1528 so schroff wie möglich den Trennungsstrich zwischen Lutheranern und Zwinglianern zog, sprach Bucer im Zephanjakommentar vom September dieses Jahres ein mutiges „Dennoch!" Die scheinbaren Gegner Luther, Oekolampad, Melanchthon, Capito, Zwingli besitzen schon darin einen Einheitspunkt, daß sie „eine herrliche Gabe, die h. Schrift und die göttlichen Aussprüche zu erklären", besitzen, „reiner und reichlicher als die Alten". Ganz offen bezeichnet hier nun Bucer den „Widerpart", der des ganzen Unglücks Urheber sei, als den Satan: der versucht alles, Disputationen zu erregen, dazu auch die „mehr als zuviel bekannte" Kontroverse über die Abendmahlsworte — kann klarer als hier die Wurzelung der von Acontius gegeißelten und durch Erklärung zum Unwesentlichen zu überwindenden Stratagemata Satanae im Abendmahlsstreite erwiesen werden?! Natürlich sollen wie alle Heilandsworte auch die Einsetzungsworte des Abendmahls sorgfältig erforscht werden, aber verhaßt ist Bucer „der Wahnsinn und die Raserei, sich gegenseitig zu zerfleischen und zu zerreißen, Brüder, die doch einen und denselben Christus summa fide predigen". Es geht in der Abendmahlsfrage ja nur um „eine Stelle der Schrift, noch dazu eine äußere Zeremonie"; sie „ist es nicht wert, daß ihretwegen so grausam Brüder gegen Brüder wüten und die Kirchen verderblich zerrissen werden. Unendlich gefährlicher irrt man bei den Stellen der Schrift, in denen uns Christus als alleiniger Gott und Erlöser gepredigt wird, als bei den Abend-

mahlsworten. Ohne rechtes Verständnis und ohne Gebrauch der Eucharistie kann ich ein Sohn Gottes sein, nicht aber ohne Glauben an Christus als den einzigen Heiland. Wirklich, wenn ewiges Leben hat, wer an Christus glaubt, ihn als seinen Heiland anerkennt . . . warum soll den ein Mensch zurückweisen, weil er nicht in allen Punkten ihn gleich ihm anerkennt?" Ja, Bucer kann letztlich die dogmatischen Hauptpunkte überhaupt ausschalten und die Christlichkeit ganz an den individuellen Glaubenswillen knüpfen. So im „Dialogus" vom 31. August 1528. „Solange jemand die Warnung (Tit. 3, 10) duldet, bei der Gemeinde Christi zu bleiben begehret, suchet Gott, und ob damit schon schwere Irrtümer sich mit einmengen als bei den Galatern von Notwendigkeit der Beschneidung und anderen Zeremonien, bei den Korinthern Zweifel an der Auferstehung, muß man die Irrigen nicht hinwerfen, sondern allen Fleiß verwenden, sie zu gewinnen, wie Paulus diesen getan hat. Also wenn schon gewiß wäre, daß wir des Sakraments halben irreten, dieweil wir doch Christo alles zugeben, durch ihn alles hoffen, wissen und bekennen, daß die Werke der Liebe allein gute Werke sind, glauben, daß alle Worte Gottes wahr sind" . . . sind wir bereit, die Lutheraner „für liebe Brüder zu haben, denn ihre vornehme Lehre noch auf Glauben zu Gott durch Christum und Liebe zum Nächsten gerichtet ist". „Sofern sie noch Christum als unsern einigen Erlöser bekennen und predigen, wollen wir sie als Brüder lieben und bevor halten." Denn „wir wollen in allen Sachen nur Christen sein". Erinnern wir noch an Zwinglis ähnliche Äußerungen in der „freundlichen Verglimpfung über die Predigt Luthers wider die Schwärmer" oder in der Antwort „über D. M. Luthers Buch, Bekentnuß genant", an die Predigt des Ambrosius Blarer auf der Berner Disputation und den Ulmer Konrad Sam in seiner „erzwungnen antwurt uf das unfrüntlich büchlin Hansen Schradin von Rütlingen", der „weder Lutherisch noch Zwinglisch sein, sondern Christisch" sein wollte, so dürften Zeugnisse genug beigebracht sein, daß man auf Seite der Zwinglianer wirklich „Wesentliches" und „Unwesentliches" im Glauben auf Grund des Abendmahlsstreites zu unterscheiden gelernt hat.

Aber wenn Bucer dem gegenüber urteilte: „gewisse Leute, die jetzt in der Kirche das Reich der Heiligen, unklug zwar, wie ich glaube, zu erstreben scheinen, sehen darin freilich Satanslisten", so zielte das auf Luther und seine Anhänger und war richtig. Melanchthon hatte schon Jahresanfang 1525 die Abendmahlslehre fest mit „den übrigen Glaubenslehren" zusammengeschmiedet.[1]) In scharfer Antithese gegen den Straßburger will Luther im Briefe an Johann Herwagen, in dem er schroff alle versuchten Beziehungen zu ihm zerschnitt, von irgendeiner Gemeinschaft mit Leuten, die in der Sakramentsfrage anders denken, nichts wissen. Es gibt für ihn nur ein Entweder — Oder, die Wahrhaftigkeit

1) Siehe oben S. 190.

Christi steht auf dem Spiel. „Denn wenn wir hüben und drüben behaupten, daß Christus so oder so rede und hier ein Gegensatz vorliegt, so müssen entweder wir oder jene Christus etwas Falsches oder eine Lüge zuschreiben. Wenn aber Christus zum Lügner machen nicht heißt Christus verleugnen und den Glauben an ihn lästern, was heißt dann überhaupt Christus lästern?“ Die Sakramentsfrage ist hier unmittelbar Zentrum des Christentums, gewissermaßen Christus selbst. Einigung ist nur denkbar als Bekehrung, die aber scheint aussichtslos. „Da sie schreiben, Bücher machen und vermahnen, man solle um dieser Sachen willen die christliche Einigkeit, Liebe und Freude nicht zerreißen (denn es sei geringes Ding, sagen sie, und ein kleiner Hader, um welches willen die christliche Liebe nicht solle gehindert werden, und schelten uns, daß wir so steif und hart drüber halten und Uneinigkeit machen), siehe doch da, lieber Mensch, was soll man doch sagen?!“ Warum rücken denn die Schwärmer die Abendmahlsfrage so in den Mittelpunkt, wenn sie „eine geringe Sache“ ist?! Dieser Widerspruch, so urteilt Luther in der wuchtigen Schrift: „daß diese Worte Christi“ etc. 1527, ist teuflische Verblendung; darum „will ich eine Lutherische Warnung dazu tun und sage also: Verflucht sei solche Liebe und Einigkeit in Abgrund der Hölle, darum, daß solche Einigkeit nicht alleine die Christenheit jämmerlich zertrennt, sondern sie nach teufelischer Art noch zu solchem ihrem Jammer spottet und narret“. Diese Friedensanerbietungen sind ein Judaskuß: „Ja, freilich, ein Judischer Friede und verräterlicher Kuß ist das, da sie uns wollen freundlich sein und an uns erlangen, wir sollten stille schweigen und zusehen ihrem Brand und Mord.“ Schroffer konnte jene ganze Gedankenwelt Bucers und seiner Freunde nicht abgelehnt werden. Natürlich spielt dabei der persönliche Ärger Luthers über die Ungeschicklichkeiten und diplomatischen Winkelzüge des Straßburgers mit, die dieser sich in der Übersetzung von Bugenhagens Psalter und bei der Herausgabe von Luthers Kirchenpostille hatte zu schulden kommen lassen; nicht minder war Luther die der ganzen Aktion zugrunde liegende Verquickung von Religion und Politik verhaßt, wie er in der gleichen Schrift unverhohlen aussprach; das Entscheidende ist die unzerreißbare Verkuppelung seiner Abendmahlsanschauung mit dem Herzpunkt des christlichen Glaubens, der Sündenvergebung durch Christus. Die hatte hier ihre festeste und im eigenen Worte Christi sicherste Verbürgung für Luther gewonnen, die preiszugeben eine Preisgabe Christi selbst bedeutet hätte. Daß er nicht immer so gedacht hatte, war Luther bewußt, aber er empfand die Entwicklung als unbedingten Fortschritt. Auf dieser Seite war eine Union mit den Zwinglianern nur möglich unter Wahrung des Bekenntnisstandpunktes. Das schloß die dogmatische Neutralität in der Abendmahlsfrage, ihr Beiseiteschieben als „unwesentlich“, radikal aus und erschwerte eine Konkordienformel ungemein; sie konnte nur akzeptiert werden, wenn sie in irgendeiner Form, wenn auch durch Drehen und Deuteln, das „Dogma“

umschloß. Abbrechungen und Erweichungen würden nicht geduldet werden, das „substantialiter“ der Präsenz blieb condicio sine qua non, und nur über die nähere Bestimmung der Substanz ließ sich reden. Die Worte Wenzel Links an Lazarus Spengler 1528 geben die Auffassung der Lutheraner ganz richtig wieder: „es ist eine erdichtete Eintracht, die nicht auf die Gottseligkeit des Glaubens erbauet wird. Es ist keine bürgerliche Liebe, wo nicht christliche Liebe ist. Man liebet den Nächsten nicht, es sei denn, daß man Gott zuvor liebe. Hierum irret sich . . . Ekolampadius, welcher schreibet, man solle dieses Sakraments halben brüderliche Liebe nicht zertrennen, dawider Doktor M. Luther gewaltiglich schreibt“. Die Abendmahlsworte müssen „kurzum geglaubet sein . . . Verflucht ist, der denselbigen Worten nicht einfältiglich glaubt“. Wenn Justus Jonas zugeben konnte, daß die Buceraner „alias denselben Christus, dieselbe Art der Rechtfertigung wie wir“ lehren, so hielt er es doch für „Blasphemie ad vestrum hoc dogma silere aut connivere“ — das Abendmahlsdogma schob sich also trotzdem trennend dazwischen.

Mit Absicht haben wir diese oben in verschiedenen Zusammenhängen zerstreuten Äußerungen auf einen Punkt zusammengetragen, denn hier dürfte die wichtigste und universalste geistesgeschichtliche Bedeutung des Abendmahlsstreites liegen. Gerade als Streit um die Lehre hat er die Lehrautorität an wichtigster Stelle nicht nur erschüttert, sondern durchbrochen. Aber das Verdienst kommt hier ausschließlich den humanistisch geschulten Zwinglianern zu, und damit dürfte an dieser, doch zweifellos nicht unwichtigen Stelle die Bedeutung des Humanismus und des von ihm beeinflußten Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt gesichert sein. Die Lutheraner sind hier erst unter Johann Gerhard nachgefolgt, und zwar, wie O. Ritschl zeigte[1]), nicht in der Absicht, einen gemeinsamen Grundbestand von christlichen Lehren zu behaupten, auf den sich die verschiedenen christlichen oder mindestens die beiden protestantischen Konfessionen vereinigen könnten, sondern unter dem Gesichtspunkte, daß man selbst mit den anderen Konfessionen im Fundament des Glaubens nicht einig sei und daher mit ihnen ehrlicherweise auch keine Friedens- und Kirchengemeinschaft eingehen könne. Die Tendenz ist also nicht rekonziliatorisch, und biegt daher nur wider Willen in den Aufklärungsstrom ein.

Im 16. Jahrh. schrieb Hiob Gast an Johann Stigler[2]): „cum nullus sit totius orbis iamiam angulus, in quem non aliqua huius contagii pars redierit latiusque serpserit in animos hominum“. Das war nicht übertrieben. Die Abendmahlskontroverse ist damals weltbewegend gewesen. Teils als rein theologisches Problem, wo sie Evangelische wie Katholiken in gleicher Weise beschäftigte, teils als politisches Moment, beides wirrte

1) Artikel: Fundamentale Glaubensartikel in RGG II, 1458ff. Der Artikel bedarf nach der dogmenhistorischen Seite hin sehr der Ergänzung.

2) in dem oben S. 436 erwähnten Briefe.

sich ineinander. Wirklich bis in die kleinen Winkel hinein ging der Streit. Aufs Geratewohl greife ich den Schulmeister zu Kolditz, Friedrich Aurbach, heraus, der 1527 dem Pfarrer zu Lausig Vorhaltungen macht, weil er in den Verdacht des Zwinglianismus geraten war[1]): „nos in illo sacramento, sicuti in fidei articulis omnibus et singulis non philosophamur, sed oculis sensibusque occlusis, ubi nobis prius noris, fidei munus suum relinquimus; fide hic agitur, non ratione aut sapientia carnis. Ita imponit nobis fornicatrix ista philautia et humana prudentia, cuius adeo est impugnare, quae fidei sunt" — gut Lutherisch! In der Schweiz berichtet am 1. Mai 1528 der Pfarrer Christoph Landenberger zu Oberbüren an Bürgermeister und Rat von Zürich über seine Streitigkeiten mit dem Abt von S. Gallen; darunter befand sich auch Landenbergers Behauptung, das Abendmahl sei nur „Wiedergedächtnis" und „Danksagung".[2]) Nord und Süd, Ost und West im Reiche war durch diesen Span beunruhigt; es war bitterster Galgenhumor, wenn Ambrosius Blarer am 5. Januar 1526 an Zwingli schrieb: „Digladiationes sunt *καθ' ὑπερβολὴν τραγικαὶ*, ut risura sit posteritas, si qua futura est, nostri saeculi rixandi amorem, quod ob concordiae signum tantas discordias concitamus."[3]) Um so dringender wurde die Forderung des Austrages, so oder so. Die Weltgeschichte hat nach wechselvollem Gange über Religionsgespräch und Konkordie hierüber schließlich für die Protestanten den praktischen Ausgleich eines juste milieu gefunden, das etwa auf der Straßburger Linie sich bewegt. Abgesehen von den schroff konfessionell gesinnten Lutheranern, die als „Altlutheraner" einen gewissen Vorwurf der Unzeitgemäßheit tragen müssen, ist die substantielle leibliche Realpräsenz Christi im Abendmahl allgemein aufgegeben. Auf der anderen Seite wird die ursprüngliche evangelische Anschauung Zwinglis vom „Wiedergedächtnis" als einer rein subjektiven Vergegenwärtigung als ungenügend empfunden und in dieser Strenge selbst von den Zwinglianern kaum mehr festgehalten. Vermeidet man auch den Ausdruck „Sakrament", der Zwingli stets unsympathisch war, wenn er ihn auch gebrauchen konnte, so ist doch tatsächlich Sakramentales in die Abendmahlsauffassung hineingekommen. Man ist sich bewußt, in der Handlung etwas zu empfangen. Was?, das zu bestimmen, wird nicht eindeutig gelingen. Jedenfalls ist negativ mit dem Fortfall der Lutherschen Abendmahlslehre die Sündenvergebung nicht mehr in dem Sinne mit der Teilnahme an der Feier zu verbinden, wie der Reformator sie dachte; die Verbürgung derselben durch die leibliche Realpräsenz ist fortgefallen, und damit kann die an sich mögliche In-Beziehung-Setzung des Abendmahls zur Sündenvergebung nur auf mittelbarere Weise erfolgen. Sie wird mit der subjektiven Vergegenwärtigung der Bedeutung des Todesleidens Christi (in Zwinglis Sinne) eine objektive Glaubensstärkung und Vergewisserung des durch Jesu Tod geschenkten Heiles (in Luthers Sinne) verbinden.

1) Kapp: kl. Nachlese II, 705.
2) Simmlersche Sammlung. 3) VII, Nr. 436.

„Wer denselbigen Worten gläubet, der hat, was sie sagen und wie sie lauten, nämlich Vergebung der Sünden", diese Worte aus Luthers kleinem Katechismus behalten ihre Geltung. Ihrem Inhalte gegenüber erschien ja innerhalb der Geschichte des Abendmahlsstreites die leibliche Realpräsenz als eine Zugabe, deren von Luther beanspruchte unbedingte Notwendigkeit nicht eingesehen werden konnte. Wenn die Straßburger durch den Mund Capitos[1]) sagten: „Wisse, Christum will ich nicht im Sakrament der Gläubigen vertreiben, sondern ich weiß und verjehe, daß die Christen in des Herren Nachtmahl, das ist die, so des Herren Tod verkünden und die glauben, daß ihnen Christus sein Leib und Blut zur Verzeihung der Sünde geschenkt hat, daß dieselbigen den wahren Leib und Blut des Herrn nießen, aber geistlich und durch den Glauben, welches Nießen allein selig macht", so ist hier klar bezeugt — und es ist nur ein Zeugnis unter vielen —, daß auch von dieser Seite die Sündenvergebung mit dem Abendmahl verknüpft wurde. Zwingli aber hatte sich, sahen wir, seit der Amica Exegesis den Straßburgern angeschlossen, nachdem von Anfang an das „Wiedergedächtnis" ein Gedenken an den Tod Jesu und seine Heilsbedeutung gewesen war. Capitos Worte — im Anschluß an die soeben angeführten gesprochen —: „zum Beschluß, so ist darum kein Zertrennung unter uns, denn die Hauptsumme besteht", damals 1526 eine Hoffnung, ist gegenwärtig Wirklichkeit geworden. Über dem Streite über die verschiedene Art und Weise der Realpräsenz darf man die an sie gehängten religiösen Werte nicht übersehen. Und die Versicherung der Sündenvergebung war nur einer von ihnen. Betonte Zwingli gerne, daß im Abendmahle sich der Glaube mit Christus verbinde in einer geistigen Realpräsenz, so waren damit alle die Kraftwirkungen potentiell als realpräsent gesetzt, die von Christus ausgehen können. Als objektive Gabe. Die oben aufgeworfene Frage nach dem Was? wird also positiv am besten und umfassendsten durch: „Christus" beantwortet.

Allerdings wirkt im Zwinglianismus, damals wie heute, nach, daß die Anerkennung der objektiven Gabe ein der Konkordie zuliebe abgerungenes Zugeständnis ist. Der Nachdruck fiel und fällt auf das subjektive Moment. Auch dieses aber ist mehrfach motiviert. Am stärksten tritt der Gedanke der communio, der *κοινωνία*, der Synaxis heraus, das Abendmahl als Gemeinschaftsmahl. Er ist so kräftig, daß die Krankenkommunion von da aus verworfen, bestenfalls unter Bildung einer kleinen Gemeinschaft gestattet wird.[2]) Unmittelbar mit dem Gemeinschaftsmahl verbindet sich die Verpflichtung zu sittlichem Gemeinschaftsleben, zur Liebesübung: die Gemeinschaft muß wirksam bleiben, das „Sakrament" wird der Fahneneid der Treue. Der Akt der Gemeinschaft ist zugleich Akt des Bekenntnisses,

1) In: „der nüwen zeytung ... so D. Hans Fabri jungst uffteilen ... hat, bericht und erklerung" 1526.

2) Dem entsprechend hat sie in Straßburg erst der Lutheraner Marbach eingeführt. (Fr. Hubert, Die Straßburger liturg. Ordnungen. 1900, S. LXXXII.)

der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde. Dabei betont Zwingli die Freudigkeit dieses Bekenntnisses, das Abendmahl ist ein Freudenfest. Wenn in der Gegenwart Julius Smend[1]) das wiederum betont wissen wollte, so dürfte das Beweis sein, daß dieser echt Zwinglische Gedanke in Vergessenheit geriet. Und zwar unter Einfluß des Luthertums. Mochte der Wittenberger selbst auch gesagt haben: „wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit", die leibliche Realpräsenz drückte auf die Freude, sofern sie ein Zeichen der göttlichen Majestät neben der göttlichen Liebe war und ein unwürdiges Genießen Sakrileg wurde. Es hat seine guten Gründe, warum das Problem des Genusses der Gottlosen hier ganz anders gewertet wird als auf der Gegenseite, wo lediglich subjektive Schädigungen die Folge waren. Die Freude, bekennen zu dürfen und bekennen zu wollen, wurde durch das mysterium tremendum im antiken Sinne gedämpft, ja, konnte in Furcht und Angst verwandelt werden. Es hängt damit zusammen, wenn Zwingli[2]) beim Abendmahlsgottesdienst keine Passionspredigt wünscht, weil eben die Feier eine panegyris, collaudatio und cantatio ist. Wenn Zwingli in der Schrift: „wer Ursach geb zu Aufruhr" und im Commentarius das Abendmahl zur Taufe in Beziehung setzt zur Erfüllung der Verpflichtung, die in der Taufe übernommen wird, also den beiden Sakramenten einen organischen inneren Zusammenhang gibt, den sie m. W. sonst nicht haben, so dürfte dieses Moment ein nicht unwesentlicher Beitrag zur Geschichte der Konfirmation sein. Es hat, wie schon gesagt, Bedeutung, daß gerade in einer vornehmlich gegen Täufer und Gemeinschaftschristen gerichteten Schrift jener Gedanke auftaucht und weiterhin verschwindet; wie bei Bucers Konfirmation soll mit der Abendmahlsfeier dem Vorwurf der ethisch-religiösen Unfruchtbarkeit der Taufe vorgebeugt werden. Nachgewirkt — ist es die einzige Stelle? — hat die Anregung Zwinglis in Straßburg. Dort finden wir im Anschluß an eine Disputation mit Schwenckfeld vom 12. Juni 1533 die Verbindung von erstem Abendmahlsgenuß und Konfirmation. J. Adam, dem wir diese Notiz entnehmen[3]), formuliert ganz richtig, daß „vor dem ersten Abendmahlsgenuß die Konfirmation eingeführt wurde", läßt also die Konfirmation an das Abendmahl herangerückt werden und nicht umgekehrt, führt aber doch wohl zu einseitig den „Anlaß" dazu auf Schwenckfeld zurück, der erklärte, Predigt und Sakramente seien zum Heil nicht erforderlich, denn „der äußerliche Dienst und der innere Geist werden nimmer miteinander vermischt"; deshalb sei er beständig vom Abendmahl ferngeblieben. Auch die Kindertaufe entspreche nicht der Ordnung Christi, welcher befohlen habe, zunächst zu lehren und dann erst

1) Neue Beiträge zur Reform unserer Agenden. 1913.

2) Vgl. oben S. 482.

3) Evangel. Kirchengeschichte der Stadt Straßburg bis zur französischen Revolution, 1922, S. 206. Leider sagt Adam nicht, seit wann jene Verbindung auftaucht; er begnügt sich mit einem „später".

zu taufen; es sei empfehlenswert, eine Zeremonie einzuführen, „wodurch die getauften Kinder, wenn sie herangewachsen, zum Christentum eingeweiht würden“. Hier bei Schwenckfeld fehlt gerade die organische Verknüpfung von Taufe und Abendmahl. Die bietet Zwingli, und seine Gedanken dürften nachwirken. Auf welchen Wegen dann die von ihm gegebene Anregung Allgemeingut des Protestantismus geworden ist, muß späterer Untersuchung vorbehalten bleiben. Von „Allgemeingut des Protestantismus“ wird man sprechen dürfen, unter Einbeziehung nicht nur der Lutheraner, sondern auch der Gemeinschaften, die die Kindertaufe verwerfen. Hier ist in eigenartiger geschichtlicher Ironie der Gedanke Zwinglis sogar noch unmittelbarer erhalten, sofern an die Erwachsenentaufe sich unmittelbar die erste Abendmahlsfeier anzuschließen pflegt als Bekräftigung des Taufbundes. „Er soll getauft und in die Gemeinde als Glied am Leibe des Herrn aufgenommen werden, und kann nun auch mit derselben das h. Abendmahl feiern“; dieses ist eingesetzt „zum dankbaren Gedächtnis der Liebe Jesu und seines versöhnenden Leidens und Todes und zur Verkündigung desselben; zum Zeichen des neuen Bundes und Anteils an allen Früchten der Erlösung“, heißt es im Katechismus der schweizerischen Mennoniten. —

Πόλεμος πατὴρ πάντων — auch in den vielfach langwierigen und unerquicklichen Abendmahlsstreitigkeiten sind bleibende Wahrheiten geboren worden; man hat hüben und drüben nicht vergeblich gestritten.

Namenregister.

Acontius, Jacobus 829, 833
Achelis, H. 117
Adam, Joh. 208, 222, 839
Aegranus, S. 126
Agricola, Joh. 360
Agricola, Stephan 266, 293, 321, 360, 449, 619
Aich, Leonhard von 433
Ailli, P. d' 9
Alber, Matthäus 4f., 7, 62, 68, 72f., 76, 78, 81, 84, 89, 92, 95ff., 106, 126, 151, 154, 182f., 191, 196, 203f., 211, 214, 261, 272, 279, 283ff., 293, 311, 322, 348, 423, 426, 428, 436ff., 445, 479, 494, 814, 821, 823
Albrecht von Mainz 208
Albrecht, Herzog von Preußen 574
Alciat, A. 646
Algesheimer, Bernhard 455
Allen, P. S. 57
Althamer, Andreas 231, 232, 241ff., 244, 251, 325, 424, 433ff., 436, 446, 551, 576, 580, 585, 590, 603, 673, 822
Althaus, P. 56
Ambrosius 105, 118, 138f., 157, 308, 567, 658
Pseudo-Ambrosius 118
Amerbach, Bonif. 138, 175, 646
am Grüt, Joachim 2, 89, 99ff., 105, 108f., 111f., 114f., 156ff., 159, 164f., 169ff., 173f., 177, 205, 284, 301, 303, 306, 309ff., 313ff., 335, 337, 347, 397, 599, 815, 828
Amira, K. von 207
Amsdorf, Nik. von 178f., 202, 559, 579
Andres, Pfarrer 728
Anrich, G. 176, 208, 210, 222, 529
Anselm v. Canterbury 392
Anton von Lothringen, Kardinal 165
Antonius von Padua 602
Aportanus, J. 461
Apollinaris v. Laodicea 607
Arbogast s. Bucer
Aristoteles 131, 416, 443, 445
Arius 149, 295, 815
Augsburger, Jakob 590
Athanasius 479
Augustin 76, 89, 95, 105, 118, 123, 132, 142, 163, 234, 298, 305, 308, 330, 333, 371, 393, 435f., 440, 500, 508, 536, 552, 567, 635, 658, 675, 678f., 688, 695, 698, 742, 745, 798, 810
Aurbach, Friedrich 837
Averroes 385

Balan, P. 158, 165, 167
Barbirius, Petrus 139
Barge, H. 67f., 151, 167, 178, 191, 209, 223, 229, 248ff., 255, 259, 346, 644, 801
Barse, Johann 798
Barth, K. 813, 826
Basilius 118, 708
Bauer, Johannes 103
Baum, W. 63, 209, 211, 216, 222, 747, 770
Baumgartner, R. 227
Baur, August 1f., 5ff., 11, 16, 28, 33, 37, 39. 42ff., 49, 59, 61, 83, 86f., 99, 102, 109, 174, 284, 286f., 302, 306, 310, 315f., 320f., 327, 352, 400, 402, 405ff., 415, 467, 490, 546, 586, 590, 647, 663, 667, 670, 672
Beck, Balthasar 703, 753
Beck, Paul 205
Bedrot, Jak. 288, 293, 401, 644, 735, 737
Bena, Almarich von 597
Ber, Ludwig 138f., 340
Berengar von Tours 88f., 160, 169, 218, 304, 312, 330, 437, 626, 775
Berkinger, Wolf 717
Bernhard v. Clairvaux s. Clairvaux
Bernoulli, C. A. 52
Bertschi, Alexius 228, 453
Bessarion 456
Besserer, Bernhard 563
Beurle, E. 327
Bibliander, Theodor 558
Bigelmair, A. 343
Bild, Veit 240
Billikan, Theob. 4, 62, 122f., 126, 187, 192, 206, 218, 239, 244, 248ff., 252ff., 257, 259f., 262, 274f., 315f., 318ff., 324ff., 396, 431, 433, 457, 512f., 575, 577, 601, 707ff., 710, 713f., 800, 816, 822
Binder, G. 253
Bindseil, H. E. 191, 646, 682, 802ff.
Blaß, Friedr. 119
Blarer, Ambrosius 15, 192, 221, 226ff., 288, 301, 320, 342f., 401, 452f., 563, 580, 590, 593f., 611, 648, 708, 710, 712, 721ff., 751, 770, 834, 837

Blarer, Thomas 15, 192f., 204, 226f., 301, 320, 342, 721, 802
Blösch, E. 336
Bodenstein s. Karlstadt
Böhmer, H. 20, 91, 182, 300
Bonaventura 810
Borrhaus, Martin 463
Bossert, G. 205f., 400, 405, 408, 423, 432f.
Botzheim, Joh. 452f. 563f.
Brandenburg, Georg Markgraf von 760
Brenz, Joh. 123f., 126, 128f., 192, 204ff., 207f., 217ff., 220, 242, 250, 289, 291f., 401, 430. 436ff., 440ff., 444ff., 460, 465, 467, 526, 566f., 623, 641, 738, 761ff., 765ff., 777, 787, 790, 798, 801, 804f., 812, 821
Briefer, Nik. 646
Brieger, Th. 300
Brismann, Johann 182
Brück, Kanzler 644
Brun, C. 230
Brunfels, Otto 56
Brunner, Fridolin 515
Brunner, Leonh. 461
Bucer, Martin 14f., 63, 68, 70f., 86, 162, 176, 192, 194, 206ff., 209ff., 212f., 216, 218, 222ff., 227, 287, 289ff., 293ff., 301, 324, 340, 354ff., 358ff., 361ff., 365ff., 369f., 372ff., 376ff., 380ff., 400, 422, 427, 433, 455, 461ff., 465, 470f., 480, 482, 486, 491, 494, 501, 507, 513, 516ff., 528f., 544ff., 548, 558, 563, 570, 575f., 580f., 586, 588ff., 593, 597f., 600, 603, 609ff., 618, 644ff., 652, 689f., 716, 725, 730ff., 734ff., 737ff., 746ff., 750ff., 754, 761, 768ff., 771ff., 775ff., 778ff., 781ff., 784ff., 788ff., 791, 795, 798, 802, 810, 816ff., 824, 828, 830, 832ff., 839
Buchstab, Johannes 584
Budaeus, Michael 139f.
Bugenhagen, Joh. 4, 20, 61ff., 91f., 152, 154, 182f., 186, 193ff., 197ff., 201f., 207f., 213, 215ff., 222, 225, 236, 241f., 244, 266, 271, 273, 279, 283f., 286ff., 299ff., 304f., 308, 310, 339, 344, 354ff., 360ff., 364ff., 369f., 376, 378, 380, 382, 388, 405f., 409, 422, 446, 457, 470, 480, 492, 494, 501, 514, 544, 548, 559, 571, 578, 643, 696, 701, 737ff., 741ff., 745ff., 749f., 768, 787, 791, 794ff., 798, 804, 815ff., 820, 828, 830, 833, 835
Bullinger, H. 8, 122, 146, 149f., 164, 166f., 652, 723ff., 728, 824
Burckhardt-Biedermann, Th. 138, 175, 646
Burckhart, Jodocus 336
Burgauer, Benedikt 336f., 514f., 582ff., 586ff., 590, 725f.
Burkart 649

Cajetan, Th. 89, 158ff., 161ff.
Calvin, Joh. 2, 10, 12, 86, 123, 176, 191, 254, 291, 422, 458, 460, 484, 572, 702, 728, 796, 819f., 824.
Camerarius, J. 123, 800
Campegius, L. 159, 165, 167
Candidus, Sebastian 423, 611, 721
Cantiuncula, Claudius 138f.
Capito, W. 14, 63, 68, 91f., 138, 142, 147, 151, 192, 207ff., 210, 212f., 215ff., 218ff., 221ff., 224f., 227f., 232, 251, 279, 287f., 293, 295, 310, 320, 340, 342, 354f., 360, 362, 365, 369, 375, 407f., 461, 463f., 470, 486, 493, 516, 558, 566, 617ff., 644f., 647, 689f., 730, 735ff., 747, 753f., 757, 759f., 770, 830, 833, 838
Caselius, Gregor 184f., 201, 215f., 222, 288, 380f., 433, 436, 813, 817
Cherilus 427
Chlichtoveus, Jodocus 518. 530
St. Christophorus 307, 412, 480
Chrysostomus, Joh. 75, 118, 371, 525, 708, 742, 744, 800
Cicero 471, 688, 751
Clairvaux, Bernhard von 713
Clemen, Otto 61f, 154f., 266
Clemens VII. 156, 165, 170
Cochläus, Joh. 241, 597, 603
Coct, Annemund de 181f.
Cohrs, F. 454
Colinaeus, Simon 530
Comander, Joh. 644, 801
Compar, Valentin 67, 105
Cordatus, Conrad 461
Cratander, A. 239, 532
Crautwald, Valentin 272f., 457, 695, 700
Cronberg, Hartmut von 226, 830
Cruciger, Caspar 192f., 227
Crusius, Gottschalk 183, 187
Curio, Valentin 153
Cycloff 202
Cyprian 118, 192, 349, 500f., 567, 715, 742, 744, 816
Cyrill 118, 121, 525, 714

Damascenus, Johannes 105, 121, 192
Dechent, H. 455
Denifle, H. 641
Denk, Johannes 229, 243
Dick, Leopold 144, 261f., 812
Dieckhoff, A. W. 14, 18. 28, 33. 37, 58, 60f., 66f., 91, 123f., 127, 129f., 133ff., 180, 196, 255f., 260
Diepold 205
Dobel, Fr. 245, 247, 609, 611, 721ff.
Dolzig, Hans von 193, 288
Drews, P. 234, 236, 238, 241, 244

Duns Scotus 96, 117, 152, 235, 661, 666, 724, 810
Dürer, Albrecht 230f., 237

Eberbach, Philipp 799
Eberlin, Joh. 205
Ebrard, August 2. 76, 81, 111, 120, 124, 151, 196, 302
Eck, Joh. 48, 89, 156, 165ff., 169ff., 174, 188, 297, 301, 314, 328ff., 332ff., 336ff., 340f., 343, 347f., 353, 401, 432f., 490, 494, 530, 549, 563, 583, 590f., 596ff., 600f., 604, 713, 717, 723, 725, 816f., 828
Ecke, K. 458, 692, 697, 755
Eckstein, Utz 171, 343ff., 825
Edlibach, Jakob 4, 396ff., 400, 816
Eekhof, A. 63, 67, 154
Effinger 284
Egli, Emil 1, 5, 11, 17, 100, 147, 157, 159, 164, 230, 339, 514f., 589, 725ff.
Ehringer, Hans 611
Eißenlöffel, L. 230, 234
Ellenbog, Nikol. 343
Ellinger, Gg. 301
Emser, Hieronymus 47f., 87, 461
Enders, E. L. 16, 63, 75, 77, 119, 145, 154f., 178f., 181ff., 185ff., 209, 214f., 231f., 248, 252, 260, 271, 273, 288, 293, 298, 339, 353, 380, 446, 449, 452, 461, 465, 490ff., 494, 506, 513, 516, 558ff., 561f., 566f., 578, 617, 619, 641, 644, 717, 723, 749, 770, 791, 798, 801, 803
Engelbrecht, Antonius 808ff.
Engelhard, Heinrich 40, 42, 100, 102
Epp, N. 675, 682, 803
Erasmus, Desiderius von Rotterdam 2, 4, 6f., 49ff., 53ff., 57f., 60f., 63f., 66, 71f., 89, 97ff., 108, 115f., 124, 135, 137ff., 141ff., 145ff., 149ff., 152ff., 155, 170f., 176f., 179, 182, 188, 195, 203, 209f., 222, 226, 229, 231, 241, 253, 256f., 259, 261f., 267, 271, 285f., 290, 310f., 322f., 331f., 334, 340, 367ff., 405, 428, 437, 451, 461, 467, 480, 484, 486, 506, 525, 549, 552, 576, 676, 709ff., 719, 721, 724, 780, 789, 810, 813ff., 822, 828, 830
Erbach, Eberhard von 747, 750
Erdmann, D. 182, 271, 273
Erffordt, Hanns 427
Erhard, O. 729
Eusebius 157, 716

Faber, Joh. 20f., 147, 149, 164f., 167ff., 170f., 173, 174ff., 179f., 226, 228, 301, 328f., 336, 338ff., 342, 346ff., 350ff., 402, 414, 490, 493, 549, 569, 601, 604, 753f., 831, 838
Faber Stapulensis 20f., 108f., 225
Fabius 471
Fabri, Hans s. Faber, Joh.
Fagius, Paul 580
Farel, W. 117, 154, 215, 217, 225, 319, 339. 354, 486, 519, 730, 735, 737, 805f., 831
Farner, Oskar 19, 60
Fattlin, Melchior 352, 428
Felinus, Aretius s. Bucer
Ferdinand von Österreich 175, 328, 569, 753f.
Ficker, J. 215, 808
Finsler, Georg 91, 95f., 151, 250, 274
Fisher, John 52, 241, 255, 518ff., 523ff., 527ff., 531, 542, 578, 600, 754, 795, 812
Flam, Andreas 243f., 275, 278f.
Fleischlin, B. 477
von der Flühe, Klaus 601
Franck, Sebastian 498, 625, 725
Franz von Assisi 20
Frecht, Martin 205, 211, 220, 278, 293, 343, 768, 798
Freisingen 175
Freisleben, Christoph 56
Frey, Matheus 67, 264
Friedberg, E. 308
Friedensburg, W. 341f.
Friedrich der Große 354
Friedrich bei Rhein (Pfalzgraf) 212
Friedrich, Herzog von Liegnitz 272, 569, 693, 695
Friedrich von Sachsen 355
Friedrich der Weise 188, 328
Frosch, Johannes 260, 266, 321f., 360, 449, 712
Froschauer, Christoph 126f., 230, 236, 264, 300, 454f., 573, 605f., 647f.
Frundsberg, Georg 246
Fürfeld s. Germanus
Füslin, J. C. 231, 234, 245, 252, 255
Füßlin, Joh. 166, 218

Gansfort s. Wessel
Gaßner, Thomas 228f., 514f., 580, 595, 645
Gast, Hiob 436, 567f., 652, 823, 836
Gaudard, R. 8, 16
Gayler 439
Gebentinger, Johannes 246
Geierfalk, Th. 453
Geisenhof, G. 196, 354f., 360, 380, 738, 791
Gemmingen, Dietr. von 123, 207, 217, 219f., 222, 225
Gemuseus, Augustin 590
Gerbel, Nik. 151, 174, 182, 199, 201, 214, 222, 224f., 288, 337, 339, 378, 492, 513, 558f., 617, 798, 802, 804
Gerbert v. Reims 697
Gerhard, Johann 836
Gerlacher, Theob. s. Billican
Germanus, Martin 768, 805
Geroldseck, Theobald von 226
Geyer, Chr. 247
Giberti, Joh. M. 139

Glotherus, Johannes 336
Göppert, Fabian 459
Götz, J. B. 243
Goetz, K. G. 119, 122f., 453
Goetz, L. K. 7, 32, 58, 65
Götze, Alfr. 246
Gottschick, Joh. 128, 783
Graebke, Fr. 128, 188f., 195, 197, 199f., 248f., 251, 253, 259, 276, 317, 323f., 357, 367, 384, 387f., 419, 507, 625, 630, 773, 793, 813
Grebel, Jakob 41, 67, 108, 245
Grebel, Konrad 257
Gregor I. 118, 725, 808
Gregor VII. 724
Greiffenberger, Hans 231
Grenfell 386
Griebler, Bernhard 226, 831
Grimm, Sigmund 256, 260, 266f., 454
Grüner, Johann 446
Grüt s. am Grüt
Grüter, Wolfgang 42
Gugy, Georg 246, 580, 609, 611, 721ff., 725, 727f.
Gügi s. Gugy
Gwalther, R. 32, 35, 79
Grynäus, Simon 220f., 293
Gynoraeus, Peter 266, 343, 464

Haeberlin, Hans 247
Halieus, Antonius 338
Haller, Berchthold 203, 336, 338, 346, 546, 580, 590, 600
Hampe, Th. 233
Haner, Joh. 407, 454ff., 464, 491f., 822f.
Harnack, Adolf v. 7, 52, 123
Hartfelder-Horawitz 139, 145, 252, 320, 322
Hartmann, J. 203f., 423, 436
Hartmann-Jäger 126, 191, 206ff., 440, 444, 567, 764, 767f., 805
Hätzer, Ludwig 43, 117f., 202, 274, 287
Hauck, A. 67, 653
Haug, Marschalk 223, 266
Haußdorf, U. G. 248f., 253, 325f., 577f., 608, 610
Hauser, H. 20
Haußleiter, Joh. 449
Hausmann, Nicolaus 179, 183, 252, 298, 449, 493, 506, 560
Hausschein s. Oecolampad
Haystung, Jakob 729
Heberle 231
Hedio, Kasp. 463, 647
Hegesipp 118
Heinrich VIII. von England 9, 334, 469, 649, 652
Hergot, Hans 243
Hermann, Konrad 203, 293, 353
Hermelink, H. 10
Herminjard 98, 117, 154, 180, 182, 209, 215, 217, 225, 338f., 354, 378, 380, 461, 519, 618, 730, 735, 737, 768, 805f.
Herrlinger 187, 189f., 192
Herrmann, Wilhelm 488
Herwagen, Johannes 370, 376, 378, 383f., 389f., 455, 466, 468, 470, 516, 730, 787, 792, 832, 834
Herzog, J. J. 119, 124, 126, 231, 234, 245, 331, 614, 674
Herzogenbusch, Nic. von 203
Heß, Johann 182, 201, 215, 266, 271, 274, 278, 283, 287, 361, 363, 365f., 369, 560, 568, 696, 739, 816f.
Heß, S. 140, 147, 149f., 177
Hesychius 567
Heumann, Joh. 236f., 240f., 253, 465, 603
Heydemann, V. 354
Hez, Theodor 139
Hidber 601
Hieronymus 95, 118, 193, 808
Hilarius 95, 105, 118, 163, 456, 500, 536, 567, 618, 708, 715, 744, 800
Hieronymus von Prag 168, 308, 378, 567, 688, 708, 724
Hildebrand s. Gregor VII.
Hirsch, E. 197, 231, 272, 572, 574, 576, 820f.
Hispanus, Petrus 36
Hoen s. Honius
Hofen, Thomas von 338f.
Hofmann, Melchior 791ff., 795, 797f.
Höltzel, Hieronymus 229
Hofmeister, Sebast. 171, 245
Holl, Karl 811, 820
Holtzmann, O. 631
Homer 472
Honius, Cornelius 2, 4ff., 11, 13, 61ff., 66f., 69ff., 72ff., 75, 92, 97, 105, 108, 145, 151, 154f., 178, 207, 218, 222, 254, 257, 260, 268, 274, 285, 309, 311, 318, 389, 461, 470, 538, 551, 711, 814, 822
Hospinian, Rudolf 8ff., 12f., 63, 66, 123, 180, 237, 467, 498, 586, 724, 801
Hottinger, H. 8, 146, 461
Hubel, Johann 707f.
Huber, Caspar 580
Hubert, Conrad 136, 224, 534, 647
Hubert, Fr. 784, 838
Hubmaier, Balthasar 42, 97, 125, 259, 277, 461
Hugo, Bischof von Konstanz 17, 20f., 44, 46f., 51, 166, 173
Humbel, F. 171, 343f., 601, 604f.
Hummelberg, Michael 139, 145, 204, 237, 239, 252, 257, 320, 322, 465
Hunt 386
Hunzinger, A. W. 177, 306
Hus, Johannes 9, 91, 105, 168f., 218, 337, 624, 724, 789
Hutten, Ulrich von 71
Hutter, Theobald 585, 590

Ignatius 118
Imeli, Jakob 332
Innocenz III. 724
Irenaeus 118, 500, 506, 525, 536, 552, 697, 708f., 716

Irenicus, F. 232
Isenmann, Joh. 250
Issel, E. 228, 342, 563

Jäger, C. F. 159, 162
Jäger s. auch Hartmann-Jäger
Jetzer 277
Johann, Kurfürst von Sachsen 545ff., 561, 646, 648, 681
Jonas, Justus 174, 179, 193f., 288, 293, 337, 339, 389, 463, 491, 514, 558, 561, 804f., 836
Judae, Leo 40, 42, 61f., 80, 143ff., 147, 149ff., 153f., 177, 179, 261, 267, 309, 340, 367ff., 376, 382f., 422, 470f., 494, 558, 647, 652, 723f., 792, 825
Jung, F. 136, 346

Kalkoff, P. 71, 203, 208
Kampen, Joh. von 798
Kantz, Kaspar 247
Karl V. 337
Karlstadt, Andr. 4ff., 9, 11ff., 47, 61, 63, 67ff., 72f., 78, 86, 90f., 96, 98, 106ff., 126ff., 148, 151, 166, 169, 178ff., 181ff., 184, 186f., 190ff., 193, 196, 205ff., 209ff., 213f., 216, 227ff., 231f., 234, 236f., 244, 247ff., 251f., 255, 257ff., 260, 263, 265, 271, 276ff., 284f., 288f., 294, 296, 310, 317, 319, 333f., 346, 348, 351f., 366f., 369, 376, 394, 411, 413, 427, 450, 457f., 466, 468, 481, 503, 532f., 556, 559f., 561, 577, 595, 601, 644, 649, 653f., 680, 786f., 792, 801, 814ff., 821f., 831
Kasimir, Markgraf von Brandenburg 229
Kawerau, G. 151, 174, 184f., 193f., 288, 293, 339, 389, 463, 470, 494, 514, 551, 558, 561, 629, 787, 805
Keidel, F. 338
Keim, Theodor 130, 203ff., 208, 217, 220f., 226ff., 245, 251f., 255, 315f., 321, 324, 326, 352, 400, 402, 404ff., 407, 415, 423, 427, 431ff., 440, 444, 580, 764, 798, 805
Keller, L. 268
Keller, Michael 263ff., 274f., 279, 391, 449, 564, 576, 719ff., 825
Keßler, Joh. 515
Keßler, Mathias 336, 590
Kettenbach, H. 205
Kirchhofer, M. 338
Klarer, Walter 589f., 600
Kleber, Johannes 580, 609
Kluckhohn, A. 723
Klug, Joseph 360
Knaake, J. K. F. 231, 617
Knöpfler, A. 343
Kochs, E. 461, 799
Kolb, Franz 154, 178f., 230, 232ff., 287, 580ff.
Kolde, Th. 185ff., 188f., 193, 201, 214ff., 229, 231, 241, 243, 248ff., 251, 288, 325, 424, 433, 436, 449, 470, 492, 551, 585, 709, 813
Köhler, W. 51, 63, 67, 72, 91, 122, 127, 152, 156, 165, 179f., 192, 206f., 217, 222, 293, 299, 413, 433, 436, 439, 471, 490, 661, 679, 687, 706, 751, 768, 813, 827, 829
Köpfel, Wolf 209, 222, 339f., 770
Korff, E. von 691
Kornmesser 793
Köstlin, J. 151, 184ff., 470, 494, 506f., 512, 551, 629
Kratander, A. s. Cratander
Krautwald, Valentin 186, 644
Kretz, Matthias 80
Kromer, Augustin 336
Kunz, Petrus 336

Lactanz 378
Landenberg, Hugo von s. Hugo, Bischof v. Konstanz
Landenberger, Christoph 837
Landschad, Hans 703
Landtsperger, Johann 261, 275f., 389ff, 393f., 406, 469, 494, 604f.
Lang, Heinrich 350
Lang, Johann 261, 493
Langenmantel, Eitelhans 268f., 276, 394ff., 824
Lasco, Joh. a 139
Lauchert, F. 159
Lavater, Ludwig 8, 11ff., 62f., 83, 118, 136, 138, 179, 180, 302, 341, 494, 573, 738, 791
Leib, Kilian 240
Lemberg, Paul 619
Lemp, Dr. Jakob 328
Leo X. 337
Leopoldi, Ludovicus s. Judae, Leo
Liebenau, Th. von 171, 597, 601
Linden, F. O. zur 791ff., 798
Link, Wenzel 182, 231, 325, 493, 513, 559f., 561, 566, 578, 610, 641, 766, 836
Lombardus, Petrus 117, 128, 708, 712, 811
Loofs, Friedr. 6f., 52, 58, 60ff., 118, 120, 123, 181, 189, 191, 308, 333, 500f., 506, 653, 715, 807, 810
Löscher, V. E., 8, 12ff.
Loetscher, F. W. 458, 755
Lotzer, Sebastian 246
Lucius, Heinrich 78
Luginbühl, R. 137
Lupfen, Gräfin Helene von 808
Lupset, Thomas 182
Lyra, Nik. von 76

Macrinus, Melchior 18f., 32, 195
Magenbuch, Joh. 206
Maigret, Aimé 20
Mangolt, Gregor 228
Manuel, Nik. 604
Manz, Felix 67
Marbach, Joh. 838
Marcion 123, 251, 307, 331 335, 479, 500, 536

Marius, Augustin 175, 612f.
Marschalk, Haug 223
Marstall, Leonh. 248ff.
Martin, Max 261, 276, 389, 392, 605ff.
Massonius 13
Matthias, Pfarrer 586
Maurer, Jörg 608ff.
Mawer, Hans s. Maurer, Jörg
Mayer, Johann 423
Mechthild von Waldeck 57
Megander, C. 593
Meier, G. 334
Mela, Pomponius 751
Melanchthon, Philipp 49, 123, 182, 187ff., 191ff., 195, 197, 203f., 214, 226f., 232, 248, 250, 260, 273, 291, 300f., 319, 339, 355, 360, 367, 369, 463, 469f., 491, 501, 519, 545, 559, 561f., 567, 578, 618, 623, 641, 646, 682, 708, 710, 747, 787, 799ff., 803f., 817, 821, 833f.
Melander, Dionysius 454f.
Melhofer, Philipp 48
Mentz, F. 208, 768, 770
Meyer von Knonau, G. 152, 228, 827
Meyer, Paul 104
Meyer, Sebastian 267
Miescher, E. 597
Miéville, H. 15ff., 20f., 24, 29, 34, 37, 47f., 76, 111
Miller, Barth. 205
Mirandula, Picus von 456, 661
Mohr, Hans 561f., 800
Moibanus, Ambrosius 182, 196
Moibanus, Nicolaus 568, 799
Möller, W. 231f., 575, 578f.
Mörikofer, J. C. 156ff., 164f.
Monasteriensis, Jakobus 579
Monner, Basilius 805
Montanus, Jak. 236
Montprot, Heinrich 322
Morel, J. 311
Morhart, Ulrich 346
Morus, Thomas 57
Müller, A. V. 634
Müller, Georg 12
Müller, J. Th. 461
Müller, Karl 490, 498, 572, 829
Münzer, Thomas 165, 182, 193, 202, 234, 260, 300, 533, 620, 828
Murner, Thomas 145, 170ff., 174f., 326, 346, 597, 601ff., 604
Myconius, Frdr. 78, 102, 558, 802, 805, 814

Nagolt, Caspar 143
Nesen, Wilh. 203
Neu, H. 230
Ney, Th. 340ff.
Nicolaus II., Papst 626, 775
Novatus 716

Obsopoeus, Vincenz 360
Oechsli, W 172
Oeder, Andreas 723
Oekolampad, Johannes 10, 12ff., 21, 52, 63, 68, 76, 97, 106, 117ff., 120ff., 123ff., 126ff., 129ff., 133ff., 136ff., 139f., 143f., 146, 148f., 152, 154f., 166f., 180ff., 183, 185, 187, 190ff., 195, 198, 204ff., 207f., 214, 216ff., 220f., 225, 231ff., 235ff., 240f., 245, 248, 251f., 253ff., 260, 266, 271, 274, 277ff., 284, 287ff., 293ff., 297f., 299ff., 308ff., 313, 318, 320ff., 324, 329ff., 333f., 336ff., 339f., 347, 351, 354, 362, 369, 373ff., 377ff., 381, 396f., 400f., 407, 410, 412, 414ff., 420f., 423, 426, 430, 432f., 443f., 447, 449, 453ff., 457, 459, 461ff., 464f., 467, 472, 491ff., 495f., 498ff., 509, 511, 513, 518ff., 524ff., 528, 531ff., 534ff., 538ff., 542ff., 546ff., 552, 555ff., 560f., 563f., 569, 575ff., 579, 583ff., 588f., 593f., 596, 599ff., 606, 610, 612ff., 616ff., 621, 623f., 631ff., 639, 644ff., 648, 654, 674ff., 678ff., 683, 689f., 692, 698, 708ff., 716, 724, 728f., 738, 744, 747, 751, 753, 768, 772, 781, 785, 791, 798, 801ff., 805, 807, 815, 817, 820f., 824f., 831f., 833, 836
Oorthuys, G. 1
Origenes 76, 95, 105, 118f., 163, 371, 378, 667, 708f.
Osiander, Andreas 221, 230f., 253, 324ff., 446, 546, 577ff., 601, 603, 619, 628, 631, 821
Oswald, Wendelin 36
Other, Jakob 279, 703ff., 707, 825
Otmar, Silvan 390
Otter, Jakob s. Other
Overbeck, F. 697

Paschasius s. Radbertus
Paulus, N. 612f.
Pelargus, Ambrosius 612ff.
Pellikan, Conrad 139, 142ff., 147, 181, 210, 234, 340, 355, 470, 549, 612, 647, 768, 825
Perrot, Emil 806
Pestalozzi, C. 724
Pestalozzi, Th. 174, 396
Petreius, Joh. 234
Petri, Adam 33, 70, 354f., 469, 808
Peutinger, Konrad 266
Peutinger, Pius 266
Pfaff, Chr. M. 436f., 439
Philipp, Markgraf von Baden 407f., 415
Philipp von Hessen 467, 490, 544, 551, 646, 648, 680, 782, 802, 829
Pietsch, P. 494f.
Pirkheimer, Willibald 120, 124, 146, 181, 204, 230f., 234ff., 238ff., 242, 245, 253, 266, 465, 493f., 509, 575f., 602, 608, 824
Piscatorius, Johannes 338 449

Pistorius, Friedrich 561
Pistorius, Simon 150
Planck, Jakob Gottlieb 11ff.
Plutarch 472, 478f.
Polanus, Amandus 125
Pommer, Joh. s. Bugenhagen
Porphyrius 149, 716
Porta, Aegidius a 371
Pressel, Th. 123, 128, 206f., 217ff., 220f., 226, 762, 804, 812
Presta, Johannes 451f.
Probst, Jakob 560
Pucci, Ant. 159

Quentell, Peter 518

Radbertus, Paschasius 567, 652f., 714, 823
Ramminger, Melchior 261, 264
Rebmann, Joh. 228, 279
Regel, Georg 266, 275, 546, 564, 575
Rehlinger, Ulrich 266
Reichel, Johann 569
Reinhard, Martin 229
Reiske, Joh. Jak. 479
Renan, E. 425
Reuchlin, Joh. 231, 549, 789
Rhegius, Urbanus 4, 62, 122, 192, 204, 245, 247ff., 251, 253, 255ff., 258ff., 262f., 266, 274f., 314, 319ff., 323f., 326, 342f., 396, 414, 448ff., 457, 564ff., 601, 619, 623, 708, 710ff., 713ff., 717ff., 721, 724, 816, 822
Rhijner, M. von 57
Rhenanus, Beatus 139, 145, 320, 340
Rhodius, Johann 4, 62, 66, 792
Richter, Äm. 248
Rietschel, Gg. 745
Riggenbach, E. 142, 210, 355
Ritschl, O. 75. 708, 836
Ritter, Erasmus 725f.
Rocyzana, Joh. 168
Rode, Hinne 61, 63, 156, 211, 213, 285, 461
Rohling, E. 245
Röhrich, T. W. 208, 223
Roth, F. 229ff., 243, 255, 260, 263, 266, 276, 279, 343, 394, 565, 644
Rothmann, B. 725
Rötlin, Siegmund 228f.
Roussel, Gerhard 339
Rüel, Johann 389
Rummel, Sixt 729
Rurer, Johann 695, 700
Rychard, Wolfgang 205f.
Ryss v. Ofen, Konrad 193, 274, 288, 294, 308, 310, 494, 744

Sabellius 479
Sachsse, C. 277
Sadolet, Jak. 157f., 165
Saganus, Georg 4, 62, 66, 155, 285
Sallust 688
Sam, Konrad 203, 205f., 321, 423ff., 427f., 430ff., 436, 446ff., 563, 577, 580, 590, 594f., 601, 613, 803, 834
Sapidus, Joh. 340
Sattler, Balthasar 352f.
Sattler, Michael 277
Schade, O. 604
Schäfer, E. 91
Schappeler, Christoph 245f., 300
Schatzger, Casp. 20
Scheel, O. 628, 712
Schelborn, Joh. Gg. 206, 721
Schenk, Simpert 246f., 563, 609, 611, 721
Scheurl, Chr. 231
Schleupner, Dominikus 253, 578
Schieß, Traugott 192f., 204, 221f., 226, 228, 288, 293, 320, 342, 401, 423, 611, 708, 710, 721, 751, 770, 802
Schiffmann 145
Schmid, Komtur 6, 42f., 53, 582, 586, 595f.
Schmidli, Bonaventura 580
Schneid, Hans 266
Schnewyl, Johannes 223f., 268, 414f., 422, 818
Schoch, Rud. 515
Schornbaum, K. 229, 695
Schottenloher, K. 48, 117, 180, 187, 209, 222f., 254, 256, 261, 263f., 266ff., 274f., 280, 343, 360, 392, 394, 408, 414f., 446, 451, 454, 605, 644, 791
Schradin, Johann 423, 426ff., 430f., 433, 436, 823, 834
Schrautenbach 342
Schrempf, Chr. 627
Schrenk, G. 691
Schubert, Hans von 15, 203, 725
Schuler-Schultheß 62f., 83, 99, 151, 156, 164, 221, 306, 315, 338, 573
Schulze, L. 61ff.
Schwane, Jos. 129
Schwarzmurer, Heinr. 157, 159
Schwebel, Joh. s. Schweblin
Schweblin, Joh. 136, 802f.
Schwenckfeld, Caspar 62, 152, 182, 186, 193, 197ff., 201, 244, 265, 271ff., 275, 277, 294, 308, 317, 388, 390, 394, 406, 409, 422, 457ff., 461, 494, 556, 564, 568ff., 572ff., 607, 619, 623, 633f., 644f., 688ff., 692ff., 696ff., 700ff., 744, 753ff., 757ff., 761ff., 785f., 794, 815f., 820f., 839f.
Scotus, Johannes s. Duns Scotus
Scultetus, A. 221
Seboldt 770, 772ff., 776ff., 780, 782ff., 785ff., 789, 791
Secer, Johann 360, 378, 439f., 567, 804
Seckendorf, V. L. 561
Sedulius 715
Seeberg, R. 7, 16, 58, 120, 628, 661, 666, 810
Seger, Martin 311, 583
Seifried, Hans 266

Seitz, O. 255ff., 259f., 262, 321ff., 449ff., 564f., 710ff., 713, 717
Seltz, Wilhelm 706
Siedel, G. 57
Sigwart, Chr. 661
Sigwyn, Ludw. 204f., 825, 831
Simmler, J. 246
Simons, Menno 306
Sippell, Th. 692
Slee, J. C. van 57
Sleupner, D. 231
Smith, P. 110
Smend, Julius 224, 232, 247, 477, 839
Soden, F. von 231
Sokrates 112
Solms, Bernh. von 342
Som, Konrad s. Sam
Spahn, M. 241, 597, 603
Spalatin, G. 194, 236, 260, 301, 360, 491, 493, 561, 567
Spengler, Lazarus 229, 231, 247f., 253, 324, 433, 551, 575, 577ff., 608ff., 710, 800, 836
Spengler, O. 52
Speratus, Paul 182, 272
Spitzenberg, Jörg 563
Stähelin, E. 63, 117, 338f., 461, 612ff., 692
Stähelin, R. 5ff., 29, 61f., 71, 120, 150, 156, 253, 255, 300, 327f., 352, 532, 729
Stappler, Joh. 249
Steck, R. 336, 579
Stein, Pelagius am 590
Steiner, Benedikt 18
Steiner, Heinrich 266, 414, 644, 712, 717
Steinlein, Martin 40f.
Stephan, Pfarrer 794
Stiefel, Michael 186, 492, 559
Stigler, Johannes 436, 836
Stiltz, Christoph 279
Stocker, Bartholomäus 723
Stoer, Stephan 618
Stoffler, Johannes 580
Strauß, Dav. Friedr. 806
Strauß, Jakob 4, 396, 400ff., 405ff., 410ff., 414, 417ff., 423, 430, 445f., 465, 527, 817ff.
Strickler, Joh. 21, 145, 328, 728
Studer, J. 584
Studer, Ulrich 332, 725
Stumpf, Simon 616f.
Stürler, M. 336
Sturm, Joh. 10, 80, 802

Tast, Hermann 793f., 798
Tauler, Joh. 57, 197, 634
Tertullian 76, 95, 105, 118, 122f., 157, 163, 218, 251, 318, 362, 364, 371, 500, 506, 519, 536, 552
Teufel, E. 625
Teufel, R. 498
Theophylact 192, 714
Thiele, E. 559, 620
Thomae, Nik. 136, 159, 334
Thoman, Wolf 67
Thomas v. Aquino 22f., 30, 47, 56, 64, 89, 96, 117, 129, 152, 708, 763, 769, 810f.
Tobler, G. 336
Tossanus, Petrus 154, 215, 217, 225, 338
Träger, Konrad 581
Troeltsch, Ernst 104, 129
Tschackert, P. 11
Tschudi, Valentin 515
Turnauer, Caspar 271

Ulhart, Phil. 48, 117, 180, 187, 209, 222f., 254, 256, 261, 263f., 266ff., 274, 280, 343, 360, 392, 394, 407f., 414, 446, 451, 454, 605, 644, 791
Uhlhorn, G. 255
Ulrich, Herzog von Württemberg 551, 829
Ulricher, Georg 580
Ulrici, Johann 563
Utinger, Heinrich 246, 604

Vadian, Joach. 67, 78, 108, 172, 229, 245, 247, 253, 257, 293, 285, 300f., 310, 320, 346, 468, 513f., 532, 545f., 566, 580, 589, 644ff., 726, 730, 735, 737, 751, 770
Valla, L. 549, 789
Varro 81f.
Veesenmeyer, G. 205
Venatorius, Th. 231
Vento, Antonio 231
Vehus, Hieronymus 342
Vierordt, K. F. 279
Vigilius, Stephan 804
Vio, Thomas s. Cajetan
Vögeli 8, 146
Vögelin, S. 346
Vogler, Georg 764
Vogler, Joh. 647, 770
Vogt, O. 20, 194f., 201, 215, 225, 288, 339, 446, 457, 492, 544, 578, 643, 801
Voltaire 354

Wackinger, Wolf 266, 564
Walch, J. G. 196, 212, 248, 251, 253, 255, 257, 401
Walchner, K. 452, 564
Waldburg, Truchseß von 247
Waldenmaier, H. 477
Waldenser 9, 91, 262, 724
Waldes 724
Walther, W. 14, 72f., 84, 126, 153, 186, 299, 364, 368, 370, 384, 492ff., 507
Wander 430
Wanner, Johannes 227f., 246, 611, 721
Wappler, P. 278
Watt, David von 647
Watt, Joachim von s. Vadian
Watt, Jörg von 726f.
Weckinger s. Wackinger
Weiß, Adam 126, 206f., 220, 248f.
Weiß, Georg 231, 234
Weiß, Joh. 631
Weiß, N. 63, 182, 213, 641, 812
Weißenborn, Alexander 738
Weißenburger, Wolfgang 98, 126, 225, 613
Weller 260

Welsch, Hans 67
Wernle, Paul 60, 371, 641, 657
Wessel 57, 61, 169, 218, 461, 789
Wiclif, J. 9, 91, 168f., 218, 262, 337, 574, 619f., 626, 634, 724, 789
Wiedemann, Th. 167, 343, 597
Wieland, Ulrich 804
Wilhelm, Herzog von Bayern 563, 579
Wilms, H. 57
Winckelmann, A. 808
Winkler, Matthäus 274, 295
Wirsberg, Johann von 240
Wolfart, K. 229
Wolff, Thomas 295, 459, 469
Wörlin, Joh. 311
Wurstisen, Christian 138, 104
Wyß, Bernh. 250
Wyssenburg, W. 453
Wyttenbach, Thomas 2ff., 6f., 15f., 21f., 26, 28f., 34ff., 38f., 46, 62, 71, 309
Zahn, Adolf 1f., 7
Zasius, Ulrich 175
Zell, M. 293
Zell, Wilhelm von 468, 487
Zili, Dominicus 589
Zoller s. Haug, Marschalk zur Eich, Lienhard 233
Zwick, Johannes 228, 611, 727f.

Ortsregister.

Ägypten 111
Allia 188
Alpirsbach 226
Altenmünster (Kloster) 331
Amsterdam 792
Ansbach 695, 764
Appenzell 338, 585
Augsburg 48, 80, 117, 144, 165, 180, 202f, 209, 223, 240, 245, 247, 251, 254ff., 257, 260f., 263f., 266ff., 274, 276, 279, 321, 325, 342f., 354, 360, 389f., 394, 414, 446, 448f., 454, 461, 464, 493, 564, 566, 605, 640, 711f., 717, 719, 723, 738, 791

Baden (Aargau) 146f., 164ff., 169, 171f., 174f., 232, 297, 311, 315, 320, 326ff., 337ff., 423, 494, 563, 580, 591, 597f., 600, 604, 816f., 828
Baden-Baden 400f., 405f., 422
Baden, Großherzogtum 279
Basel 9f., 33, 44, 53f., 56, 61, 63, 67, 70, 97f, 106f., 126, 137f., 150, 154f., 167, 175, 180ff., 187ff., 205, 209, 217, 223, 233, 239, 252, 277f., 287, 293, 295, 311, 325, 340, 347, 407, 413, 452f., 454, 459, 469f., 493, 501, 534, 538, 546, 569, 573, 597, 604, 613f., 626, 646f., 728, 808
Bergzabern 534
Berlin 12
Bern 21, 127, 178, 233, 242, 277, 336, 366, 433, 493, 546, 563, 580, 582, 584, 587, 590f., 593, 596, 598, 600f., 603ff., 606, 608f., 611f., 616, 725, 828
Betschwanden (Glarus) 725
Biberach 205, 477
Böhmen 91
Brabant 461
Bremen 798
Breslau 182, 196f., 271, 278, 569
Bruchsal 142, 210
Burgdorf 18

Celle 183
Chur 327, 447, 801
Coburg 561f., 799f.
Como 371
Crailsheim 126, 206
Dänemark 798
Deutschland (Süd-Ost-) 193, 267, 274, 289, 300, 316, 319, 327, 576, 630
Durlach 322

Egg 164
Einsiedeln 168, 226
Eisenach 400
Elgg 515
Elsaß 145, 208
Emden 461
England 9
Erfurt 278
Ermatingen 228
Eßlingen 293, 352f., 611
Eystetten 240

Fischingen 728
Flandern 461
Flensburg 791f., 804
Frankenhausen 165, 278
Frankfurt a. M. 127, 454, 461, 493, 549
Frankreich 225, 319, 370, 576, 630, 768
Kloster Frauenbrunnen 18
Frauenfeld 727
Frauenzell 723
Freiburg i. B. 175, 311, 328
Freiburg i. Ü. 338
Freising 175
Friesland 461
Fürfeld 805

Gais (Appenzell) 336, 590
St. Gallen 203, 229, 245f., 336, 513f., 582, 586, 588, 725f., 837
Geislingen 205
Geldern 461
Genf 156
Giengen 205
Glarus 338, 396, 477, 515
Graubünden 644
Stift Großmünster (Zürich) 227
Grünberg 210
Guttenberg a. Neckar 220

Hagenau 293, 360, 378, 439, 567, 706, 804
Haigerloch 57
Hall b. Innsbruck 400, 448, 451
Hamburg 794
Heidelberg 208, 220, 343, 423

Ilanz 171
Ingolstadt 166, 172, 250, 337, 597
Isny 205, 580
Italien 370f., 461, 576
Ittingen 80

Jena 559, 802
Jerusalem 448

Kaisersberg i. Elsaß 603
Kappel 723
Kempten 729
Kirchberg 57
Kolditz 837
Köln 295, 337, 518
Königsberg 182
Konstanz 17, 20f., 44, 46f., 51, 91, 156, 166, 173, 203, 205, 221, 226ff., 239, 327, 342f., 347, 354, 452f., 563, 580, 597, 603, 611, 624, 723
Kraichgau 280, 440
Küsnacht 6, 42f., 53, 586, 595

Lausanne 44, 156, 327, 347
Lausig 837
Leberau 143
Liegnitz 558, 570, 619, 644
Lindau a. Bodensee 228f., 514, 580, 595, 645
Löwen 203, 337
Lüttich 139
Luzern 145, 167f., 338, 477, 580, 602, 604
Lyon 91

Magdeburg 202
Maienfeld 311, 583
Mainz 208, 603
Marburg 15, 49, 59, 198, 217, 322, 446, 493, 578, 636, 641, 683, 685, 763, 822, 827, 829
Meilen 246
Memmingen 245f., 563, 580, 608f., 611, 710, 721ff
Metz 139, 461
Mindelheim 270f.
Mülhausen 202, 336, 590
Murten 80, 814

Neckarsteinach 279, 703, 706
Nidwalden 338
Niederlande 57, 155
Nikolsburg 738
Nördlingen 143, 187, 239, 247ff., 354, 431, 433, 461, 707
Nürnberg 4, 146, 204, 221, 229ff., 233, 241ff, 245, 247, 302, 338, 354, 380, 407, 424, 433, 455, 464, 494, 513, 561, 575, 578, 580, 641, 676, 773f., 784, 821

Oberbüren 837
Obwalden 338
Ofen 165
12 Orte 146, 169, 172, 346, 598, 601
Österreich 167, 328
Ottobeuren 343

Paris 146, 311, 337, 427

Radolfzell 563
Rapperswil 164, 310
Ravensburg 204, 257, 465
Rebdorf 240
Regensburg 174, 338
Reutlingen 62, 68, 72f., 126, 187, 203f., 242, 423, 426f., 431, 439, 446, 611, 721, 834
Klein-Rickenbach i. Thurgau 246
Rochester 241, 518, 795, 812
Rom 156, 158f., 164ff., 167, 171, 176, 220, 305, 311, 349, 431f., 482, 550, 828
Rottenacker 205

Sachsen 11, 618, 650, 772
Schaffhausen 40, 228, 338, 725
Schlesien 182, 196, 272, 274, 619
Schöntal 336
Schwäbisch-Gmünd 204, 242, 831
Schwäbisch-Hall 126, 206, 242, 250, 289, 401, 436, 446, 765
Schweiz 203, 245, 247, 257, 267, 274, 837
Schwyz 338
Sitten 580
Solothurn 18, 147, 336, 338
Söngen 586
Spanien 576, 630
Speyer 340f., 360, 608, 802
Stein a. Rhein 338
Stöckelsberg 243, 278
Straßburg 7, 10, 63, 79, 117, 138, 154, 165, 178, 180, 182, 201, 203, 208f., 211ff., 215, 217, 221, 223ff., 227, 232f., 274, 287, 293f., 337, 339f., 352f., 362, 365f., 370f., 378, 383, 407, 433, 454, 459, 464f., 467, 477, 492f., 501, 513, 516, 519ff., 538, 545, 558f., 580, 589, 604, 611, 617f., 626, 645, 648, 690, 723, 729, 753, 759, 770, 773, 787, 791, 838f.
Striegau 569

Thurgau 728
Thüringen 278
Toggenburg 45
Trogen 590

Tübingen 10, 168, 175, 188, 311, 328, 346

Ulm 203, 205, 354, 423, 426f., 431f., 436, 446, 563, 580, 613
Unterwalden 338, 601
Uri 338

Vic-sur-Seille 138
Villingen 279

Waldburg 247
Waldeck 57
Waldshut 338
Weinfelden 728
Weinsberg 122
Grafschaft Wertheim 154, 230, 287
Wertingen 246
Wettingen 147
Wien 10
Wiggensbach i. Allgäu 247
Wildberg 279
Winterthur 245
Wittenberg 152, 154f., 177, 179, 183f., 186f., 193, 195, 202f., 206, 209, 211, 213ff., 218, 222, 226, 232, 241, 272f., 284, 288, 292f., 296, 300, 339, 354f., 360, 367, 370, 380, 383, 389, 392, 394, 423, 449, 462f., 484, 568, 581f., 604, 609, 617f., 695, 723, 798f., 817, 833
Wohlau 569
Worms 327f., 337, 392, 461
Würzburg 518

Zabern 136
Zug 164, 338, 477
Zürich 2, 8, 11, 15, 17, 37, 40, 42ff., 46, 61ff., 67f., 73, 79, 97f., 100f., 103f., 106ff., 126, 147, 155ff., 165ff., 171ff., 173f., 179, 181, 187, 201ff., 206, 208f., 213ff., 228ff., 246, 253, 260f., 264, 273f., 277, 284, 293, 300, 310, 315, 327f., 338, 369, 383, 390, 400, 426, 431, 454, 459, 462, 477, 486, 493, 538, 545, 568, 580, 582, 597, 600, 604, 606, 616f., 622, 626, 647, 722, 729, 770, 805, 816, 827, 833, 837
Zurzach 650
Zweibrücken 136

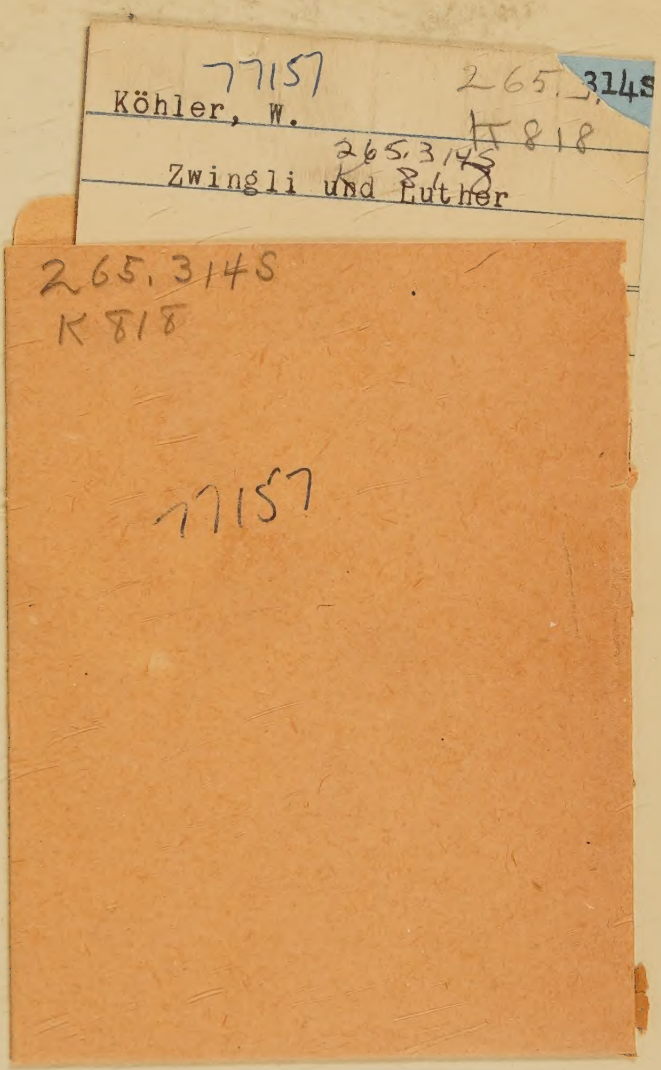
Druckfehler.

S. 33 Z. 12 lies statt Luther: Zwingli.
S. 332 Anm. Z. 1 lies: adhuc.
S. 338 Z. 3 lies: Solothurn.
S. 343 Anm. 4 Z. 5 lies: canone.
S. 354 Anm. 3 Z. 6 lies: ergänzen.
S. 392 Z. 4 lies: bietet.
S. 448 Z. 1 v. u. lies: nit gehorsam.
S. 475 Z. 11 lies: das Fleisch nützt nichts.
S. 518 Z. 12 lies: gleichzeitigen Schrift Luthers.
S. 606 Z. 4 v. u. lies: auszusetzen.
S. 708 Z. 2 v. u. lies: eine.

Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle (S.).

HARVARD UNIVERSITY LIBRARY

NEW YORK
LIBRARY
NEW YORK


77157
Köhler, W.
265.3145
K818
Zwingli und Luther
265.3145
K818
77157